

Alexandre Surrallés*

**De la percepción en antropología.
Algunas reflexiones sobre la noción de persona
desde los estudios amazónicos**

Resumen: La ‘percepción’ sirve, en esta contribución, como punto de partida para aproximarse a una comprensión más adecuada de los conceptos de la persona y de lo social dentro de los estudios antropológicos. Los análisis del autor derivan de experiencias etnográficas en sociedades y culturas del conjunto jívaro, en especial de los Candoshi (Perú), y, en un sentido más amplio y comparativo, de un número mayor de trabajos más recientes relacionados con los pueblos amerindios de la Amazonía en general (incluyendo, además, algunas publicaciones sobre Melanesia). Las visiones autóctonas amazónicas de la construcción de la persona (que incluyen también a no humanos) se fundamentan en el concepto de la corporalidad como base de percepciones y emociones. Un modelo tripartito de relaciones interiores y exteriores, entre cuerpo y mundo, proporciona, según la propuesta del autor, elementos de una teoría amerindia de la percepción donde la persona se aparta de la noción de ‘individualidad’.

Summary: In this article ‘perception’ is used as a starting point to approach a more adequate and profound comprehension of the concept of person and the social sphere in anthropological studies. The author’s analyses derive from ethnographic experiences in societies and cultures of the Jivaroan complex, especially of the Candoshi-Muvato (Peru) and, in a more ample and comparative sense, from a larger number of recent works related to the Amerindian peoples of the Amazonian region in general (but also including a few publications about Melanesia). Autochthonous Amazonian visions of the construction of the person (which also include non-human beings) are founded on the concept of corporality as the base of perceptions and emotions. According to the author, a tripartite model of internal and external relations between body and world provides the essential elements of an Amerindian theory of perception in which the person is to be held distinct from the idea of ‘individuality’.

* Paris, CNRS, Laboratoire d’anthropologie sociale, y Collège de France.



1. Introducción

La antropología de las sociedades indígenas de las tierras bajas de América del Sur se ha convertido en estos últimos años en una de las etnologías regionales más vigorosas. La crónica de este interés creciente se remonta a unas tres décadas atrás.

Hasta los años 70, la Amazonía indígena había sido el terreno de predilección, por un lado, de una ecología cultural donde lo social era determinado por la naturaleza – véase por ejemplo el trabajo clásico de Betty Meggers (1971) que desarrolla las tesis de la ecología cultural esbozadas por Julian H. Steward (1948), determinismo naturalista que se perpetuara con los estudios de sociobiología humana en la región (Chagnon 1988). Por otro lado, se mantenía un idealismo sociologista donde la sociedad era reificada como una noción a priori del análisis etnográfico concreto – en los trabajos de Pierre Clastres por ejemplo donde todo es sociedad, no una sociedad construida a partir del análisis de las particularidades concretas que ofrece la etnografía, sino una sociedad como noción filosófica abstracta, tal y como era concebida por los filósofos clásicos que reflexionaron al compás del descubrimiento intelectual del “nuevo mundo” y sus pobladores.

La imagen que esta antropología proporcionaba de la Amazonía era la de una área cultural cuyas sociedades, diseminadas y ahistóricas, aparecían como arcaicas y fosilizadas en el tiempo. Estos estudios no hacían en realidad sino reflejar los vestigios de una larga tradición del pensamiento europeo que, de una manera o de otra, consideraba al indígena amazónico como sujeto pasivo de su destino. Ciertamente es que esta supuesta incapacidad para afrontar la historia se veía corroborada por un estado de aparente letargia política que los pueblos amazónicos mostraban en comparación a la turbulencia de las sublevaciones coloniales y movimientos revolucionarios que marcaron el final de la descolonización y el nacimiento del tercermundismo en todo el planeta. Todo esto hacía de la Amazonia una región del mundo marginada y, paralelamente, una área cultural con una influencia muy marginal en el conjunto de la reflexión antropológica.

A partir del último cuarto de siglo hace irrupción un hecho que socava este estado de cosas secular: el nacimiento de las primeras organizaciones indígenas amazónicas. Estas organizaciones reclaman, bajo formas distintas, el derecho de los pueblos indígenas a ser actores vivos de su propio devenir. Esto tiene una implicación directa sobre el trabajo de la antropología que de pronto debe dar cuenta de estos discursos indígenas forjados precisamente contra la hegemonía del discurso “occidental” o “colonial”. Simultáneamente, el número de antropólogos que empiezan trabajos de campo en las tierras bajas aumenta y los resultados en términos de artículos y monografías no se dejan esperar. Estos antropólogos disfrutaban además, en general, de una mejor formación y mayor grado de profesionalización que los de la generación precedente. Por consiguiente, los trabajos de campo son más prolongados y los datos mejor contrastados y comparados con los estudios de historia y de lingüística que también empiezan a desarrollarse paulatinamente. Como afirma Anne Christine Taylor (1984), si hasta los años 70 se habían escrito unas 50 monografías, esta cifra se ha multiplicado por cuatro

en los dos decenios posteriores y sigue en aumento hoy en día.¹ En una sinopsis, Eduardo Viveiros de Castro (1996) describe y analiza no sólo la antropología sino también los aportes de la prehistoria, la historia y la ecología humana en esta región tomando como hilo conductor la dicotomía entre naturaleza y sociedad, telón de fondo del trabajo de las ciencias humanas en Amazonia.

