

PERSONALIDAD Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN EN UNA ONTOLOGÍA AMAZÓNICA*

Marco Antonio Gonçalves

Los pirahã presentan una forma particular de resaltar lo discreto, lo singular, en la construcción de su sistema social. A partir del caso pirahã (y de otras etnografías) proponemos una reflexión sobre la posibilidad de conceptualizar positivamente y productivamente estas singularidades como una modalidad capaz de producir un sentido posible de descripción de las formas sociales amazónicas.

The Pirahã have a particular manner of highlighting the discreet, the singular, in the construction of their social system. From the Pirahã case (and other ethnographies), we propose a reflective discussion on the possibility of conceptualizing positively and productively these singularities as a modality able to produce a possible sense of description of Amazonian social forms.

* Traducido del portugués por Luisa Elvira Belaunde.

La mayor parte de la reflexión antropológica contemporánea sobre los pueblos amazónicos, aunque haga resaltar cuestiones ligeramente distintas, se construye alrededor de la crítica a las etnografías anteriores que colocaban el énfasis sobre la “flexibilidad” y la “individualidad”. Este aspecto enfatizado, de “moldeabilidad”, de “flexibilidad”, referente, por consecuencia, al carácter individualizante de los amerindios, dio lugar a una descripción de la sociedad y la filosofía amerindia sustentada en representaciones sociales de la persona, del cuerpo, de la sustancia, de la muerte, del canibalismo; discusiones moldeadas a partir de la problemática de la identidad y de la alteridad. A pesar de este esfuerzo por constituir a la sociedad amerindia a partir de sus propios intereses, a partir de la positivación de temas y acercamientos que serían propiamente amerindios, la cuestión de la experiencia personal y de la flexibilidad continúa apareciendo insistentemente en muchas etnografías, lo que nos lleva a emprender la tarea de cómo concebir la personalización, lo discreto y lo singular, traducidos en términos de acontecimientos e historias particulares sobre eventos, que parecen estar enraizados en la forma como los amerindios conciben su mundo y lo vuelven comprensible. Un pensamiento que para construirse enfatiza el detalle, la especificidad, y lleva las marcas de la experiencia personal en la forma de manifestarse sobre las cosas y el mundo; en que lo discreto, las interpretaciones personales, vuelven a este mundo comprensible por medio de dicha forma de conceptualizarlo.

Las *Mitológicas* de Lévi-Strauss (1964-1970) dan el testimonio más grande de manifestación de esta forma de pensamiento amerindio. Los mitos son inteligibles no por la moral del relato, ni por su mensaje, sino por una descomposición en sus detalles, insignificantes acontecimientos personalizados que se presentan en el más absoluto grado de singularidad. Lévi-Strauss entendió inmediatamente que los mitos podían ser comprensibles solamente en este nivel de acontecimientos, y en esta multiplicidad de singularidades.

Muchos antropólogos que han estudiado las sociedades amazónicas, han llamado la atención, aunque con énfasis diferentes, sobre la importancia de la personalidad, o singularidad, en las sociedades y cosmologías amerindias.

Viveiros de Castro (1986) llamó nuestra atención sobre las personalidades araweté en un pasaje de su libro que él mismo describe como el “difícil comienzo”, en donde aborda la dificultad que tienen los araweté de iniciar la organización de una actividad. Cada persona impone su ritmo y su marca sobre la estructuración de la organización, generando un alto coeficiente de personalidad, como una orquesta sin maestro tentando tocar una sinfonía. Este “difícil comienzo” entre los araweté pone en evidencia un presupuesto igualitarismo, generando una “libertad del agente” en un mundo sin jerarquía. Por otro lado, acentúa el énfasis puesto sobre la singularización en un universo poblado de personalidades no traducibles, las unas en las otras (como debería presuponer el igualitarismo), generando una multiplicidad

de singularidades, cuyos acuerdos son negociaciones contextuales, al revés de relaciones sociales padronizadas.

Descola (2005:178) indica claramente la existencia de este problema sobre cómo los amerindios construyen una relación persona/persona: "... es posible mantener relaciones de persona a persona con estas entidades (plantas y animales) – de amistad, de hostilidad, de seducción, de alianza o de intercambio de servicios – que se diferencian profundamente de la relación denotativa y abstracta entre los grupos totémicos y las entidades naturales que les sirven de epónimos”.

Llamando la atención sobre el mismo problema, Peter Rivière (1984:102), describe la sociedad de las Guyanas como "... poco más que el agregado de relaciones individualmente negociadas”.

Al caracterizar al *itsotu* piaroa como una “pluralidad de semejanzas singulares” (“*plurality of singular similarities*”), Overing (1989;1996) redefine la propia concepción de “comunidad amerindia”, en la medida que, justamente, la multiplicidad de singularidades que la componen tiene un papel importante en la estructuración de la forma como son pensadas y puestas en práctica las relaciones sociales en el universo amazónico. Traduciendo para las sociedades amazónicas el concepto de “performativo” utilizado por Sahlins (1987:xi-xiii), Overing llega al concepto de “generativo”, el cual acentúa la importancia de lo que yo designo por “personalidad” en estas ontologías, ya que lo que crea las relaciones es el acto apropiado. En este sentido, las relaciones son construidas por la capacidad de escoger, deseos que son siempre negociados. Un modo característico de construir las relaciones sociales que Overing concibe como “autonomía personal”, es decir, una capacidad específica, siempre personalizada de producir cosas culturalmente aceptables. La expresión Piaroa *ta kwakomenae* muestra, según Overing, esta forma de construir lo individual agregando personalidad a la percepción de lo que es culturalmente aceptable. En otras palabras, cuando lo cultural es expresado por lo personal, por lo singular.

Sobre la importancia de la conceptualización de la experiencia personal en la formulación cultural, Carneiro da Cunha (1978:13) señala la fabulación de la escatología kraho como un espacio privilegiado para la creación, notando que «la escatología no es solamente el reflejo de la sociedad que la originó, sino que también es principalmente una reflexión sobre ella».

Kracke (1979) demuestra que para los kawhib, el liderazgo, el reclutamiento de los miembros en un grupo, la organización de las acciones que involucran la cooperación, la manutención de la armonía dentro del grupo, dependen de lo que él llama “relaciones emocionales y psicológicas”. Llevando aún más lejos la propuesta de construcción del mundo social kwahib, el autor demuestra a partir de una epistemología basada en las subjetividades personales que las narraciones oníricas son al mismo tiempo un campo de experiencia personal significativa y una fuente

de conocimiento (cf. Kracke, 1991:203; 1987:71). Los sueños, en su manifestación como narración, unen la experiencia personal y las informaciones culturales.

En *The last canibal* (*El último canibal*) Ellen Basso señala la importancia de la conceptualización de la experiencia personal en las historias de los kalapalo, que no se sustentan en el hecho de representar una nueva ideología ni un grupo de imágenes colectivamente aceptadas que animan la vida social, sino, por lo contrario, en el hecho de describir experiencias de personas que buscan caminos y exploran alternativas para sus vidas, y que, justamente, son interesantes para los kalapalo (1995:149).

Aun en los relatos que parecen hijos, como en los mitos y en los cantos, se observa un importante proceso de subjetivación personal, a menudo reflejado en la evocación en primera persona de la narración. Oakdale (2002:65-6) observa que, aunque los cantos para los kayabi son construidos con metáforas fijas, su sentido es captado solamente a partir del recurso interpretativo de quien está traduciendo, o de quien está enunciando el canto. En este sentido, los cantos dependen de una interpretación de las metáforas para ser comprendidos, y necesitan de referencias contextuales. El cantor narra su propia historia de vida, un viaje que hizo a Sao Paulo, y relata su experiencia con unos "blancos" a través de metáforas de un árbol y de dos oropéndolas. Lo mismo sucede con los cantos cashinahua, descritos por Lagrou (1998), en que la interpretación de las metáforas es clave para la manera cómo los cantos son aprendidos, demostrando que para ser entendidos dependen de una conceptualización personal. Urban (1989:40; 1996:49) observa que entre los xavante, la narración del mito en primera persona produce un casi estado de trance cuando el narrador pasa a experimentar el relato y a vivirlo de un modo acentuadamente personalizado.

