



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
Volumen 13
Número 2
Mayo - Agosto 2018
Pp. 153 - 168

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

**Humanidades amerindias en transformación:
ontologías, dinamismo y contextos**
Presentación al monográfico
Humanidades amerindias en transformación

Montserrat Ventura i Oller

Departamento de Antropología Social y Cultural, Universitat Autònoma
de Barcelona

Recibido: 02.07.2018

Aceptado: 09.07.2018

DOI: 10.111156/aibr.130202

RESUMEN

El texto presenta un recorrido por dos de las grandes aproximaciones que han cruzado la historia de la antropología amerindianista en las últimas décadas. En primer lugar, considera el estudio de la noción de *humanidad* desde un enfoque etnográfico ontológico, en el que han dominado la estructura y la sincronía y ha sido acusado de un cierto apolitismo, esencialismo y ahistoricidad. En segundo lugar, considera el enfoque dinámico, donde han dominado la historia social, las relaciones interétnicas, los análisis sociológicos e histórico políticos, y la diacronía, en muchas ocasiones, dando lugar a dos agendas paralelas, todas ellas antropológicas. El texto plantea la pertinencia de ambas aproximaciones en la comprensión de los pueblos indígenas, y particularmente de nociones antropológicas como la de *humanidad*, cuyas transformaciones no serían inteligibles sin un enfoque a la vez ontológico, dinámico y contextual.

PALABRAS CLAVE

Humanidad, antropología amerindia, ontología, dinamismo.

AMERINDIAN HUMANITIES IN TRANSFORMATION: ONTOLOGIES, DYNAMISM AND CONTEXTS

ABSTRACT

The text presents a journey through two of the great approaches that have crossed the history of Amerindianist anthropology in the last decades. First, it considers the study of the notion of humanity from an ethnographic ontological approach — lead by the structure and the synchrony — questioned as a-politic, essentialist and a-historic. Secondly, it goes throughout the dynamic approach, influenced by social history, interethnic relations, sociological and historical-political analysis, and diachrony. On many occasions, giving rise to two parallel agendas, all of them anthropological. The text presents the pertinence of both approaches in the understanding of indigenous peoples and particularly of anthropological notions such as humanity, whose transformations would not be intelligible without an approach both ontological, dynamic and contextual.

KEY WORDS

Humanity, Amerindian anthropology, ontology, dynamism.

Agradecimientos

Agradezco al proyecto HumAnt (HAR2013-40445-P) financiado por el Mineco (2014-17), del que algunos autores de este monográfico y yo misma formamos parte, por su apoyo al grupo de investigación AHCISP de la UAB en el estudio comparado de las nociones de *humanidad*. Este monográfico surge a raíz de los debates que tuvieron lugar en diversas jornadas en el marco de aquel proyecto, así como en tres paneles: *Nociones Amerindias de Humanidad*, organizado en el marco del I Congreso AIBR, celebrado en Madrid (7-10 de julio de 2015), *Humanidades en transformación I: Tierras bajas americanas* y *Humanidades en transformación II: Andes y Mesoamérica*, organizados en el marco del II Congreso AIBR, celebrado en Barcelona (6-9 de septiembre de 2016). Agradezco a los organizadores y a su comité científico y editorial la oportunidad que nos han brindado de dar inicio a una colección monográfica con este tema.