La salida de la marginalización de la Amazonia pasaba por enfrentar el problema que suponía adaptar los útiles epistemológicos heredados de substratos etnográficos ajenos a los nuevos fenómenos e instituciones que aparecían. Es decir, a pesar de que formen parte del arsenal teórico del conjunto de la disciplina, conceptos tales como segmento social o linaje, por ejemplo, fueron forjados por la etnografía africanista para explicar unas formaciones sociales específicas de aquella parte del mundo, de la misma manera que las nociones de casta y de jerarquía son acuñadas para comprender fenómenos sociológicos que aparecen en el subcontinente índico, por citar otro ejemplo. Si bien es cierto que estos conceptos deben mostrar su capacidad explicativa para ser considerados como conceptos analíticos por la antropología en general, es igualmente cierto que el problema para una antropología regional naciente es precisamente redefinir estos conceptos heredados y crear otros nuevos cuando la realidad se resista a un marco epistemológico predeterminado.

Un ejemplo de esto podría ser la reformulación de la noción de animismo efectuada por Philippe Descola (1992, 1996b) a partir de una experiencia amazónica, como una ontología donde animales u otras entidades además de los humanos son considerados poseedores de intencionalidad, afectos y relaciones sociales, es decir son considerados personas (en consonancia con la propuesta clásica de A. Irving Hallowell 1960). Otro ejemplo es el llamado perspectivismo, desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro [1998], que considera que todas especies, incluida la humana, apprehenden la realidad de la misma forma pero desde diferentes puntos de vista relativos. A través de propuestas como éstas los estudios amazónicos ofrecen nuevas problemáticas y, por consiguiente, perspectivas originales para resolverlas, contribuciones que, no sólo atraen la atención, sino que ejercen una influencia cada vez más acentuada sobre la etnología de otras regiones y continentes (como el norte de Asia p.ej. Pedersen 2001). Algunos autores hablan incluso de la inflexión amazónica en la teoría antropológica, al igual que anteriormente se habló de la supuesta inflexión africana o melanésica.

La fuente principal de reflexión crítica para la antropología amazónica surge en el momento en el que se quieren describir unas sociedades cuyas estructuras no parecen,

1 Diversas contribuciones que analizan la historia, la evolución y el impacto de la imagen del indígena amazónico y de la antropología amazónica se han ido publicando desde que se constató esta “revolución” regional. Las que más han influenciado estas páginas, a parte del trabajo ya citado de Anne Christine Taylor (1984), son el artículo de Philippe Descola (1985) donde aborda el impacto del naturalismo en la imagen del indígena como sujeto pasivo de su entorno natural, la introducción de Philippe Descola y Anne Christine Taylor (1993) al número doble de la revista *L'Homme*, dedicado precisamente a presentar estos avances, como el título alegórico de este volumen indica (*La remontée de l'Amazonie*), y la sinopsis de Eduardo Viveiros de Castro (1996).

a primera vista, organizarse alrededor de unas instituciones que definan la naturaleza del vínculo social de integración colectiva, al contrario de instituciones como la jerarquía de casta en la India o las sociedades de linajes en África, por seguir con los mismos ejemplos. Es así como, con el fin de adaptar los instrumentos teóricos de los que se disponía en aquel momento a la naturaleza de estas sociedades, cuya morfología resiste al análisis en razón de su débil grado de institucionalización, Anthony Seeger, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro publican en 1979 un artículo donde proponen abordar la sociológica amazónica a partir de las teorías indígenas de la construcción de la persona y, más concretamente, de las formas del tratar el cuerpo. Estos autores avanzan la idea de que las culturas de las tierras bajas de Sudamérica establecen sus representaciones culturales y sus prácticas sociales sobre la reproducción de personas más que sobre la formación y reproducción de grupos.

Desde los primeros trabajos pioneros (Albert 1985; Carneiro da Cunha 1978; Crocker 1977; C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979; Taylor 1985; Viertler 1979; Viveiros de Castro 1979) un número considerable de artículos y monografías que adoptan esta perspectiva se han ido publicando y no parece que esta popuesta esté agotada. En efecto, en sólo lo que concierne la Amazonía occidental, donde yo mismo he desarrollado mi trabajo de campo, las recientes monografías de Philippe Erikson (1996), Jean-Pierre Goulard (1998), Peter Gow (1991) y Dimitri Karadimas (1997), o los artículos sobre los grupos Jivaro de Anne Christine Taylor (1993a, 1994, 1996, 2000) muestran no sólo la clarividencia con la se planteó este programa, sino también su fecundidad y actualidad.