Partiendo de esta constatación sobre la importancia de la conceptualización de lo personal para la forma cómo los amazónicos construyen su conocimiento, su percepción, y la manera cómo tienen acceso al mundo, mi intención es abordar como esta singularización revestida de interpretaciones personales, de agencias discretas, especificidades idiosincrasias, puede ser conceptualizada. En este sentido, a partir de la formulación pirahã, y de otros contextos etnográficos, intento concebir positivamente y productivamente lo personal, lo singular y lo discreto, como formas constitutivas de producir un sentido posible en lo que llamamos sociedad y cultura amerindia. Los pirahã presentan una forma peculiar de marcar lo discreto, lo singular, lo personal que permite percibir la importancia de esta forma de conceptualización en la construcción del sistema social. La experiencia personal es la forma privilegiada de tener acceso a lo que podría ser descrito como representaciones modelares de la sociedad o del cosmos. Al acentuar la importancia de lo personal, se puede decir que, para los pirahã, la sociedad, o la cultura, es concebida en las historias narradas, inmersas en la personalidad del narrador.

Este tipo de acercamiento conduce a una conceptualización de la sociedad, o la cultura, que se apoya más sobre lo personal, y su autonomía en la construcción del mundo, que sobre un paradigma saussuriano-durkheimiano, el cual concibe a la palabra (*parole*) como subordinada a la lengua (*langue*), el individuo a la sociedad, percibiendo lo personal solamente como *una* manifestación de lo que sería lo colectivo, lo representacional, la sociedad. La configuración etnográfica amazónica, y los pirahã en particular, permiten proponer una reflexión sobre el aspecto conceptual de lo personal y su rendimiento en la construcción de una percepción sobre el *socius*, es decir, sobre cómo la conceptualización de lo personal es importante para la producción de los significados.

La idea central aquí es, justamente, enfatizar el aspecto personal de la creación, un aspecto discreto de la individualización que es encontrado en muchos campos de la cultura pirahã: en la producción corporal que se inicia con el acto de la concepción, en que un evento único produce un nuevo cuerpo y un nombre singular remitido a esa persona; en los sueños que son elaboraciones de experiencias vividas compartidas socialmente por medio de su evocación narrativa; en el chamanismo, es decir, en cómo las personas producen la cosmología a partir de sus discursos y actos. El chamanismo pirahã (y tal vez el de otros pueblos amazónicos) parece ser una exageración de la experiencia personal, desafiando una interpretación más representacional y coherente de la sociedad por medio de categorías analíticas dicotómicas y estables. En este sentido, el chamanismo es una conceptualización personal al juntar, de una sola vez, el lenguaje, la estética, la ética, la política, las relaciones sociales accionadas desde un punto de vista singular, el del chamán. Ser chamán, en este contexto, sería algo vivido literalmente, personalizado. Los chamanes entran en contradicción entre sí sobre las modulaciones representacionales que el mundo puede asumir. Producen una antropología radicalmente personal, construida por individuos nativos. En este sentido, el detalle, la narración, las palabras proferidas, el contexto, pasan a ser pre-requisitos para tener un punto de vista sobre el mundo, que no tiene como objetivo la modelización de *una* sociedad o de *una* cultura, sino que se sustenta, sobre todo, en las experiencias individuales y los eventos únicos vividos por los narradores.

La experiencia por medio de la subjetivación de la personalización tiene por lugar privilegiado el esquema conceptual pirahã, puesto que dejando de representar (mediante el pensamiento y el acto), presentifica el Cosmos. La experiencia personal describe el Cosmos, vincula palabras y objetos, observaciones y su explicación, el pensamiento y el acto, creando y recreando un mundo que se presenta siempre inacabado, un eterno proceso de construcción. El Cosmos es, de esta manera, dependiente de alguien que lo viva, que lo experimente, para poder ganar el estatus de un discurso organizado.

Lo personal y lo social

Es necesario, por lo tanto, reconocer que pensar la experiencia personal, la personalidad o la individuación, siempre fue un desafío para la teoría antropológica. La construcción del concepto de representación produjo la propia idea de que lo personal y la individuación estaban estructuralmente ausentes de lo que sería la conceptualización de la sociedad o la cultura. Fue con Durkheim que vino a ser reconocida la irreductibilidad de lo “social” con respecto a lo psicológico, lo biológico y lo personal. En 1989 Durkheim (1989:4) afirmaba que: “es clarísimo que cualquier vida en común es imposible si es que no existen intereses superiores a los intereses individuales”.

Lo “social” pasó a ser considerado como un dominio que sobrepasa a los individuos y sus atributos psicológicos. El hecho que la representación fuese el producto de lo social sería la prueba de que la sociedad no es una colección de individuos, y que cualquier idea o práctica social no debe de ser explicada en términos de los deseos y los intereses personales. Buscando acentuar la irreductibilidad de lo social y la evasión de la experiencia personal, Durkheim elaboró una serie de dicotomías que marcan estructuralmente su pensamiento y la forma cómo debe ser interpretada una sociedad. Según Steven Lukes (1985), Durkheim construyó su obra justamente en reacción contra las tendencias individualistas, personalizantes de las sociedades modernas. Cabe anotar que el concepto de representación colectiva tiene una realidad autónoma, no se confunde con las características individuales que surgen de la experiencia personal. Según Durkheim, si un fenómeno tiene características distintivas *sui generis*, no puede ser explicado en términos de sus elementos constitutivos. El autor dice, “los hechos sociales *son sui-generis* en el sentido de que no pueden ser explicados en términos de hechos sobre individuos”. Esta es otra importante noción del pensamiento de Durkheim, la noción de “hecho social”. Estos deben ser estudiados “como cosas”, es decir, deben ser vistos como realidades externas al individuo e independientes del observador. La crítica de Caille (1998) es capital para entender la dimensión cultural de la definición de los hechos sociales como cosas, y las implicancias para la conceptualización de lo individual y de lo personal en la obra de Durkheim: “los hechos sociales no pueden más ser realmente considerados como cosas, ya que (...) la oposición entre cosas y personas sólo tiene sentido y alcance a los ojos de nuestro Derecho moderno, y que en los lugares donde éste no opera, es la mezcla de las dimensiones reales y personales que predomina”. Reconociendo que el individuo es una percepción de lo individual por el occidente, Marcel Mauss (2004), prefiere establecer que, aunque el individuo sea una entidad universal, es, por definición, constituido culturalmente. La noción de persona maussiana deriva de esta percepción sobre lo individual, o de una forma de sobrepasar lo individual en el sentido de que hasta lo individual es constituido culturalmente y socialmente. De esta manera, lo individual, o el individuo, en la aceptación maussiana, se opone a la persona, en el sentido de que el concepto de

persona parece ser una fórmula encontrada por Mauss para elevar lo individual a una categoría universal y, consecuentemente, a una formulación representacional. Esta percepción da sustento al individuo como una entidad que puede ser concebida culturalmente dando origen a la noción de persona, la cual es más una percepción del individuo a través de las diferentes culturas (*cross-culturally*) que una conceptualización sobre lo personal o la personalidad.

Vemos que el concepto clásico de sociedad (Strathern, 1996) se define como anti-individual en la forma como representa lo social. Según esta formulación, el individuo es algo a ser superado, sobrepasado, cuando se busca una representación modelo de los valores sociales. Parafraseando a Strathern en lo que se refiere a la conceptualización de la relación social y la sociabilidad (1996), lo individual puede ser considerado como uno de los *a priori* Kantianos, ya que su conceptualización es construida a partir del sesgo cultural occidental que asocia la idea de individual a la de individuo, derivando una percepción propia de lo personal en la construcción de los sistemas culturales. Dumont (1978) fue, sin duda, uno de los primeros en denunciar este sesgo occidental en la percepción de lo individual. Pero su conceptualización sobre la sociedad moderna contribuyó también para colocar en segundo plano a la preocupación sobre la conceptualización de lo personal. Para Dumont, el individualismo sería la expresión máxima de la distintividad, de la incesante creación de diferencias, concebible solamente en la sociedad moderna, puesto que se sustenta, justamente, en la idea, también moderna, de que existe un substrato común de no-distintividad, es decir, una ideología igualitaria que produce un sentido de compartir la misma esencia, aunque las apariencias sean por necesidad y por definición transformables. Esta percepción de la ideología moderna del individualismo fue construida casi como en negativo de la jerarquía de las castas en la India, transformándose en una hipérbola de lo que sería la sociedad tradicional, el holismo, o lo que muchas veces fue comprendido como un mundo sin espacio para la conceptualización de lo personal y lo discreto, o en que lo singular y la experiencia personal eran solamente considerados como hechos de la “palabra” y no de la “lengua”, es decir, eran solamente acontecimientos y no estructuras. Dumont (1978), siguiendo los pasos de Mauss (2004), trata lo individual, o la individualización, como una entidad universal restringida a las concepciones culturales, y por consecuencia, el individualismo sería la conceptualización cultural de lo personal en occidente. Circunscrito a la conceptualización cultural de lo que sería lo personal, su reflexión se sitúa más en el plano de las categorías del espíritu humano, suprimiendo, o reduciendo, lo personal y el proceso de singularización a un papel secundario en la significación social.