Humanidad y ontologías

La reflexión en torno a la noción de *humanidad* se ha desarrollado con gran fuerza en los dos últimos decenios en la antropología amerindianista, estimulada sin duda por la antropología amazonista (Vilaça, 2011). En la Amazonía, este impulso fue posible por una proliferación de etnografías centradas en la construcción de la persona, que tuvo entre sus detonantes una constatación de Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979: 3): la originalidad de las sociedades indígenas brasileñas y amerindias en general residía en una elaboración particularmente rica de la noción de *persona*, con referencia especial a la corporalidad como idioma simbólico local. Una especie de contrapunto a la categoría maussiana de *persona* (Mauss, 1950). Poco después, a raíz de su etnografía sobre los *achuar* amazónicos (1986), Philippe Descola proponía entender las sociedades animistas desde el *continuum* que establecen entre humanos y no humanos, que comparten interioridad pero no fisicalidad. Posteriormente, expandió esta cuestión en su síntesis teórica de vocación universalista (2005): partiendo de las categorías universales de *fisicalidad* e *interioridad*, propuso cuatro grandes modos de identificación con sus respectivos modos de relación, que enmarcarán las futuras etnografías interesadas en este nuevo marco analítico: animismo, totemismo, analogismo y naturalismo. Ahora, la noción de *humanidad*, con sus continuidades (animismo) y discontinuidades (naturalismo), se ha situado en el centro de la reflexión. A este énfasis ha contribuido otra propuesta teórica también surgida de la etnografía amazonista y acuñada particularmente por los trabajos de Eduardo Viveiros

de Castro (1996 y 2005), el denominado *perspectivismo*. Se trata de un aspecto del pensamiento, común en muchos pueblos amerindios, según el cual el mundo está habitado por diferentes tipos de personas, humanas o no, que aprehenden la realidad según sus puntos de vista relativos, de manera que toda especie se constituye como persona humana desde su propia perspectiva. En el *perspectivismo*, como en el animismo, humanos y no humanos comparten una misma sustancia y la forma es el criterio crucial de diferenciación junto a algunos atributos y formas de relación. Desde la última década del siglo XX, las etnografías amazonistas escritas bajo esta mirada han crecido exponencialmente, y algo parecido ha ocurrido con etnografías amerindias de sociedades no amazónicas, como veremos más adelante.

Este enfoque, bajo la expresión de «giro ontológico» (Carrithers *et al.*, 2010), no ha sido exento de críticas (Bessire y Bond, 2014; Killick, 2014; Pazos, 2006), entre las que se encuentra de forma relevante el idealismo y la ahistoricidad. Autores también críticos, pero desde un conocimiento etnográfico del medio, como Turner (2009) o Ramos (2012), coinciden en estas debilidades, e insisten en la diversidad de formas de estar en el mundo de las poblaciones amerindias que las tesis generalistas dejan encriptada, sin por ello rechazar completamente el potencial heurístico de esta mirada. En términos similares se expresa Halbmayr (2012) en su introducción a un monográfico compuesto de textos amerindianistas, que, desde la ontología, proponen formas muy diversas de estar en el mundo, más allá del animismo y el *perspectivismo* estandarizado por sus autores fundacionales.

Uno de los argumentos más persistentes asociados con la crítica al idealismo de la corriente ontologista ha sido la de su apolitismo, su poca empatía para con las luchas políticas cotidianas de los pueblos indígenas que busca explicar (Bessire y Bond, 2014). En una exposición clarividente sobre las dos mayores vertientes de la antropología brasileña (la etnología clásica y la del contacto interétnico), Eduardo Viveiros de Castro (1999: 177-183) matizaba la lejanía de algunos combates proindigenistas de los intereses de los propios indígenas, a la vez que señalaba su paternalismo y una confusión corriente entre el estudio sociológico e histórico de la política indigenista y un verdadero compromiso crítico, del cual la antropología clásica no es ajena. Ciertamente, el advenimiento de la ontología como marco de referencia explicativo de las sociedades ha podido impregnar de mito y pensamiento la base empírica de la etnografía, pero no necesariamente la ha alejado de la sociedad ni de una misión crítica, congruente con la perspectiva ontológica (Kipnis, 2015). Según el mismo Descola, esta perspectiva consiguió «*trasladar el foco fuera del análisis*