Debido quizás a la complejidad que todos estos estudios muestran respecto a la corporalidad y a su relación con otros aspectos de la cultura, se está desarrollando últimamente un programa paralelo centrado en el fenómeno de la percepción. La razón del interés creciente por la percepción puede tener una explicación simple: como insisten disciplinas como la fenomenología o la psicología de la percepción, lo propio del cuerpo es de “sentir”, de “percibir”. Se podría decir por consiguiente que la preeminencia de la corporalidad en la Amazonía reclama la primacía de la percepción, puesto que si pudiéramos definir el cuerpo en lo más esencial, a partir de la acción que le es propia, deberíamos concluir que ésta es pura y simplemente la acción de percibir. En todo caso, el interés por la percepción también se está dando a nivel general en la antropología (la obra de Tim Ingold [2000] constituye sin duda el mayor exponente) y, como en la Amazonía, esto puede explicarse por la importancia que el cuerpo ha tomado en la antropología de estos últimos decenios.

Este interés por la percepción *lato sensu* que ha aparecido entre los amazonistas en estos últimos años nos ofrece un gran abanico de enfoques. Por un lado, tenemos los trabajos recientes de Anne Christine Taylor (1993b, 1996, 2000), la tesis de Glenn H. Shepard (1999) o algunas de las contribuciones del volumen editado por Joanna Overing y Alan Passes (2000) que tratan más bien del sujeto perceptivo, sus sensaciones y sus afectos. Por otro lado, tenemos unas investigaciones más interesadas por las consecuencias de tomar en cuenta una perspectiva perceptiva al analizar los discursos

indígenas sobre el cosmos y las entidades que lo pueblan (Arhem 1993, 1996; Chau-meil 1989; Descola 1986, 1992, 1993a, 1996a, 1996b, 2001; Lima 1996; Rival 1993; Viveiros de Castro 1992, 1998). El animismo y el perspectivismo amazónico al que he hecho referencia anteriormente se encontrarían situados en el centro de este interés. Ahora bien, lo que une a todos estos trabajos (tan dispares en inspiraciones teóricas, áreas de estudio y objetivos intelectuales), su mínimo común denominador, es la voluntad de situar el sujeto perceptivo en el centro de la reflexión antropológica, como paso ineluctable para comprender las teorías locales de la persona, de lo social y del cosmos.

En base a este análisis del estado actual de la evolución de la antropología amazónica mi propuesta pretende realizar una síntesis de estas orientaciones. Esta síntesis consiste en tratar la corporalidad como punto focal de la percepción de perspectivas. Dicho de otro modo, si lo que parece heurístico para comprender las sociedades amazónicas pasa por las nociones de corporalidad y de percepción, lo que propongo es examinar las implicaciones de tratar el cuerpo como lugar de la percepción.² Para abordar este programa, la primera consideración a tener en cuenta es que, por los útiles analíticos que posee a su disposición, y hasta quizá por la misma naturaleza de su objeto de estudio, la antropología no puede hablar demasiado de la percepción en sí misma. Ella puede en cambio describir las teorías locales de la percepción y como éstas se inscriben en el cuerpo, analizar la afectividad derivada de estas teorías en las interacciones sociales y analizar la lógica de la variabilidad de todo esto expresada por las diferentes sociedades. También puede, en un segundo momento, examinar las implicaciones que estos discursos ejercen sobre los instrumentos teóricos habituales de la antropología, tradicionalmente alejada de estos temas. Porque si, como demuestra el mero interés que los antropólogos manifiestan por la percepción, existen diferencias culturales a nivel perceptivo o, dicho de otra manera, existen diferencias culturales antes de ser concebidas por la cognición, uno de los pilares sobre los que se ha constituido la antropología durante la segunda mitad del siglo pasado se tambalea, imponiendo una revisión de las nociones epistemológicas de base, como estructura, signos, sistema, espacio social o relación usadas a menudo como lenguaje ordinario por el antropólogo.³

2 Este programa de investigación que presento aquí de manera sintética ha sido desarrollado en algunos artículos (Surrallés 1992, 1998a, 1998b, 2000a, 2000b, 2000c, 2001) y, más exhaustivamente, en un libro (2003).

3 Esto es un tema que desborda el marco de este artículo, pero que he abordado en alguna medida en otro trabajo (Surrallés 2003).

2. Elementos de una teoría amerindia de la percepción

Un trabajo de campo de casi tres años en la Alta Amazonia, con un grupo indígena llamado Candoshi, me ha permitido llevar a la práctica estas ideas. Los Candoshi⁴ se encuentran establecidos sobre los afluentes del Pastaza, al norte de la Amazonía peruana. Con una población cercana a 2000 personas, este grupo indígena está estrechamente relacionado con los Shapra y culturalmente muy próximos al conjunto étnico jívaro.