Hasta hoy, en la conceptualización sociológica contemporánea se percibe el *a priori* del individuo moderno rondando estas reflexiones. El concepto de “teoría de la estructuración” (*theory of structuration*) de Giddens (1979), o de “*habitus*” formulado por Bourdieu (1977:78), refleja la importancia de la conceptualización de lo personal

en la cultura, la sociedad o en una estructura social. La propia búsqueda de una prueba de la existencia de la vida social más allá de los llamados “actos individuales al azar” (*random individual acts*), buscando determinaciones de fuerzas sociales que estarían en primer plano de interés, revela de por sí sólo el lugar de lo personal en estos esquemas conceptuales. Aunque se reconozca la agencia humana (*human agency*) interactuando y transformando la estructura social, como lo hacen Giddens (1979) y Bourdieu (1977), los actos y la experiencia personal son pensados a partir del sesgo de la cultura propia y del individualismo moderno, reflejados como “actos al azar” (*random acts*) o como “agentes individuales” (*individual agents*) reproduciendo la estructura, o hasta transformándola. Los actos y los pensamientos surgidos de la experiencia personal estarían siempre orientados para la formación de “valores sociales”. Las acciones del día a día reforzarían y reproducirían las expectativas de lo que los sociólogos designan como fuerzas sociales o estructurales sociales.

Por lo tanto, vemos en esta rápida digresión sobre algunos pasajes de la teoría social, que lo personal tomado como sinónimo del individuo fue de cierto modo tratado con negligencia, y no tuvo un rendimiento conceptual positivo en la formulación de las teorías, ya que la orientación de la teoría sociológica buscaba mucho más la idea de colectividad como un sinónimo de sociedad, construida como tribus, castas, grupos corporados, que excluían la experiencia personal o la subsumían como una determinación socio-cultural (Rapport & Overing, 2000). La crítica a los conceptos de sociedad (Strathern, 1996) y de representación (Rabinow, 1999; Rapport, 1994) produce, a su vez, la crítica a la idea del individuo como una entidad discreta (aquí, en el doble sentido de la palabra, como discreción y como comedita con respecto a las reglas sociales). De esta manera, se iluminan otras áreas sensibles de significación, así como lo personal, lo singular, las emociones, y las subjetividades derivadas (Rapport, 1994). En este contexto, la experiencia personal puede dar sustento a un discurso posible sobre la cultura y la sociedad. Se puede concebir a la personalidad como una construcción de la subjetivación singular de experiencias, de momentos que no se repiten. La interacción y el pensamiento sobre lo social se realizan por y mediante la forma de subjetivar esta personalidad.

El contexto etnográfico

Los pirahã son 250 personas de lengua Mura, que habitan varias aldeas dispersas en las márgenes de los ríos Maici y Marmelos, en la Amazonía meridional brasilera.

Esta caracterización etnográfica enfocará solamente lo que considero crucial para pensar la productividad del pensamiento sobre lo personal (cf. Gonçalves 1993; 2001), como la singularidad corporal asociada a la concepción del feto, los nombres propios, las transformaciones del cuerpo y la emergencia de seres singulares en el cosmos, como los *abaisi*, los *kaoiiboge* y *toipe*, los sueños, el chamanismo y las narrativas del chamán, las relaciones de depredación y contra-depredación de los animales.

vegetales y humanos. Aunque aparentemente dispares, estos temas aparecen interrelacionados, demostrando la importancia del acontecimiento, del evento y de la experiencia en la cosmología pirahã.

Comencemos con la idea de la singularidad corporal asociada a la concepción del feto. El simbolismo del cuerpo entre los pirahã sigue de cerca la conceptualización encontrada en muchas sociedades amerindias: el cuerpo es pensado como un “envoltorio”, lo que envuelve principios vitales, en el caso pirahã, la sangre y el semen. El significado de la palabra *ibiisi* (“*bulto de sangre*”) parece asociar la sangre a una determinada forma corporal. Aunque los animales tengan sangre (*bi*), no son clasificados como *ibiisi*. Los *Ibiisi* son seres que tienen una forma corporal específica (referida como completa o perfecta).

El acto de concepción del feto, lo que posibilita la generación de un nuevo *ibiisi*, está disociado de la relación sexual. Cuando una mujer percibe que está embarazada, y la señal más evidente es la interrupción de la menstruación, busca, junto con su esposo o parientes próximos, recapitular los episodios recientes que podrían haber ocasionado la concepción. El momento de la concepción es descrito como un “susto”; una expresión *maiaga* (miedo) corresponde a la situación en que la mujer se sorprende de algo, provocando de esta manera la concepción. Los “sustos” son suscitados por situaciones bastante diversas: sea un pez que salta del agua durante un viaje en canoa, sea una fruta que cae de un árbol, a veces un animal que corre súbitamente en su dirección, una picadura de hormiga *marimondo*, un alimento caliente que quema la mano, una rama de árbol que se viene abajo, un tiro de escopeta, un plato que se quiebra al caer. Después de la concepción, de la instauración de la posibilidad de surgimiento de un nuevo *ibiisi* en el mundo, se inicia el proceso de fabricación del cuerpo, en el que las relaciones sexuales colaborarán para su producción.

Todos los *ibiisi* tuvieron su momento inicial, lo que posibilitó su existencia, lo que “asustó” a una mujer haciéndola concebir. De esta forma, cualquier persona sabe lo que permitió la constitución de su cuerpo y puede describir el evento y la cosa que lo produjo. Este evento inicial es asociado a un nombre que la persona llevará y que describirá lo que desencadenó su concepción: *Iahau* (bufeo) es el producto del “susto” que un bufeo le dio a su madre; *Toiapa* (*sucuriju* –serpiente) es el nombre de una muchacha cuya madre tuvo miedo de una *sucuriju*; *Pa'ai* (*jatuarana*) es el nombre de un cuerpo resultante de una relación *maiaga* (susto) que una mujer estableció con un pez *jatuarana*. Los nombres *ibiisi* (*kasi ibiisi* – “nombre de cuerpo”) demarcan el momento de la concepción de un cuerpo; nombres que las personas cargan por toda la vida, hasta la extinción de sus cuerpos.

Por ser el producto de una singularidad, de un evento único que involucró no una especie animal o vegetal, sino individuos específicos de una especie, en una situación propia vivida por una mujer, los *ibiisi* son seres particulares dotados de

una singularidad característica inscrita en sus cuerpos. El concepto *ibiisi* no simplifica ni homogeneiza una clase de elementos (cuerpos) que se asemejan; apunta más hacia las diferencias que hacia las semejanzas. Cada *ibiisi* es un ser particular, producto y resultado de un acontecimiento, siempre diferente. Una forma de pensamiento de un “totemismo individual” que combina un individuo animal o vegetal con una persona (cf. Lévi-Strauss 1975:26).

Cada persona puede ser considerada como un ícono de una relación específica. Además del hecho que el feto marca una relación específica por medio de su fabricación realizada por su progenitores, el feto también es el producto directo, un ícono, de la relación de una mujer con los elementos que producen el susto, en el sentido que el evento como particularidad funda la posibilidad del cuerpo.

Es en este sentido que se explica el horror a los gemelos, pues el hecho que un mismo acontecimiento resulte en cuerpos idénticos implicaría nombres idénticos, aboliendo de esta manera cualquier posibilidad de diferenciación. Ser *ibiisi* es, antes que nada, ser producido por acaso, por un conjunto de diferencias, por situaciones que no se repetirán de la misma manera en el tiempo y en el espacio. Ser *ibiisi* es ser un accidente, un ser único que, por lo tanto, solo existe como singularidad.

No basta que haya un susto, un estado de miedo (*maiaagá: mai-enfermarse, aagá-tener*), para que una mujer conciba; también es necesaria una condición previa. La primera menstruación es la señal que una mujer ya puede concebir. Los pirahã dicen que la mujer solo produce *ibiisi* porque sale sangre de su vagina. Esta condición femenina indicada por el sangrado parece ser lo que asegura la producción y reproducción de los cuerpos. Es particularmente significativo el hecho que el momento más propicio al acto de la concepción, al accidente de la interacción de la mujer con el mundo, sea cuando está menstruando.