interno de convenciones e instituciones sociales» hacia las «*interacciones de humanos con (y entre) animales, plantas, procesos físicos, artefactos, imágenes, y otras formas de seres*» (Descola, 2014: 268), probablemente más acorde con las preocupaciones mismas de las poblaciones locales así descritas, preocupaciones como las que describe en el presente monográfico Gemma Orobitg. La autora presenta una lectura original de las relaciones *pumé* de los llanos de Venezuela entre las distintas clases de seres, diferenciadas para hombres y mujeres. Orobitg explicita un lugar ontológico diferente entre estas categorías y sus respectivas formas de estar en el mundo, una suerte de perspectiva de género desde la perspectiva *pumé*, que se manifiesta por el alcance de su participación en el circuito de circulación de almas. Los seres con los que los *pumé* no intercambian almas son violentos y sanguinarios y, sin embargo, las mujeres sí pueden interactuar con algunos de ellos, estableciendo relaciones de parentesco y descendencia, sin perder por ello su condición humana. El texto de Orobitg pone de relieve el lugar de la sangre, este aspecto de la fisicalidad femenina que actúa de intersección entre las dos clases de seres en que está dividido el mundo *pumé*.

Eduardo Kohn (2015) defiende la corriente liderada por los autores amazonistas Descola y Viveiros de Castro (que él denomina «giro ontológico específico», en contraste con el «giro ontológico amplio», desarrollado por especialistas de otros campos de interés, como Gregory Bateson o Donna Haraway y Bruno Latour), y además de considerar sus aportes en el marco de una antropología radical y políticamente comprometida por las mismas razones arriba aducidas, insiste en la importancia de seguir pensando en las sociedades indígenas como fuente significativa de diversidad: analizar sus ontologías particulares en el marco de lógicas indiferenciadas de las occidentales sería para él un último acto de colonización (Kohn, 2015: 320).

En este sentido, al trasladar el marco analítico de las categorías y epistemologías de la antropología como disciplina occidental, a las categorías de referencia indígenas, podemos considerar este paradigma, como propusieron Latour (2009) y Varese (2011), como una teoría y una práctica descolonizadoras. Descola explica que «*los conflictos ecológico-políticos, cada vez más numerosos en el mundo, que oponen poblaciones locales a Estados o multinacionales, tienen la particularidad de revelar de forma nítida las divergencias de interpretación ontológica fundamentales respecto a de qué está hecho el mundo y qué le da valor*» (Descola e Ingold, 2014: 60), a lo que Tim Ingold añade que el problema radica en el «*allanamiento del mundo*» provocado por el poder y que da lugar a sociedades desiguales (2014: 61-62). Una buena muestra de este desarro-

llo son trabajos comprometidos como el de Surrallés y García Hierro (2004), que parten de las relaciones que las sociedades animistas establecen con su entorno para proponer otra forma de abordar los derechos de los pueblos indígenas sobre el territorio; una forma que incluya el derecho de estas sociedades a estar en él, siguiendo sus propias formas de relación. En esta línea, en el presente monográfico presentamos el trabajo de Mireia Campanera, quien propone una noción de *humanidad territorializada* a partir del análisis de la cosmología lacustre de las poblaciones *kukama-kukamiria* de la cuenca baja del río Marañón, en Perú. El texto desarrolla la idea de *humanidad compartida*, destacando cómo las relaciones de cuidado (crianza, vigilancia y protección) entre *kukama-kukamiria*, *Shapingo* —el dueño de los animales del bosque—, y la *Boa madre* del lago, configuran la territorialidad.