La noción central de la teoría candoshi de la percepción es la noción de corazón, *magish* en lengua candoshi. Los candoshi afirman sin ambigüedad que ven con el corazón. Incluso en los sueños dicen ver con el corazón. *Magish* es también el punto de convergencia de los diferentes elementos que forman la persona y esto por una razón simple: el corazón no sólo precede la ontogénesis sino que impulsa el proceso de desarrollo tanto físico como social de ésta. En efecto, se cree que el principio vital pre-embriionario se encuentra en la sangre, bajo la forma de un coágulo sanguíneo. Después de ser introducido mediante el esperma en el útero de la mujer empezara progresivamente a desarrollarse. El primer órgano que se crea durante la embriogénesis es el corazón. De hecho es el corazón que gracias a sus latidos impulsará este proceso. Como la diferencia entre el desarrollo biológico y el social de la persona no se distinguen conceptualmente, el embrión se convertirá en una criatura y ésta evolucionará hasta convertirse en un adulto socialmente hecho teniendo siempre el corazón como núcleo impulsor. Así, los dos componentes más importantes de la persona, *vanotsi*, que se podría traducir por cuerpo pero que hace referencia a la sustancia que lo compone, y *vani*, concepto traducido por 'alma' por los misioneros pero que designa la intenciona-

4 Autodenominado *kandoazi* o *kandoaz* y conocido también por el término *murato*, este grupo ha sido objeto de dos publicaciones antropológicas antes de empezar mi propio trabajo de campo (Amadio 1985; Amadio/D'Emilio 1983). Como en otros grupos de la región, una rígida división sexual del trabajo preside las actividades de subsistencia, relativamente al margen de la economía nacional peruana. La caza y la pesca al arpón siguen constituyendo las actividades económicas masculinas por excelencia y la recolección y la horticultura las femeninas. La casa, normalmente construida a una cierta distancia de las casas vecinas, es el centro de operaciones para estas actividades y el eje de la vida social en general. Este relativo aislamiento está temperado, sin embargo, por unas redes interdomésticas que asocian de diez a veinte residencias, distribuidas sobre un espacio relativamente circunscrito, redes formadas a partir de la alianza de dos grupos de hermanos clasificatorios que se han casado entre sí como un medio de constituir lazos de solidaridad más allá de la consanguinidad. Estos grupos son dirigidos por un jefe que comparte en cierta medida el poder con otro jefe. Este poder bicéfalo es el reflejo de la composición dual de los grupos locales. Unos veinte de estos grupos existen actualmente, algunos de los cuales han disminuido el aislamiento residencial y se han concentrado en pequeños núcleos poblacionales fomentados por las misiones y la necesidad de acercarse a las escuelas que el Ministerio de Educación peruano dispone en la zona. Una tensión considerable, que a menudo se convierte en abierta hostilidad, preside a menudo la relación entre ellos. El chamanismo es asimismo regido por esta lógica de oposición entre grupos. De hecho la filosofía social candoshi se fundamenta como en otros grupos del conjunto jívaro sobre un ideología que considera que la sustracción de personas, substancias e identidades a otros grupos es la condición para la reproducción del grupo local (Descola 1993b, 1996b; Surrallés 2000b, 2003; Taylor 1994).

lidad que anima a la persona y da forma a su cuerpo, interaccionan a través del corazón.

En tanto que punto focal de la percepción, el corazón determina dos planos como cualquier otro punto focal de un sistema sensible (una cámara fotográfica o un ojo por ejemplo): el plano exterior en contacto con el mundo y el plano interior contenido en el cuerpo perceptivo. Las relaciones, culturalmente estabilizadas en los discursos, que se establecen entre el punto focal y estos diferentes planos las llamo *estados*. Tres son estas relaciones: la del punto focal con el plano interior (los estados de ánimo), la del punto focal con el plano exterior (el estado de cosas) y la relación entre las relaciones precedentes (el estado de hecho).

2.1 Los estados de ánimo

Los estímulos que el corazón recibe del exterior encuentran resonancia en su interior y es por esto que este órgano da cuenta de la vida interior subjetiva, tanto de las aptitudes intelectuales como de las facultades afectivas, ámbitos que en realidad no son distinguidos por los Candoshi. Los estados que estos estímulos suscitan en el foco de la sensibilidad los llamo los estados de ánimo.

En efecto los Candoshi consideran que sólo en el corazón se sitúan los diferentes estados y facultades que nosotros llamaríamos psíquicas, incluyendo además otros procesos de orden más somático. Este hecho fundamental de la etnopsicología candoshi se expresa en la gran cantidad de expresiones cuyo sujeto es el corazón, *magish*. Estas expresiones hacen referencia a todos los aspectos de la actividad interior de tal manera que una distinción se hace conceptualmente imposible. Bajo la rúbrica de lo que nosotros consideraríamos como actividades afectivas tenemos las siguientes expresiones como ejemplos (entre paréntesis la traducción literal): *magich kama* (corazón dulce) el sujeto no tiene ningún problema; *magich kisa* (corazón jubiloso) el sujeto tenía un problema pero ya se resolvió; *magich mantsatarich* (corazón feo) pena, preocupación por la muerte de un familiar, por ejemplo; *magich shabatamaama* (corazón curado) expresa el alivio después de la solución de un problema; *magich tsiyantamaama* (corazón furioso) expresa el estado colérico. Se pueden citar como ejemplos de estados psico-somáticos *magich tsipatara* (corazón que desaparece) para expresar un estado de desfallecimiento temporal o la muerte; *magich tit titi tit* onomatopeya de los latidos del corazón; *magich yáaramaama* (corazón reparado) para expresar el restablecimiento de una enfermedad; *magich yootarita* (corazón en falta) para hablar de la percepción de una patología. Las actividades intelectuales tienen también el corazón como lugar, como lo demuestran los siguientes ejemplos: *magich mamarpamaama* (corazón relampagueando) para decir que se equivoca o *magóanamaama* que quiere decir aprender o comprender. El corazón es el centro también de las cualidades de la personalidad: *magich kapogo* (corazón grande) para calificar a alguien determinado, capaz e inteligente; *magich pakshi* (corazón pequeño) antónimo de la anterior; *magich doni* (sin corazón), para describir el sujeto cuya conducta carece de sentido.