En la fabricación del cuerpo, la sangre de la mujer participa en la producción de otros elementos: la placenta (*apaohoe*) y el cordón umbilical (*pacu*). La placenta es concebida como el compañero del *ibiisi*, aquello que muere para que él pueda existir. Después del nacimiento del *ibiisi*, la placenta y el cordón umbilical son puestas a secar al sol; entonces, son enterradas en el mismo lugar en que el *ibiisi* nació. La placenta y el cordón umbilical se transforman en *kaoiiboge* y *toiipe*, es decir, tienen el mismo destino que los *ibiisi*, de los cuerpos. La placenta es concebida como un producto de la mujer, de su sangre, un exceso, que casi llegó a volverse un cuerpo, como enfatizan los pirahã. Por eso todos los *ibiisi* están irremediabilmente asociados a su placenta. El entierro de la placenta es el evento que marca el nacimiento del *ibiisi*, y que une una persona al lugar de entierro de su placenta, al mismo tiempo que produce otra singularidad en el *ibiisi*. La manera cómo los pirahã construyen la pregunta “¿dónde nacistes?” revela la importancia de la placenta y el modo como perciben: - “*higoo apaohoe hoikaiipa*” (“¿A dónde fue enterrada su placenta?”).

Con respecto a los nombres del cuerpo, tenemos una aún mayor singularización, cuando un nombre es atribuido a una parte específica del cuerpo, al pene y a la vagina. Los cónyuges llevan a cabo esta particularización, atribuyendo un nombre para el sexo de su pareja. De esta manera, antes del matrimonio tienen solamente nombres de cuerpo, después del matrimonio, también tienen nombres de sexo: nombres de vulva y nombres de pene. Estos nombres se modifican con cada nuevo matrimonio; singularizan no solamente al *ibiisi*, sino también a las relaciones que establece. Los nombres de sexo llevados por un *ibiisi*, cuentan la historia de sus relaciones sexuales, y consecuentemente, de sus matrimonios, de las diversas parejas que tuvo durante la vida.

Otra forma de marcar la singularidad del *ibiisi* es el modo como las prescripciones alimenticias son descritas. En vez de demarcar fronteras entre lo comestible y lo incomedible, entre clases de personas que pueden o no comer determinados alimentos, los pirahã relacionan individualmente cada persona a determinadas prescripciones, construidas a partir de la experiencia de comer animales y vegetales específicos.

Los pirahã admiten que son una colectividad de cuerpos (*ibiisi*) denominados *hiatsiíhi*, es decir, un tipo específico de cuerpo que habita el nivel intermedio del cosmos. En los demás niveles del cosmos existen otros cuerpos, *ibiisi*, con otras designaciones. A pesar de la singularización de los *ibiisi hiatsiíhi* como un tipo de cuerpo que habita el cosmos, los pirahã se conciben a sí mismos, los *hiatsiíhi*, como una suma y una mezcla de singularidades, resultantes de la mezcla de varios otros cuerpos (*ibiisi*) que viven en su nivel: los pueblos indígenas torá, tenharim, diario, kwahib, mura, y los “blancos”. Por consiguiente, si ser *hiatsiíhi* evoca la idea de semejanza, de hacer las cosas de un modo determinado, también evoca una mezcla de singularidades.

Pasemos ahora a la singularidad del *abaisi*, un ser que habita uno de los otros niveles del cosmos. Hay una vinculación entre los *ibiisi* y los *abaisi*: estos son producidos a partir de alguna interferencia en los cuerpos de los *ibiisi*. Cuando un *ibiisi* sufre un daño, algo que altera su forma corporal, surge un *abaisi*; un ser que guardará para siempre las características corporales alteradas de ese cuerpo. Esta alteración de la forma corporal del *ibiisi* que genera el *abaisi* puede ser descrita como un proceso de transformación entendida como una transgresión, un desorden, y al mismo tiempo, una creación. El *abaisi* es, por lo tanto, el resultado de una alteración accidental en la forma del *ibiisi*, del cuerpo. En este sentido, los *abaisi* resultan de una transformación del cuerpo, y corresponden a una alteración física producida por un acontecimiento que les dio origen. Todas las veces que unas personas se encuentran con un *abaisi*, indagan: “*hi goo kaisigiai hi*” (“¿Cuál es su nombre?”). Quieren saber el nombre para identificar su origen y el evento responsable por su producción. Por ejemplo, el *abaisi Iabuhu* tiene el pie corto; *Ooge* tiene la mano grande. La mayoría

de los nombres de *abaisi* describen sus defectos físicos. La misma lógica del acontecimiento es necesaria para la concepción de los seres *ibiisi* y *abaisi*.

Los *abaisi* encarnan, al mismo tiempo, la fórmula de la extrema singularidad y de la multiplicidad, una fusión entre el individuo y la clase. Todos los individuos que pertenecen a una misma clase de *abaisi* son, por definición, iguales, tienen una misma marca que los particulariza. Todos los individuos de la clase *Pahaibiihi* son altos y tienen el cabello negro. Los *Tahoe* son altos y tienen el cabello rojo, y cada uno se presenta a partir de sus singularidades corporales. Además que los *abaisi* son descritos por sus marcas corporales y por el lugar que habitan en el cosmos, también son particularizados por el tipo de bebida y comida que consumen, por sus adornos corporales y por la canción que entonan.

La primera vez que una persona recibe un nombre de *abaisi* es también la señal de que está adquiriendo la posibilidad de no ser solamente un cuerpo (*ibiisi*). Con el nombre de *abaisi*, el *ibiisi* adquiere la capacidad, aún latente, de transformarse en *kaoaiboge* y *toipe*. Los nombres de *abaisi* son encontrados por los chamanes durante sus contactos con los *abaisi*, y posteriormente, son fijados por el cónyuge. Cada matrimonio produce nuevos nombres de *abaisi*.

Los seres *kaoaiboge* y *toipe* son transformaciones póstumas, destino de los *pirahã*. Los *pirahã* describen el proceso de transformación en *kaoaiboge* y *toipe* de la siguiente forma: cada nombre de *abaisi* llevado por un cuerpo (*ibiisi*) da origen a un *kaoaiboge* y un *toipe*. Los *ibiisi* adquieren muchos nombres de *abaisi* durante su existencia (a cada matrimonio, por ejemplo) y pueden transformarse en función a cada uno de esos nombres. De esta manera, un *ibiisi* se prolonga en múltiples *kaoaiboge* y *toipe*. Desde el momento en que un *ibiisi* tiene un nombre *abaisi*, los chamanes pasan a acompañar las transformaciones y las andanzas por el cosmos de sus *kaoaiboge* y *toipe*. Los *kaoaiboge* y *toipe*, en estado de latencia, se liberan en los momentos en que el *ibiisi* está en estado de no-consciencia, o sea, cuando está durmiendo o cuando está sujeto a una enfermedad grave.

Es el estado de sueño, en el estar dormido, y no en los sueños, que es responsable por la liberación de los *kaoaiboge* y *toipe*. Cuando las personas están durmiendo, sus *kaoaiboge* y *toipe* vagan por el nivel *pirahã* del cosmos, interactuando con los demás *kaoaiboge* y *toipe* de otros *ibiisi*. En estas ocasiones, están sujetos a sufrir acciones capaces de adelantar sus transformaciones, hasta llegar al último estado de transformación: asumir la forma de un jaguar inmortal.

Cuando el *ibiisi* muere, los *kaoaiboge* y *toipe*, que aún no se han transformado completamente, que no vivieron hasta el final sus propias vidas y que, por lo tanto, están todavía en latencia en el *ibiisi*, son liberados definitivamente, pasando a habitar no solamente el nivel cósmico de los *pirahã*, sino también el primer nivel subterráneo. A partir de ese instante, pasan a vivir sus propias transformaciones.

sus destinos, que serán acompañados por el chamán. Cuando el chamán viaja al nivel subterráneo, entra en contacto con estos seres, y muchos de ellos comparecen al nivel pirahã.