Cabe señalar aquí que el énfasis en el lugar del cuerpo y la persona antes aducido, junto a la mirada atenta a las formas de identificación y de relación, han inspirado el desarrollo de otros campos antropológicos, centrados en grandes temas de reflexión sobre el ser humano; campos que la riqueza etnográfica de las sociedades amerindias está haciendo particularmente fecundos, como la perspectiva afectivo-sensitiva, con trabajos pioneros como los de Alexandre Surrallés. Al interrogarse sobre por qué los *candoshi* de la Amazonía peruana «*piensan con el corazón*» (Surrallés, 2003), este autor propone superar una de las grandes dicotomías que la filosofía cartesiana había puesto en la tribuna del debate —como la oposición entre razón y emoción—, en pro de nuevas maneras de entender las subjetividades, o acercar el estudio de la percepción sensorial al análisis clásico de los términos de los colores (Surrallés, 2016). En esta línea, se han publicado algunos trabajos clásicos (Overing y Passes, 2000) o recientes (Gutiérrez Estévez y Surrallés, 2015), y también en esta línea se puede situar el texto que presentamos de M^a Luisa González Saavedra en el presente volumen: esta autora busca comprender la noción *shawi* de *humanidad* a partir del análisis del lugar que ocupa esta sociedad de la Amazonía peruana en el complejo étnico de la región, en sus relaciones con los grupos vecinos, su actitud ante la política, las ONG, la Iglesia o la población mestiza. La autora considera su ubicación como pueblo cristianizado, que le confiere la condición de docilidad, y la condición amazónica de *predación*, que adquiere precisamente al ser atacado en su estado de docilidad, y sitúa en este movimiento entre ambas condiciones a la humanidad *shawi*. Este lugar social y ontológico le conmina al padecimiento como forma de estar en el mundo, como estrategia de conservación, y de superación de la enfermedad que, en sí, es una deshumanización.

Dinamismo y acción social

Si el apolitismo parece una crítica desafortunada, queda pendiente una mirada atenta al idealismo y la ahistoricidad. Kohn (2015) desarrolla una genealogía en la historia de la antropología, de Durkheim y Boas a Geertz, como autores que explícita o implícitamente son precursores o deudores de un enfoque lingüístico: para ellos, la realidad es socialmente construida y las representaciones sociales son simbólicas, como el lenguaje. El exponente declarado de la tradición lingüística saussuriana sería Lévi-Strauss. El estructuralismo lévi-straussiano y particularmente su obra *La pensée sauvage* serían el preludio de la corriente ontologista, al mostrar que el pensamiento salvaje o concreto es conceptual, al igual que el occidental, y revela propiedades ontológicas del universo. Ciertamente, el *pensamiento salvaje*, no exclusivo de los pueblos indígenas, manifiesta la existencia de dos modos de estar en el mundo, pero por primera vez desaparece la jerarquía entre ellos, y creemos que en este sentido también prelude la mirada descolonizadora del denominado *giro ontológico*. Para Lévi-Strauss, el pensamiento «salvaje» es asimilable al científico: es lógico, aunque no domesticado, y es universal, es decir, es un patrimonio común a todas las sociedades y culturas; un pensamiento de base, el «mínimo común denominador» de todo pensamiento, destinado a introducir orden en el desorden porque, como es bien sabido, para él «*toda clasificación es siempre superior al caos*» (Lévi-Strauss, 1971 :33). Este pensamiento no es anterior, no es precursor del científico, sino paralelo: existen dos modos distintos de pensamiento científico, correspondientes a «*dos niveles estratégicos en los cuales la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico*». El pensamiento salvaje es para él la «ciencia de lo concreto», refiriéndose a las clases de objetos empíricamente observables, como las clases de plantas y animales.

El núcleo de las críticas a Lévi-Strauss no se cierne en la indudable coherencia interna de su teoría, sino en aspectos vinculados a su enfoque, y, del mismo modo que este autor prelude el giro ontológico, sus detractores aludían a argumentos hoy replicados por la oposición a dicho enfoque: Mary Douglas (1999: 232), en su crítica a *Les Mythologiques*, señala, como uno de los problemas derivados de su análisis estructural, la dificultad en relacionar las codificaciones de los alimentos con las relaciones sociales que las producen; Brian Morris (1976: 542-543) consideraba que ambos autores (Lévi-Strauss y Douglas) adolecían del mismo problema: la atribución a las culturas primitivas de una visión del mundo indiferenciada, un único campo de acción simbólica en contraste con las modernas, que operarían en muchos campos. El carácter idealista de aquel