2.2 El estado de cosas

Los principios mas importantes que conforman la persona *vanotsi*, *vani* y el corazón *magish*, no son atributos exclusivos de la persona humana. Animales pero también vegetales, fenómenos meteorológicos, espíritus ... pueden poseer estos principios, hecho que demuestra que para los Candoshi no existe una definición que establezca un límite ontológico a la noción de persona. En todo caso, este límite no se corresponde con el de la definición de humanidad universal propia del pensamiento occidental, que incluye sólo a los miembros de la especie humana. En realidad, la diferencia de especies, o mejor dicho, la diferencia morfológica de cuerpos, no es el signo de una diferencia de esencia sino de una distinta intensidad intencional, es decir de una diferencia en la capacidad de percibir y de actuar. Las facultades afectivas y las disposiciones para la acción hacen que un cuerpo adquiera una determinada forma. Para los Candoshi esta diferencia se expresa por la fuerza de imponerse, por la preponderancia que muestra un ser: los signos corporales pueden ser la posesión de dentadura u otro órgano potencialmente agresivo como cuernos, uñas, lancetas, etc. La jerarquía de esta sociedad heteróclita de humanos y no humanos es encabezada por el jaguar. Entre los humanos, los grandes guerreros son los que mayor aptitud tienen. Estos seres preeminentes son los que poseen el corazón más grande, que les otorga capacidades superiores de interacción en el mundo moldeando un cuerpo acorde a estas facultades sensibles mayores. Si las resonancias del mundo sobre el corazón las he llamado “estados de ánimo”, todo esto que aparece en el contacto sensible entre el corazón y el mundo lo llamo “estado de las cosas”.

2.3 Los estados de hecho

El tamaño del corazón, o lo que es lo mismo, la potencia que posee para percibir y actuar, es determinante para dar cuenta del peso específico de una persona. Hay personas como la tortuga que tienen un corazón pequeño y por lo tanto un nivel bajo de intensidad de animación, en el sentido de dotado de alma. Al contrario, otros tipos de seres tienen un gran corazón que les hace mas valientes y determinados. Ahora bien, tal y como estamos exponiendo estos contenidos, podría parecer que toda especie tiene un tamaño y tipo de corazón predeterminado. En realidad esto no es exacto. La propia vida de una persona y, en particular, su determinación para implicarse en los asuntos que le conciernen, le cambian el corazón reforzándolo. La forma concreta en que esto pasa se puede describir a partir de los rituales más importantes realizados por los Candoshi: los *magómaama*. Para todos los ámbitos importantes existen estas prácticas rituales: para la curación de patologías, para favorecer la caza y la fertilidad de las rozas, para mejorar las relaciones conyugales y parentales en general, etc.

Con el fin de mostrar en que consisten estos ritos nos centraremos en el *magómaama* para la búsqueda de visiones *arutam*, considerado el mas importante y que describiremos muy sucintamente. Lo primero que podemos decir es que este ritual es compartido por todos los grupos jívaro. Existen variaciones entre ellos pero sólo en algunos aspectos formales. La versión candoshi afirma que son tres los momentos en

la vida de una persona para iniciar una búsqueda de visión *arutam*: al fin de la adolescencia para adquirir una primera visión; para recuperar el ánimo después de haber expuesto la vida en el contexto de las guerras y vendettas o después de un parto por ejemplo; siempre que hay que arriesgar la vida y en particular antes de enrolarse en una expedición guerrera o antes de parir. En cualquiera de estas situaciones los hombres y mujeres cadoshi emprenden una severa abstinencia alimentaria y sexual combinada con la toma de narcóticos, en un lugar apartado de los asentamientos familiares, siempre en un relativo aislamiento, aunque acompañados de un mentor. El objetivo es conseguir una visión donde un anciano, estereotipo de un gran guerrero o de una ama de casa ejemplar, aparezca ofreciendo un mensaje de longevidad al visionario. El primer signo de la inminencia de esta visión serán unas imágenes terroríficas que dejarán paso a la aparición, en general, de un animal. El tipo de animal y su significado dependerá de las capacidades que se le atribuyen en el ámbito requerido por el practicante: un jaguar si se busca una aptitud para la guerra, un ratón si se busca tener un parto fácil, etc. Frente a estas visiones el practicante no debe atemorizarse. Es así como de pronto aparecerá el espectro del anciano y le dirá que va a vivir mucho tiempo y que no se preocupe por las circunstancias a las que debe hacer frente en el futuro. El anciano le ofrecerá una bola de luz que el visionario ingerirá. Esta bola de luz se instalará en el corazón para dotarle de capacidades de percepción y acción renovadas. El practicante se reincorporará a la vida ordinaria y no contará nada de su experiencia. Sin embargo no podrá disimular una actitud más vivaz y una mayor disposición a responder con determinación a los desafíos para los cuales ha emprendido la búsqueda de la visión. Esta nueva aptitud en sí misma cambia el escenario de los hechos, cambia lo que llamo *los estados de hecho*, por que la noticia de su nueva disposición se extenderá rápidamente afectando a todo su entorno social. Por ejemplo, si de lo que se trata es de prepararse para un conflicto, la noticia atemorizará a sus enemigos, a la manera de especie de guerra psicológica, llegando incluso a disuadirlos de emprender una acción bélica. Hay que añadir que la estructura, secuencia y finalidad explícita del ritual de búsqueda de visión *arutam* es similar a todos los otros *magómaama* practicados para otros campos de actividad. Como indica la forma verbal que sirve para nombrarlos, y que puede ser traducida por algo así como el actuar del corazón (recordemos que la raíz *mag* designa el corazón), estos rituales pretenden adquirir una reopotenciación de las capacidades perceptivas atribuidas a este órgano para hacer frente a los desafíos de los hechos de la vida. Lo que tienen en común para llamarse de la misma manera es, en definitiva, que explotan todas las interacciones posibles con las entidades que forman el *estado de cosas* para que invadan y recombinen los *estados de ánimo* a través del corazón, con el fin de adquirir poder, o lo que es lo mismo, nuevas capacidades de acción y percepción que posibilitarán un nuevo *estado de hecho*. Dicho sucintamente: el ritual hace surgir del sentir las capacidades de actuar.