El proceso de transformación en *kaoaiboge* y *toipe* se da a partir de los nombres de *abaisi* que tiene una persona. De esta manera, las transformaciones se multiplican, volviendo aún más complejo este sistema de transformaciones que engloba la vida y la muerte del *ibiisi*. El modo como son conducidas las transformaciones de esos seres acentúa la importancia de la singularización del cuerpo (*ibiisi*), puesto que un *ibiisi* da origen a una multiplicidad de singularidades. Los *kaoaiboge* y *toipe* se ramifican y se transforman en otros tantos que marcan una vez más la historia singular de ese *ibiisi*. Las transformaciones de los seres *abaisi*, *kaoaiboge* y *toipe* producen la historia particular de un cuerpo, lo que lo originó, sus matrimonios, sus relaciones con animales y vegetales y con los demás seres del cosmos.

Mientras que es durante el estado de sueño que se da la liberación de los *kaoaiboge* y *toipe*, cuando estos pasan a construir sus historias singulares vinculadas al cuerpo que les dio origen, es durante los sueños que la persona puede tener una experiencia que sería como una síntesis de la conceptualización de lo personal. Los pirahã no acostumbran contar sus sueños a otras personas, aunque sean capaces de reproducirlos en detalle. Los sueños son, por lo tanto, experiencias personales. La narrativa onírica construida habla de un ser específico que vivió esa experiencia, y la pronominalización “yo”, como el agente de una experiencia, se impone en la forma narrativa. Los pirahã producen un relato en que la experiencia personal es central, un relato onírico personal que describe relaciones particulares con los seres *abaisi*, *kaoaiboge* y *toipe*, con los animales, con las demás personas, marcando un momento en el proceso de la existencia del soñador y de sus relaciones con los seres del mundo concebidos a partir de la experiencia onírica.

El experimento y la experimentación hacen parte de una epistemología pirahã que valoriza el evento, el acontecimiento, el estar (más que el ser) en el mundo. El experimento permite la creación de nuevas cosas: las personas experimentan construir casas diferentes, confeccionar nuevos collares, pescar de una determinada manera, comer alimentos que antes no consumían. Es necesario experimentar, producir una primera vez, para que sean instituidos una forma y un modo de hacer las cosas. El “experimento” permite la creación permanente y la invención del Cosmos a partir de puntos de vista particulares.

La forma cómo los pirahã engendran y construyen las relaciones con los animales y vegetales a partir de relaciones recíprocas de depredación y contra-depredación puede también ayudar a la conceptualización de lo personal, ya que las relaciones de los pirahã con estos seres no puede ser simplemente descrita como una relación entre humanos y los mundos animales y vegetales, sino que debe ser descrita como una relación entre personas y seres particulares que tuvieran una interacción específica. Es durante la sesión de chamanismo que esta interacción se

vuelve concreta. El chamanismo se da durante la época seca, sobre todo cuando los pirahã ocupan las playas que se forman a lo largo de los ríos Maici y Marmelos. Se lleva a cabo durante la noche, cuando uno de los chamanes entra en el bosque y “cambia de lugar” con los muertos, con los seres que habitan los demás niveles del cosmos y/o con las transformaciones de los animales puestos a muerte por los pirahã. El resultado de este “cambio de lugar” engendra una serie de acontecimientos que estructuran un discurso singular, referido al momento particular y único de su ejecución; un discurso que narra la historia de un episodio.

El chamanismo pirahã coloca poco énfasis en la curación y se ocupa más en describir, desde un punto de vista particular, encuentros específicos. El siguiente caso es un ejemplo. Un bambú tacuara fue arrancado para servir de punta de flecha y para hacer collares. Pasados algunos días, el tacuara transformado se apareció ante la sesión de chamanismo:

-“Algún pirahã me arrancó y me cortó. Yo vine detrás de él, ahora. Vengo a decir que no se meta conmigo; que no haga flecha, no haga collar. Yo voy a picar al que me cortó. – ¿Quién me trajo? ¿Quién me arrancó? Preguntaba la transformación del tacuara.

Lo mismo sucedió en otra sesión ritual, cuando una taricaya y un tapir se aparecieron transformados, queriendo vengarse de los que habían iniciado una acción contra ellos. Veamos:

- “Yo soy esa taricaya que Hiabi mató y comió; me convertí *kaoiiboge*: soy bajo y ando sobre dos pies. Cuidado conmigo porque soy fuerte, sé pelear. El tapir viene detrás de mí, ustedes la mataron también. Ahora es un *kaoiiboge*”.

Llegó el tapir *kaoiiboge* y dijo:

- “Mi nombre es Aiaitaube. Este es mi nombre. Basta de comerme, yo soy valiente, yo quiero pelear. El que me mate va a defecar igual a mí y, por eso, va a morir. Ahora quiero dormir.”

Es importante subrayar que el propio discurso producido durante la sesión de chamanismo pone en evidencia el encuentro de diferentes percepciones sobre el Cosmos y por eso es un momento de interacción creativa, por excelencia. De esta manera, el chamanismo es un espacio de creación y de fabulación que no es menos conceptual por ser individualizado. Las sesiones describen acontecimientos particulares, elaboraciones específicas de determinadas situaciones vividas por las personas y de sus acciones en el mundo, las cuales producen a los seres que se aparecen en las sesiones.

El chamán es el que “habla” y también el que “cuenta”. El verbo *áho* emplea para expresar la actuación del chamán tiene este doble sentido, el de hablar y el de

contar. El chamán es quien enuncia un discurso sobre la cosmología. Aunque sean discursos distintos que asumen diferentes percepciones. Mientras los seres del Cosmos están en el nivel pirahã durante la sesión de chamanismo, el chamán “cambia de lugar” con ellos y se pasea por “otras tierras”. En este contexto, el chamán presenta literalmente la percepción de los demás seres y es desde esta perspectiva, la de los *ibaisi*, de los *kaoaiboge*, de los *toipe*, de los animales, a partir de la cual el Cosmos es recreado durante la sesión de chamanismo. Destaco aquí, que la noción de perspectiva y de punto de vista (cf. Viveiros de Castro 1996; Lima 1996), más que la de perspectivismo, me parece ser fundamental para la forma cómo los pirahã conciben el mundo, ya que se trata de puntos de vista particulares, o mejor dicho, de puntos de vista literalmente incorporados.

Si bien el chamán pirahã es, de hecho, un traductor, en el sentido que totaliza los puntos de vista de los seres del mundo a partir de su propio punto de vista sobre el mundo, él vuelve explícitos los problemas de traducción en la forma cómo presenta al mundo. De esta manera, la traducción que el chamán hace es su propia conceptualización personal, basada en su experiencia. Una personalidad que implica volver esta traducción radicalmente singular (Cf. Carneiro da Cunha, 1998).

Después de la sesión, el chamán asume su propia percepción del Cosmos, la del *ibisi*, la del ser humano, y es cuando enuncia el discurso sobre lo que presencié en los otros niveles del Cosmos. Cuenta lo que vio en las otras tierras. Así es cómo se construye el conocimiento y son difundidas las informaciones. El discurso después de la sesión se construye a partir de comparaciones, de “parecer”, construyendo relaciones entre su nivel y los demás, entre los distintos seres que los habitan. El chamán cuenta lo que vio, narra su experiencia, describe lo que presencié, los paisajes y los seres. La descripción de los niveles nunca se completa, está siempre a espera de otras informaciones para detallar un punto o profundizar un aspecto. No hay descripciones listas sobre cada uno de los niveles. Al contrario, las descripciones varían conforme al narrador. El discurso del chamán después de la sesión no es sino la conceptualización de lo personal, engendra un punto de vista particular sobre el mundo. El “experimento” y la idea de “parecer” expresan una determinada forma de crear personalidad en la descripción de los niveles. El parecer opera por comparación entre las cosas y por esto depende de quien establece la comparación. El “parecer” pone en relación a todos los elementos presentes en el cosmos, evidenciando un modo singular en el que el pensamiento presenta un mundo en que todo se “parece”, a pesar de que nada es exactamente igual: la arena de la playa es gruesa y “parece” fariña de yuca; la arena de la playa es negra y “parece” café; las nubes “parecen” papel; el agua de encima es gruesa y “parece” miel.

Forma privilegiada de expresar las ideas, el “parecer” permite de esta manera una presentación discreta del Cosmos, en que las palabras como largo (*pi'i*), corto (*tsioihii*), estrecho o pequeño (*óhii /kóhii*), fino (*áabi*), grande (*ógi*), ancho (*ibigái*),

abundan destacando la multiplicidad de sus formas y la singularidad de sus personajes y de sus paisajes. De esta manera, los animales, la vegetación, y los seres de los demás niveles del cosmos, son distorsionados, reducidos, aumentados, prolongados, extendidos y transformados.