autor sigue siendo una dificultad para algunos sectores de la antropología: dos décadas después, Maurice Bloch consideraba sobredimensionada la atención que Lévi-Strauss otorgaba al aspecto intelectual de la cultura, obliterando tanto la vertiente emotiva como la práctica (Bloch, 1996: 535). Recordemos que la conciliación del estudio de las lógicas sociales con el de la práctica social es uno de los retos de la antropología amerindianista contemporánea, latentes en el dossier que hoy presentamos. Pero, más adelante, Bloch nos devuelve a la discusión entre una antropología exploradora de lo universal y una defensora de lo particular, sintetizando esta dicotomía bajo la oposición —falaz a nuestro modo de ver— entre «*el estudio de la gente*» y el de «*los sistemas preexistentes a través de los cuales la gente ve el mundo y actúa en su seno*» (Bloch, 2014). Para Bloch, el primero no aludía a la historia sino a las ciencias de la vida, particularmente las cognitivas, con las que creía necesario refundir la antropología social (Bloch, 2012: 115,176). En respuesta a una consideración similar, Descola insiste en que la unidad de la especie humana no es una realidad por establecer, sino «*un postulado de partida cuya verificación detallada solo incumbe a las ciencias verdaderamente equipadas para alcanzar dicho objetivo*», mientras que el corazón del proyecto antropológico «*es comprender cómo una especie que implica tan poca variación en sus rasgos biofísicos, cognitivos y funcionales, ha sabido producir tal variación en los comportamientos, las instituciones y las maneras de relacionarse con los humanos y no-humanos existentes*» (Descola, 2006: 434), empresa que persigue con su *Par-delà nature et culture* (2005).

Ahora bien: uno de los debates fecundos que el estructuralismo ha suscitado, y ha marcado la forma de observar los pueblos amerindios, es su presunta incompatibilidad con la historia, introduciendo otro eje sobre el que establecer dos tipos de sociedad. Como señalábamos en otro lugar (Ventura, 2015), en un texto publicado en *Les Temps Modernes*, Lévi-Strauss (1998) recordaba cuán mal interpretada había sido su propuesta de considerar las sociedades indígenas como sociedades «*frías*», y suavizaba la posición irreconciliable entre historia y etnología señalando que él no postulaba «*una diferencia de naturaleza entre las sociedades*», no las situaba en categorías separadas, sino que se refería a «*las actitudes subjetivas que las sociedades adoptan en relación a la historia, a las maneras variables con que la conciben...*» (Lévi-Strauss, 1998: 67), algo que con el tiempo se ha denominado «*historicidad*», término acuñado para la antropología por Sahllins (1997). Como señala Stewart (2016: 85-86), la etnografía de la historicidad no plantea asunciones preliminares respecto a los elementos calificables como históricos —sean estos poemas, mitos, leyendas, danzas o rituales diversos—, todos ellos vehículos eventuales de

consciencia histórica. En el presente volumen, Rivera Andía analiza la historia de las luchas por la tierra de los indígenas de Cañaris, en la sierra peruana, y la pone en perspectiva con los rituales, entre otras actuaciones públicas de esta comunidad; no como vestigios del pasado, sino como escenarios culturales clave del presente. El ritual, desde advocación diversa según la población, positiva el estigma de pobreza que les atribuye la sociedad nacional al tener por objetivo la activación de la fertilidad del ganado y de la tierra. Seres de la tierra, animales y humanos, confluyen en este ritual como componentes de pleno derecho de un colectivo mucho más amplio que la comunidad humana, donde la dimensión procesual propuesta por Tim Ingold juega un rol fundamental.

Pero prosigamos el recorrido por las relaciones entre historia y antropología: Anne Christine Taylor (1988) expone que la historia que practican los antropólogos está lejos de la de los historiadores, lejos al menos de sus dos grandes corrientes: la que marca grandes transformaciones estructurales, de corte marxista, y la que busca la concatenación de los acontecimientos, la historia événementielle. Según esta autora, la historia que practica la antropología se distinguiría por la escala y los materiales que utiliza y por una perspectiva regresiva, genética y no causal. De entre los que buscan el orden en la cultura, destaca de nuevo el particularismo histórico boasiano, en el que cada sociedad tiene su destino, pero también el intento más universalista lévi-straussiano de buscar la lógica en un sistema autoexplicativo, rechazando la primacía que Occidente ha otorgado a la historia, en el sentido de la cronología, la linealidad y el proceso como base explicativa de la sociedad. El problema de esta perspectiva, y que una parte de la antropología más contemporánea ha tendido a superar, es que parte del supuesto de que estructura y proceso representan dos perspectivas antagónicas. Aunque, sin lugar a dudas, la obra lévi-straussiana convirtió el estudio del mito en un pilar de la comprensión de las sociedades amerindias, con escasa atención al dinamismo social, y contribuyó a la imagen estática de aquellas, cabe añadir que para Lévi-Strauss las estructuras también cambian y lo hacen siguiendo un orden sin que a esta lógica la llegue a denominar histórica (Ventura 1999, 2011a, 2011b y 2015).