3. Algunas propuestas para la comparación

Las consideraciones teóricas que han introducido este artículo y la experiencia etnográfica particular con los Candoshi me permite proponer algunas hipótesis con carácter general, que podrían constituir la base de un trabajo de índole comparativo. Una primera idea es que debe existir en las teorías autóctonas de la persona un punto focal de la percepción, como mínimo. Este o estos puntos focales deben estar situados en el cuerpo o guardar una relación con la corporalidad, por el mero hecho de que lo propio del cuerpo es percibir. Se debería explorar, a continuación, si alguno de estos puntos en particular es concebido como el núcleo de la noción de persona al preceder al embrión en el proceso ontogenético. Por esta misma razón, se puede examinar si, por el hecho de ser considerado núcleo de la persona, este punto es el lugar de convergencia de los diferentes componentes, atributos o principios que, habitualmente se piensa en la antropología, conforman tal persona. En caso de que sean varios los lugares en la anatomía considerados focos de percepción, se debe analizar el rol de cada uno en este ámbito de análisis. En tanto que puntos focales de percepción, que determinan por consiguiente una interioridad donde resuena el entorno percibido (una interoceptividad sería un término más preciso), estos puntos deberían constituir el lugar de las actividades dichas subjetivas. La configuración de estas actividades nos orientará sobre las categorías etnopsicológicas y sus contenidos.

De manera complementaria, estos puntos perceptivos definen una exterioridad (una exeroceptividad) que, lejos de un espacio objetivo disociado del sujeto (como sería el caso para el sujeto intelectualivo), establece una continuidad total entre el sujeto y su entorno. La primacía de la percepción supone, en efecto, una disolución de la fractura entre el individuo y el mundo, con lo que esto significa para los análisis antropológicos de otros aspectos de la cosmología.

Derivada directamente de la proposición precedente, una teoría sobre el sentido de la acción ritual parece perfilarse, al menos en lo que concierne a los ritos que profesan adquirir capacidades de acción o, dicho de otra manera, poder. Estos tratarían de cambiar el o los puntos focales de la percepción, proporcionándoles nuevas capacidades perceptivas, a través de unas determinadas prácticas que actuarían sobre la interacción entre la interioridad y la exterioridad.

4. Sobre la noción de persona a modo de conclusión

Las consideraciones realizadas a lo largo de este texto así como las ideas expresadas en esta conclusión conciernen muy especialmente a los estudios sobre lo que en antropología se ha venido llamando la noción de persona, desde que Marcel Mauss en su celebre ensayo (Mauss 1960 [1938]) propusiera esta noción como un nuevo campo analítico en nuestra disciplina. No se trata sin embargo, el lector lo habrá comprendido, de la noción clásica de persona moral, para retomar el término de Mauss, representación colectiva del estatuto social del individuo, sino de una persona adherida al mundo, una persona que percibe y actúa. Como ya he dicho, esta implicación de la

persona sensible en el mundo supone que está sometida a estados cambiantes, reflejo de los estímulos que recibe de la realidad, al mismo tiempo que indisociablemente disuelta en el entorno. Esta persona que se deduce de mi propia experiencia etnográfica no es otra que la que ya vislumbraron autores como Maurice Leenhardt (1947) o el mismo Hallowell (1960) cuando, persuadidos por los discursos de los indígenas con los que trabajaban (que, dicho sea de paso, se encontraban en las antípodas unos de otros), alertaban que la idea de persona en otras culturas podía incluir otras entidades que la persona humana.