En suma, en esta acepción, la cosmología surge concebida a partir de puntos de vista particulares, los de los chamanes que producen significados basados en sus experiencias, creando valores nuevos e interpretaciones, sin excluir necesariamente las incoherencias y contradicciones de sus discursos. Considero que lo que llamamos cosmología solo puede ser comprendido a partir de esta conceptualización del mundo, en que lo personal y lo singular tienen un papel preponderante.

Concibiendo lo personal y la personalidad

Pienso que esta forma de comprender y presentar los valores, las nociones y los conceptos a partir de lo singular, concibiendo lo personal, sobrepasa el material pirahã y va al encuentro de otras formas amazónicas de construir y de pensar la experiencia, el acontecimiento, o el evento y la individuación.

Entre los piaroa, por ejemplo, cuando un chamán, llamado *ruwang*, construye relatos particulares, como el relato que explica la enfermedad de un hombre debido al contacto con la orina de una huangana cuando tomaba baño, acentúa la relevancia del punto de vista particular, de donde, a su vez, proviene su poder y su efecto (Overing, 1995). De igual manera, los piaroa afirman su intención de pensar a partir de lo personal y de lo singular cuando dicen que las cosas hechas por una persona son sus “pensamientos” (*a'kwa*), y que por esta razón las cosas funcionan: una olla puede cocinar, una arma puede matar y hasta un niño es un “pensamiento” de sus padres (Overing, 1996). De esta manera, es en el cotidiano, por medio de estos “actos personales”, que se produce un sentido para las cosas en la forma como son referidas a un acto particular que involucra un creador y una creación propia, es decir, un momento constitutivo de su personalización.

La recurrencia de la evocación de las “estructuras performativas” de Sahlins (1987) para el paisaje amazónico, llama la atención, una vez más, dada la importancia de los actos que crean relaciones, en el sentido de que los actos (depredación o producción) hacen que surjan sujetos, personalizados, singularizados por los propios actos que les dieron origen. Las cosas y los seres son creados no simplemente por relaciones, sino por actos apropiados (Overing, 1996). Por eso, la importancia de lo cotidiano y de las relaciones íntimas, cargadas de personalidad, que son capaces de engendrar relaciones derivadas de actos que producen singularidades y personalidad, creando la vida social por medio de la experiencia. Por eso mismo, el parentesco amazónico puede ser percibido, literalmente, como un sistema de subjetividades (Gow, 1997), puesto que el parentesco es al mismo tiempo producto y productor de la historia.

Esta misma percepción, tal vez, pueda ser extendida para abarcar la concepción de los objetos en la Amazonía. Las personas impregnan las cosas de personalidad (“existencialidades”) en el momento mismo de su fabricación. Para los pirahã la palabra *kaisai* (*kai*-hacer, *sai*, nominalizador: *kaisai*=fabricador) es usada en el contexto de hacer un niño o hacer objetos. De este modo, *kaisai*, o fabricar, implica la idea de impregnar lo que es producido, una consustancialización que produce cuerpos y objetos. Y tal vez este sea el motivo por el cual los piroa dicen que los “pensamientos” también producen niños (Overing, 1996). De este modo, los objetos acumulan, vía su creador/poseedor, un quantum de personalidad, ya que están referidos a un sujeto que les dio “vida”, “existencia”, y tal vez sea por este motivo que son destruidos cuando muere su creador/poseedor. Dejan de tener existencia cuando no se refieren más a quien les prestó personalidad.

En Melanesia, las cosas son lo que “hace cuerpo la capacidad relacional de las personas” (Weiner 2001:4). Es decir, las cosas son parte de las personas pero pueden ser separadas de estas (*desechable*) cuando circulan hacia otras personas por medio del intercambio. Sin embargo, guardan su condición de ser parte de las personas que las poseían, lo que hace del acto del intercambio nada más que un movimiento de bienes que conecta a personas y hace relaciones. Es en este sentido que Wagner (1991:165) atribuye a los bienes fabricados/poseídos el valor de ser “relacionales e implicados en la congruencia que sostiene el rehacer de las formas humanas, los sentimientos y las relaciones”. Stathern resalta que para los melanesios lo importante es “la capacidad de las relaciones, no los atributos de las cosas” (Strathern 1988:79). La persona es constituida por un compuesto de relaciones, sobrepasa las fronteras del cuerpo constituido como una idea de unidad, y, de esta manera, las personas y los objetos serían la objetificación de las relaciones que una persona engendra. Por eso, la persona “al ser múltiple también es partible, una entidad que puede ser utilizada por partes en relación a otra” (Strathern 1988:185). La caracterización de la socialidad melanesia, fundada en una determinada concepción de lo que es una relación produce una persona partible, un “dividuo” relacional.

Al igual que la idea de lo “dividual” en Melanesia, la subjetivación de la personalidad en la Amazonía también resalta la esencia relacional del construir la socialidad. Sin embargo, en la Amazonía, la relación es el producto directo de la posibilidad de personalización, es decir, de impregnar algo (personas o objetos) de individualidad, de volverlos no solamente sujetos genéricos sino personas singulares subjetivadas, lo que sería la garantía y la posibilidad de una relación.

Si la máxima amazónica es convertir a los muertos en “otros” (Carneiros da Cunha, 1978), esta transformación expresa la importancia de la des-subjetivación de una personalidad. La forma de canibalismo funerario analizado por Conklin (2001) entre los wari, la idea de comer por compasión, acentúa el carácter personalizado de ese ser muerto, enfatizando que no se está comiendo a un cuerpo humano genérico

sino a un ser singular, que el acto de ingestión retira su subjetividad personalizada, una forma de “des-existencialización”. El proceso de “des-existencialización” engendra el proceso de olvido basado en la destrucción de su subjetividad personal en el mundo. Destruída su personalidad, retirada su subjetividad, este muerto deja de ser recordado pues su memoria personificaría en todo momento esa singularidad. Este proceso de «des-existencializar» una singularidad subjetiva, puede ser percibido, por ejemplo, en las expresiones de un informante de Conklin que asocian el entierro a la tristeza. El entierro, en oposición al canibalismo funerario, sería el ícono siempre presente del muerto, lo que le permitiría ser recordado, mientras la destrucción del cuerpo por el consumo es lo que permite el olvido (Conklin 1995:88).

Taylor (1993:654-55) señala la paradoja entre el acordarse y el olvidarse del muerto en la Amazonía, y su vinculación con procesos de personalización: al mismo tiempo que el muerto permanece personalizado, el muerto es “des-recordado” (*disremembering*) por los vivos que eliminan su nombre, su imagen y su historia. El muerto debe dejar de ser familiar para ocupar otro lugar, el de pareja social.

La noción de olvido es central para que el muerto pueda ser recordado como un ser social y no como una persona singular viviente. Lo que parece ser crucial en la argumentación de Taylor es que tanto el olvido como el recuerdo señalan una concepción de la personalidad debido a que, al ser olvidado, el muerto no es puesto en una categoría anónima de “miembros de clan”, por ejemplo, y su recuerdo no produce un “héroe histórico” ni un *exempla*. La personalización está presente en ambas formas de proceder, pero solamente el proceso de des-recordar, u olvidar, des-existencializa una imagen y, por lo tanto, una presentificación de su personalidad, por medio de su nombre, de su experiencia personal, de su historia. En este nuevo registro, el muerto puede transformarse, pasa a ser otro, aunque no menos personalizado, y actúa en otro registro de relaciones.

El problema del olvido del muerto para los pirahã me fue formulado con respecto a la ocasión de la muerte de tres personas de una familia, primero la madre, después el hijo pequeño y posteriormente el padre. Una cadena de muertes producidas por el no olvido. Después de la muerte de la madre, el pequeño no conseguía olvidarse de ella y murió de tristeza. Más tarde, su padre murió también porque no conseguía olvidarse de ambos, de su esposa y su hijo muertos. El recuerdo volvía presentes al muerto volviéndolo peligroso, atentando contra la vida de los que lo recordaban. Según esta acepción, el recuerdo de los muertos por los vivos es peligroso, como si anunciase su presencia entre los vivos y no permitiese que se transformasen en otras formas, en las cuales podrían mantener el contacto con los vivos con otro vínculo que los de *kaoniboge* y *toipe*, para transformaciones corporales y estados de ser distintos de los vivientes, aunque aún sean personalizados y referidos a tal cuerpo vivo que les dio origen.