Esta fisura da pie a la emergencia de la mirada dinámica en los estudios amerindios en el seno de los mismos enfoques ontologistas, en paralelo al descubrimiento de la historia de las sociedades tradicionalmente consideradas «sin historia» (Wolf, 1987). En efecto, desde finales de los años sesenta irrumpe la historia en el conocimiento de las sociedades amerindias: las desigualdades se observarán en el marco del contexto histórico en términos de raza, o de clase o de género, y sus intersecciones

(Stolcke, 2017); mientras, por otro lado, se generaliza el paradigma etnicitarario, coincidiendo con la explosión identitaria y la perspectiva situacionalista y dinamista (Barth, 1976), que mostraron a un vasto público la importancia de las fronteras y la fluidez de su contenido. Asimismo, se inaugura una mirada históricasocial que considera el devenir de los pueblos amerindios en los grandes complejos y redes sociales y en la situación sociopolítica global (Gow, 1991; Hill, 1996; Hill y Santos Granero, 2002; Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1986; Salomon, 1980 y 1997; Ventura, 2009; Whitehead, 2003; Wolf, 1987). Esta línea revierte la idea de inmutabilidad de los pueblos amerindios para destacar su capacidad de adaptación y de agencia, en un momento en que las propias sociedades empiezan a hablar por sí mismas, rompiendo (parcialmente) la ventriloquía colonial (Guerrero, 2010). Una muestra de esta reversión en el presente monográfico es el texto de Eugenia Carlos, analizando el *larphay* como una de las categorías del pensamiento *quechua*, que remite a la incorporación en humanos de la condición de no humanos o *no-runa*, es decir, animales, vegetales y objetos. Estas transmutaciones son posibles gracias a *chawpi*, la franja de indefinición entre sujeto y objeto. Mujeres embarazadas, niños, pobres —seres débiles por excelencia—, son propicios a ser *larphados*, y la antropóloga *quechua* de la comunidad de Chisikata (Cusco) deshila los nudos de una trama de significados que teje junto a otras nociones clave como las de *samay*, *llaksay* y *qhayqay*. La autora realiza su análisis en el marco de otra de las líneas fecundas de la antropología amerindia contemporánea, que desarrolla aspectos centrales de la ontología indígena a partir de un análisis detallado de las categorías de pensamiento pasadas y actuales, inspirada en referentes como B. Mannheim, T. Platt, F. Salomon y J.C. Godenzzi. La contemporaneidad de los ejemplos en forma de narrativas conversacionales cotidianas —desde la piedra de moler ají a la radio o el *laptop*— nos acerca a una noción de *humanidad* en permanente actualización. Su texto, además, siendo una autoetnografía indígena (Carlos y Ventura, 2015), añade una evidencia más a la mencionada capacidad del enfoque ontologista para comprender las sociedades indígenas desde una perspectiva descolonizadora.