Desde entonces toda una corriente de pensamiento en antropología se ha dedicado a desintegrar, a desubstancializar y a restablecer la continuidad existente entre la persona y el entorno. Una de las últimas grandes tentativas hechas en este sentido es la realizada por Marilyn Strathern (1988), preguntándose sobre la pertinencia de la noción de persona en Melanesia. Para esta autora, la idea de persona en tanto que individuo, es decir, entidad indivisible, integrada y limitada por oposición a las otras, no es aplicable al concepto melanesio de persona. Para ella, la persona en Melanesia sería un conjunto de relaciones similares a las que componen la sociedad; la persona, como la sociedad, sería un núcleo que objetiva relaciones y las da a conocer. Si la idea de persona forjada por la modernidad es “individual”, la persona melanesia es “dividual”.

Ahora bien, queda un problema crucial a resolver: el de cómo abordamos desde la antropología una persona “dividual”. Como señala Nurit Bird-David (1999: 72), cuando se “individualiza” un ser humano, se toma conciencia de él en tanto que “él mismo”, como una entidad singular y aislada. En cambio, si se “dividualiza” un ser humano, no se puede sino que tomar conciencia de la relación que tiene conmigo: cómo me habla y me escucha, cómo le hablo y le escucho, etc. Dicho de otro modo, sólo se puede dar cuenta de un “dividuo” a través de la percepción de su presencia.

A falta de una entidad singular y aislada, lo que uno puede aprehender es, en realidad, la co-presencia de dos cuerpos perceptivos, de dos puntos de vista. En la Amazonía, quizá no exactamente de la misma manera que en Melanesia (ver a este respecto las consideraciones de Eduardo Viveiros de Castro [1998] sobre la idea de que para los amerindios, y en particular los amazónicos, el punto de vista crea el sujeto, demostrando este carácter eminentemente perceptivo de las ontologías americanas),⁵ la idea de individualidad no permite explicar la concepción local de la persona. Mi propósito, cuando propongo que hay que examinar el cuerpo y la persona en general como lugar de la percepción, no es sólo intentar comprender las ontologías indígenas en su diversidad, sino también resolver una paradoja epistemológica que surge a partir del momento en que la persona en tanto que individuo desaparece.

5 Para un estudio comparado entre Amazonía y Melanesia sobre cuestiones relativas a la concepción de persona ver el libro editado por Gregor, Thomas A./ Tuzin, Donald (2001).

Bibliografía

- Albert, Bruce (1985): *Temps de sang temps de cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. Tesis. París: Université de Paris-X.
- Amadio, Massimo (1985): "Los Murato: una síntesis histórica." En: *Amazonía peruana* (Lima), 6.12: 117-131.
- Amadio, Massimo/ D'Emilio, Lucia (1983): "La alianza entre los Candoshi Murato del Alto Amazonas." En: *Amazonía peruana* (Lima), 5.9: 23-36.
- Arhem, Kaj (1993): "Ecosofía Makuna." En: Correa, François (ed.): *La selva humanizada: Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/ Fondo FEN-Colombia/ Fondo Editorial CEREC, pp. 105-122.
- (1996): "The Cosmic Food Web. Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon." En: Descola, Philippe/ Pálsson, Gísli (eds.): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*; Londres/ Nueva York: Routledge, pp. 185-204.
- Bird-David, Nurit (1999): "Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology." En: *Current Anthropology* (Chicago), 40: 67-91.
- Carneiro da Cunha, Manuela (1978): *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. São Paulo: Hucitec.
- Chagnon, Napoleon (1988): "Life Histories, Blood Revenge and Warfare in a Tribal Population." En: *Science* (Washington. D.C.), 239: 985-992.
- Chaumeil, Jean Pierre (1989): "Du végétal à l'humain." En: *Annales de la Fondation Fyssen* (París), 4: 15-24.
- Crocker, Christopher (1977): "Les réflexions du soi." En: Lévi-Strauss, Claude (ed.): *L'identité*; París: Presses Universitaires de France, pp. 157-184.
- Descola, Philippe (1985): "De l'Indien naturalisé a l'Indien naturaliste: sociétés amazoniennes sous le regard de l'Occident." En: Cadoret, Anne-Marie (ed.): *Protection de la nature – histoire et idéologie: De la nature a l'environnement*; París: L'Harmattan, pp. 221-235.
- (1986): *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Maison des Sciences de l'Homme.
- (1992): "Societies of Nature and the Nature of Society." En: Kuper, Adam (ed.): *Conceptualizing Society*; Londres/ Nueva York: Routledge, pp. 107-126.
- (1993a): *Les lances du crépuscule: Relations jivaros, Haute-Amazonie*. París: Plon.
- (1993b): "Les affinités sélectives: Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro." En: *L'Homme* (París), 33.2-4: 171-190.
- (1996a): "Les cosmologies des Indiens d'Amazonie." En: *La recherche* (París), 292: 62-67.
- (1996b): "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice." En: Descola, Philippe/ Pálsson, Gísli (eds.): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*; Londres/ Nueva York: Routledge, pp. 82-102.
- (2001): *Leçon inaugurale, faite le jeudi 29 mars 2001, Collège de France, Chaire d'anthropologie de la nature. Coll. Leçon inaugurale/Collège de France*. París: Collège de France.
- Descola, Philippe/ Taylor, Anne Christine (1993): "Introduction." En: Descola, Philippe/ Taylor, Anne Christine (eds.): *La remontée de l'Amazone: Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*; París: L'Homme, pp. 126-128.
- Erikson, Philippe (1996): *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Lovaina/ París: Peeters.