La subjetivación en la Amazonía, construida conceptualmente a partir de las nociones de animismo (Descola, 2005) y de perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996),

recalca que los animales son concebidos como, o vueltos, sujetos, lo cual cualifica una posibilidad de relación con los humanos. En el caso pirahã, la personalidad es generada a partir de procesos que producen existencialidad, por medio de la experiencia, de las cosas y de los seres. En este sentido, no se trata solamente de una especie (animal o vegetal), de humanos o de objetos como sujetos genéricos, sino de procesos de creación y destrucción (transformación) que producen subjetividades personales (Descola 2005:78). En este sentido, no es el tapir en general el que produce maleficios, sino un tapir específico que hizo parte de un relato particular. De igual modo, una flecha o un arco están impregnados de existencialidad, en el sentido de que son el producto de una interferencia personal que les da un sentido propio, apartándolos de una noción de especie genérica, o sujeto genérico, atribuyéndoles un sentido de subjetividad personal relacionable. Un punto importante es que aunque lo ingerido debe de ser des-subjetivizado (Fausto,2002), la retirada de su aspecto subjetivo, de agente, enfatiza, por otro lado, un acto particular, la depredación, un encuentro específico que produjo una personalidad en la que una singularidad depredada adquiere existencialidad. En este sentido, la depredación no es un acto genérico contra los animales, sino un acto personal que singulariza a ese ser particular, el cual adquiere, a su vez, una fuerza reactiva. Cuando la ética alimentaria pirahã privilegia a los peces, en general, y a otros animales con poca sangre, está, de alguna manera, concibiendo genéricamente la virtualidad de la subjetivación de esos seres y de su peligro. Pero, al mismo tiempo concibe el acto personal del depredador como lo que produce la construcción de la personalidad al instaurar regímenes de subjetivación, lo cual resulta, a su vez, en regímenes de relaciones construidos a partir de actos singulares derivados de la experiencia personal.

Parece que la relación entre sujeto-objeto no es evidente en este contexto, ya que la virtualidad conceptual, el *a priori*, es siempre una relación entre sujetos. En este sentido, se puede afirmar con Weiner (2001:78) que “las relaciones sujeto-objeto no agotan nuestras maneras de ser en el mundo”, y que este valor de ser en el mundo deriva de la experiencia y de la forma de subjetivación o conceptualización del mundo.

Retomemos ahora un problema propuesto por Thorstein Veblen (1914:58-59), retomado por Diggins (1977:129) cuando discute el animismo y el origen de la alineación. Veblen señala dos formas diferentes de construir la relación cuando se parte de dos concepciones distintas de formular la pregunta con respecto a las cosas (animales, vegetales, objetos), ya sea: “¿qué puedo hacer con él?” o “¿Qué puede hacer por sí mismo?”. Dos formas de construir una relación social: las cosas nada más que como efectos de una acción humana, o las cosas como sujetos de interacción con los humanos. La segunda alternativa, considerada por Veblen como la forma animística de construir la relación social, enfatiza el aspecto de relacionabilidad (*relatedness*) del animismo, resaltado por Bird-David (1999). En un universo poblado virtualmente por personas (humanos, animales y cosas), lo que existe es un mundo relacional que solamente puede entrar en operación a nivel de la experiencia. Si la

indistinción es generalizada, la distintividad, la singularidad, es garantizada por la experiencia que subjetiva una personalidad, apuntando no hacia la posibilidad de una relación social entre personas y cosas, sino hacia la calidad de esta relación social, calidad que es concebida a partir de una experiencia, la del ser en el mundo que personaliza y califica a los sujetos que interactúan en este mundo. En este sentido, si es que es la condición propiamente del sujeto extendida a todos los seres, la que sería *sui generis* o la *raison d'être* de los amazónicos, la cualidad de esta relación de sujeto accionada desde el punto de vista de la experiencia constituye singularidades subjetivadas, y, por lo tanto, relacionables. En suma, el proceso de “convertir en otro” (*othering*), hacer otro, es una des-subjetivación del sujeto (Kelly, 2001), así como una desubjetivación de una singularidad, de una personalidad.

Taylor (1995:206) nos advierte, a partir del material jíbaro, que la cuestión de la personalidad estaría anclada en el sentido de una singularidad de la forma. Esto no significa que los shuar “se vivencian a sí mismos como una singularidad genérica”. Si la singularidad es reconocida en la forma corporal, esta singularidad no le da a los shuar una subjetividad, puesto que “la subjetividad, sin embargo, es principalmente un asunto de refracción: toma sus fuentes en el sentido que uno tiene de la percepción que los otros tienen de uno”. Llegamos aquí al problema central de cómo asociar personalidad y subjetividad. Para los pirahã, así como para muchos amazónicos, la cuestión se presenta a partir de lógicas complementarias. Aunque, por un lado, el universo adquiere sentido de la semejanza y, consecuentemente, de una subjetivación genérica vía una sustancia vital (*etoibii*) común a todos los elementos y los seres del cosmos; por otro lado, hay un acentuado esfuerzo de crear personalidad, especialización, por medio de las formas corporales distintas del mundo (siguiendo aquí el mismo principio del perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996), que tiene por mayor implicancia la idea que la diferencia está en el cuerpo. Sin embargo, los pirahã enfatizan que si existen seres y elementos homólogos o análogos (instituidos por la noción de “parecer” (*igiabisai*), no existen seres exactamente iguales. De esta manera, la semejanza no sería el equivalente de la indiferencia. Al contrario, lo semejante, o lo parecido, instituye a nivel infraestructural la singularización de los seres y los elementos del Cosmos, siguiendo la máxima de los pirahã según la cual “nada es igual pero todo se parece”. Un sistema clasificatorio orientado hacia la producción no solamente de diferencias sino también de singularidades, de personalidades. Las singularidades son productos directos de una relación (los cuerpos y sus creaciones, destrucciones y transformaciones) entre otras tantas singularidades. En este sentido, para instituir la personalidad es necesario un evento, una experiencia, una actuación en el mundo que implica insertar la creación y la destrucción de los seres y elementos en regímenes de subjetividad. Por lo tanto, la subjetividad para los pirahã solamente puede ser pensada por medio de sujetos incorporados, personalizados. Volverse sujeto no es solamente una forma en que el pensamiento procede a clasificar, sino una forma de producir una personalidad a partir de una experiencia. Por lo tanto, personalización produce subjetivación.

En este sentido, el proceso de personalización de la existencialización creando subjetivación, hace que los objetos, animales, enemigos, humanos y no-humanos, se vuelvan sujetos (tomados como personas, singulares) relacionables. Más que extender la humanidad hacia las fronteras de lo que sería considerado no-humano, los amazónicos estarían impregnando el mundo de subjetividades a partir de una lógica de la personalización, lo que Gow (1991:151) precisamente llamó de “la importancia de las relaciones personales y de la experiencia en una epistemología”. Por este motivo, en la Amazonía es prácticamente imposible definir conceptos puros e inequívocos desde un punto de vista abstracto, como la concepción del enemigo, animal, afín, pariente, sujeto, objeto, humano. Es siempre necesario recurrir a una forma de personalización, particularización para que estas entidades adquieran sentido por medio de la experiencia. De esta manera, es posible percibir que para los amazónicos, la cuestión de fondo que ocupa su pensamiento y que puebla su representación del mundo, es el modo como se impregna (y se retira) existencialidad a las cosas y a los seres, formas de construir o no relaciones, es decir, el modo como se convierten en cosas y personas singulares y ,por lo tanto, subjetivas por medio de un proceso de personalización que transforma a afines en parientes (Overing, 1975); a muertos en “otros” (Carneiro da Cunha 1978); a pájaros femeninos y pájaros masculinos en hombres y mujeres (Belaunde, 2001); a parientes en humanos (Gow, 1997); enemigos en familiares (Fausto, 2001); a animales y vegetales en sujetos (Descola, 1986); a objetos (con su agencia) en sujetos (Lagrou , 1998); a humanos en dioses (Viveiros de Castro, 1986). En este contexto, la relación y subjetivación significa generar procesos de personalización, de construir singularidades que dependen de la experiencia. Las relaciones sociales no prefiguran sino que son configuradas a partir de los procesos de existencialización de las cosas y de las personas al ser construidas las marcas de la personalidad en la Amazonía.

Bibliografia

Basso, Ellen

1995 *The Last Cannibal: a south american oral history*. Austin, University of Texas Press.