- Goulard, Jean-Pierre (1998): *Le genre du corps*. Tesis. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Gow, Peter (1991): *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gregor, Thomas/ Tuzin, Donald (eds.) (2001): *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press.
- Hallowell, A. Irving (1960): "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View." En: Diamond, Stanley (ed.): *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*; Nueva York: Octagon Books, pp. 19-52.
- Hugh-Jones, Christine (1979): *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen (1979): *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim (2000): *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres/ Nueva York : Routledge.
- Karadimas, Dimitri (1997): *Le corps sauvage. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña de l'Amazonie colombienne*. Tesis. Paris: Université de Paris-X.
- Leenhardt, Maurice (1947): *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- Lima, Tania S. (1996): "O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi." En: *Mana – Estudos de Antropologia Social* (Rio de Janeiro), 2.2: 21-47.
- Mauss, Marcel (1960): "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne celle de 'moi' [1938]." En: Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 333-364.
- Meggers, Betty J. (1971): *Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Chicago: Aldine, Atherton.
- Overing, Joanna/ Passes, Alan (eds.) (2000): *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres/ Nueva York: Routledge.
- Pedersen, Morten A. (2001): "Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies." En: *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* (Londres), 7.3: 411-427.
- Rival, Laura (1993): "The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest." En: *Man (N.S.)* (Londres), 28: 635-652.
- Seeger, Anthony/ da Matta, Roberto/ Viveiros de Castro, Eduardo Batalha (1979): "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras." En: *Boletim do Museu Nacional* (Rio de Janeiro), 32: 2-49.
- Shepard, Glenn H. (1999): *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*. Tesis. Berkeley: University of California.
- Steward, Julian H. (1948): "Cultural Areas of the Tropical Forest." En: Steward, Julian H. (ed.): *Handbook of South American Indians*, vol. 3: *The Tropical Forest Tribes*, Washington D.C: Smithsonian Institution, pp. 883-899.
- Strathern, Marilyn (1988): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Surrallés, Alexandre (1992): "A propos de l'ethnographie des Candoshi et des Shapra." En: *Journal de la Société des Americanistes* (Paris), 78.2: 47-58.
- (1998a): "Peut-on étudier les émotions des autres?" En: *Sciences Humaines* (Paris), hors-

- série*, 23: 38-41.
- (1998b): “Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones.” En: *Antropologica [del Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú]* (Lima), 16: 291-304.
 - (2000a): “Passion, mort et maladie dans une culture amazonienne.” En: Jamard, Jean-Luc/ Terray, Émile/ Xanthakou, Margarita (eds.): *En substances: Systèmes, pratiques et symboliques - Textes pour Françoise Héritier*; Paris: Fayard, pp. 387-396.
 - (2000b): “La passion génératrice. Prédation, échange et redoublement du mariage candoshi.” En: *L’Homme* (Paris), 154-155: 123-144.
 - (2000c): “Il ‘parlare-collera’. Sul saluto cerimoniale Candoshi.” En: *Etnosistemi* (Roma), 7: 37-46.
 - (2001): “L’éclyptique de la morale. Le sujet et la représentation de l’espace chez les Candoshi de la Haute-Amazone.” En: *Annales de la Fondation Fyssen* (Paris), 15: 37-47.
 - (2003): *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique/ Maison des Sciences de l’Homme.
- Taylor, Anne Christine (1984): “L’américanisme tropical, une frontière fossile de l’ethnologie?” En: Rupp-Eisenreich, Britta (ed.): *Histoires de l’anthropologie*; Paris: Klincksieck, pp. XVI-XIX.
- (1985): “L’art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro.” En: *Journal de la Société des Americanistes* (Paris), 71: 159-173.
 - (1993a): “Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro.” En: *Man* (N.S.) (Londres), 28.4: 653-678.
 - (1993b): “Des fantômes stupéfiants: Langage et croyance dans la pensée achuar.” En: *L’Homme* (Paris), 33.2-4: 429-447.
 - (1994): “Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l’alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l’Equateur.” En: Héritier-Augé, Françoise/ Coupet-Rougier, Elisabeth (eds.): *Les complexités de l’alliance. Economie, politique et fondements symboliques*; Paris: Editions des Archives Contemporaines, 4: 73-105.
 - (1996): “The Soul’s Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human.” En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) (Londres), 2.2: 201-215.
 - (2000): “Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté.” En: *L’Homme* (Paris), 154-155: 309-334.
- Viertler, Renate (1979): “A noção de pessoa entre os Bororo.” En: *Boletim do Museo Nacional* (Rio de Janeiro), 32: 20-29.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. (1979): “A fabricação do corpo na sociedade xingüana.” En: *Boletim do Museo Nacional* (Rio de Janeiro), 32: 40-49.
- (1992): *From the Enemy’s Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
 - (1996): “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology.” En: *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto, Calif.), 25: 179-200.
 - (1998): “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.” En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) (Londres), 4: 469-488.