Belaunde, Luisa Elvira.

2001 *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-pai de la amazonía peruana*. Lima, CAAAP.

Bird-David, Nurit.

1999 "Animism" Revisited.. Personhood, enviromental and Relational epistemology. *Current Anthropology*, 40: 67-91.

Bourdieu, Pierre.

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press

Caillé, Alain.

1998 *Nem holismo, nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva*. RBCS,13 (38): 5-38.

Carneiro da Cunha, Manuela.

1978 *Os Mortos e os Outros*. São Paulo, Hucitec.

Carneiro da Cunha, Manuela.

1998 Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana* v.4 n.1.

Concklin, Beth.

1995 Thus are our bodies, thus was our custom: mortuary cannibalism in an amazonian society. *American Ethnologist*, vol 22(1): 75-101.

Conklin, Beth.

2001 *Consuming Grief. Compassionate cannibalism in an amazonian society*. Austin, University of Texas Press.

Descola, Philippe.

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris Edition de la Maison des Sciences de L'Homme.

Descola, Philippe.

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

Diggins, John P.

1977 Animism and the origin of alienation. The Anthropological perspective of Thorstein Veblen. *History and Theory* Vol 16(2): 113-136.

Dumont, Louis.

1978 *Homo Hierarchicus*. Paris, Gallimard.

Durkheim, Émile.

1898 L'individualisme et les intellectuels. *Revue Bleue*, 4e série, t. X, pp. 7-13.

Fausto, Carlos.

2001 *Inimigos Fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.

Fausto, Carlos.

2002 Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8 (2).

Giddens A.

1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley. University of California Press.

Gonçalves, Marco Antonio.

1993 *O significado do nome. Nomenclatura e cosmologia Mura-Pirahã*. Rio de Janeiro, Sette Letras.

Gonçalves, Marco Antonio.

2001 *O mundo incubado. Ação e criação e uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

Gow, Peter.

1991 *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.

Gow, Peter.

1997 O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana* 3 (2): 39-65.

Kelly, José Antonio L.

2001 Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana* 7(2).

Kracke, Waud.

1978 *Force and persuasion. Leadership in an amazonian society*. Chicago, The University of Chicago Press.

Kracke, Waud.

1991 Languages of dreaming: anthropological Approaches to the study of dreaming in other cultures. Gackenbach, J; Sheikh, A. (orgs), *Dream Images: a call to mental arms*. New York, Baywood Publishing Company, Inc.

Lagrou, Els.

1998 *Corpos, caminhos e duplos. Uma abordagem perspectivista da identidade e da alteridade entre os kaxinawa.* Tese de Doutorado- FFLCH, Universidade de São Paulo.

Levi-Strauss, Claude.

1964-1970 *Mythologiques (I,II,III,IV).* Paris, Plon.

Levi-Strauss, Claude.

1975 O Totemismo Hoje. Petropolis, Vozes. Lima, Tânia Stolze. O dois e o seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, 2 (2): 21-48.

Lukes, Steven.

1985 *Emile Durkheim: his life and work.* Stanford, Stanford University Press.

Mauss, Marcel.

2004 Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de eu. *Sociologia e Antropologia.* São Paulo. Cosac & Naif.

Oakdale, Suzanne

2002 Creating a continuity between self and other: first-person narration in an amazonian ritual context. *Ethos* 30(1/2):158-175.

Overing, Joanna.

1975 *The Piaroa. A People of the Orinico Basin.* Oxford, Clarendon Press.

Overing, Joanna.

1989 Personal Autonomy and the Domestication of Self in Piaroa Society. G. Jahoda e I. M. Lewis (eds.), *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development.* London: Croom Helm. pp. 169-192.

Overing, Joanna.

1995 The play of affixes and creation of knowledge among the Piaroa of Venezuela. (Draft copy, St. Andrews University).

Overing, Joanna.

1996 Under the sky of the domesticated: in the praise of everyday. Discurso inaugural de la Cátedra de Antropología Social en la Universidad de St Andrews.

Rabinow, Paul.

1999 Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia. *Antropologia da Razão.* Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

Rapport, Nigel.

1994 *The prose and passion: anthropology, literature and writing of E.M.Foster.* Manchester, Manchester University Press.

Rapport, Nigel; Overing, Joanna.

2000 *Social and Cultural anthropology. The key concepts.* London, Routledge. (Verbetes: Society, Individual)

Rivière, Peter.

1984 *Individual and society in Guiana.* Cambridge, Cambridge University Press.

Sahlins, Marshall.

1987 *Islands of History.* London: Tavistock.

Strathern, Marilyn.

1988 *The gender of the gift. Problems with woman and problems with society in Melanesia.* Berkeley, University of California Press.

Strathern, Marilyn.

1996 The concept of society is theoretically obsolete. Ingold, T. (Ed.), *Key debates in Anthropology*, London, Routledge.

Taylor, Anne-Christine.

1993 Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man*, n.s., 28(4):653-678.

Taylor, Anne-Christine.

1995 The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 2:201-215.

Urban, Greg.

1989 The 'I' of discourse in Shokleng. *Semiotics, self, and society*. B. Lee and G. Urban (eds.). pp. 27-51. Berlin, Mouton de Gruyter.

Urban, Greg.

1996 *Metaphysical Community: the interplay of the senses and intellect.* Austin, University of Texas Press.

Veblen, Thorstein.

1914 *The instinct of Workmanship.*

Viveiros de Castro, Eduardo.

1986 *Araweté: os deuses canibais.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ANPOCS.

Viveiros de Castro, Eduardo.

1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2):115-144.

Wagner, Roy.

1991 The fractal person. M. Godelier and M. Strathern (eds), *Big Men and Great Men*. Cambridge: cambridge university press.

Weiner, James.

2001 *Tree Leaf Talk. A Heideggerian Athropology*. Oxford: Berg.

ALMAS SENSUALES: MODOS INCORPÓREOS DE SENTIR Y CONOCER EN LA AMAZONÍA INDÍGENA*

Fernando Santos Granero

Los yanesha de la Amazonía peruana estarían de acuerdo con Aristóteles y Santo Tomás de Aquino en que el conocimiento sólo puede ser obtenido a través de la percepción sensorial. Sin embargo, estarían en desacuerdo sobre qué exactamente significa 'percepción sensorial'. En la tradición occidental los sentidos son considerados como el modo 'fisiológico' de percepción. Sólo podemos conocer, se dice, a través del cuerpo y sus sentidos: vista, oído, olfato, tacto y gusto. En contraste, los Yanesha consideran los sentidos corporales como medios imperfectos de conocimiento, incapaces de percibir la verdadera dimensión espiritual del mundo. Sólo uno de los componentes incorpóreos del ser, *yecamquëñ* o 'nuestra vitalidad', está dotado de las facultades sensoriales que permiten tener una percepción correcta y, con ello, la posibilidad de obtener un conocimiento 'verdadero'. Es por esta razón que, desde el punto de vista yanesha, las vitalidades son sensuales mientras que los cuerpos son en cierta medida insensibles. Este artículo explora los modos incorpóreos de percepción y conocimiento de los Yanesha, así como sus teorías de percepción y su jerarquía de los sentidos. El objetivo es abogar por una renovada antropología de los sentidos en los estudios amazónicos, así como proponer una revisión crítica de la noción de 'perspectivismo'.

Yanesha people of eastern Peru would agree with Aristotle and St. Thomas Aquinas in that knowledge can only be achieved through sense perception. They would, however, disagree on what exactly 'sense perception' means. In the Western tradition the senses are considered to be the 'physiological' modes of perception. We can only know, it is asserted, through the body and its senses: sight, hearing, smell, touch, and taste. In contrast, yanesha people view bodily senses as imperfect means of knowing, unable to grasp the true, spiritual dimension of the world. Only one of the non-corporeal components of the self, *yecamquëñ* or 'our vitality', is endowed with the sensory faculties that allow for a correct perception, and thus for the possibility of 'true' knowledge. It is for this reason that, from a yanesha point of view, vitalities are sensual, whereas bodies are considered to be somewhat insensible. This article explores yanesha non-corporeal modes of sensing and knowing, as well as their theories of perception and sensual hierarchies. My purpose is to advocate for a renewed anthropology of the senses in Amazonian studies, as well as to propose a critical revision of the notion of Amerindian perspectivism

* Originalmente publicado en el Volumen especial de *Tipiti* en homenaje a Joanna Overing (en prensa) Traducido del inglés por Luisa Elvira Belaunde.