Alexandre Coello y Josep Lluís Mateo (2015 y 2016) analizan la dificultad que han vivido la Historia y la Antropología como disciplinas para encajar en un único enfoque ambas miradas. Inspirados en trabajos pioneros de Verena Stolcke (1993 y 2017), William A. Christian Jr. (1997) o Jean y John Comaroff (1992), exponen la fecundidad de la antropología histórica como punto de arranque para la comprensión social. No se trata solo de hacer microhistoria de las sociedades que estudia la antropología, ni de interrogar el pasado como un dato etnográfico, sino de

plantear, desde la antropología, el devenir de las sociedades a escala local, enmarcando dicho devenir en el contexto de las relaciones complejas de poder global. En este sentido, la historia más social no está reñida con cuestiones fundamentales del pensamiento antropológico, y da cabida a interrogantes conceptuales como la noción misma de *humanidad* y sus transformaciones, que es el reto que se propone este monográfico. Un ejemplo en el presente volumen es el trabajo de Domenico Branca sobre la transformación de la noción de *humanidad* en relación con la evolución de la figura del *kharisiri* en los Andes *aymara* peruanos. Branca elabora un recorrido por las formas, atributos, funciones, estatus ontológico y dimensión política de esta figura a partir de etnografías y síntesis históricas y contemporáneas, para centrarse particularmente en las representaciones etnográficas de la ontología de esta figura que, según su propuesta, pasa de no-humano a humano. Branca describe la configuración procesual de la persona en el universo *aymara*, a partir de sus datos de campo recientes, desde el contexto comunitario al nacional, para demostrar que, en esta transformación, el *kharisiri* ha devenido más «moderno», al tiempo que se humanizaba y pasaba de la alteridad más radical a una otredad cercana, ontológica y social a la vez. Una figura ambigua, no por cercana y humana menos peligrosa, al emanar, antaño, del universo incorpóreo y, hoy, del Estado o de las multinacionales, pero siempre de un poder incontrolable.

Ontologías y dinamismo amerindios

El énfasis en la ontología y el dinamismo han inspirado estudios sobre los conceptos de *persona* y de *humanidad* en América más allá de la Amazonía: en el área andina y el Chaco (Canessa, 2012; Carlos, 2015; De la Cadena, 2015; Fernández Juárez, 2004; Muñoz, 2014; Muñoz y Gil, 2014; Platt, 2001 y 2009; Rivera Andía, 2005 y 2014; Tola, 2009), mesoamericana (Galinié, 1997; Gutiérrez Estévez, 2010; Martínez González, 2010; Pitarch, 1996 y 2011; Varese, 2011), en los llanos (Orobitg, 1998), en el área intermedia (Martínez Mauri, 2018) o en el litoral Pacífico (Praet, 2009a, 2009b y 2013; Ventura, 2009), entre otros muchos, que sugieren la riqueza heurística del cuerpo y la persona y las relaciones entre seres y objetos para comprender el ser humano y sus límites, así como la necesaria mirada al dinamismo social y el contexto sociopolítico. Algunas etnografías parecían demostrar que las formas de identificación propuestas por Descola (2005) no eran compartimentos estancos —algo en lo que el propio autor había insistido al considerar, por ejemplo, el analogismo—, no eran uniformes en cada área donde eran dominantes, ni eran exclusivas

de regiones ecológicas (Halbmayer, 2012; Varese, 2011); abrían así la vía para proponer regiones ambivalentes, muy a menudo explicables por el dinamismo, las interconexiones y el proceso colonizador, así como por fuerzas internas.

En este contexto, el dossier que presentamos ofrece estudios de caso que se preguntan por la noción de *humanidad* en el sentido ontológico, enmarcándolo en las dinámicas sociales contemporáneas, y enfocando en el presente tanto las nuevas relaciones de alteridad (Branca, Carlos Ríos), vecindad y agresión (González Saavedra), como la cuestión de género (Orobitg Canal), muy escasamente tratada hasta el presente en los estudios indigenistas, así como por las relaciones con el entorno y las luchas de los pueblos indígenas ante los retos globales, como la territorialidad en medio lacustre amazónico (Campanera Reig) y los derivados de los derechos de propiedad sobre el territorio (Rivera Andía). Incluye etnografías de investigadores jóvenes y consolidados, que se inspiran en este doble planteamiento. A su vez, rompe una tendencia acusada de reflexión sobre estos temas por parte de las escuelas angloamericanas y francesas, al estar conformado por trabajos de investigadores italianos, ibéricos y peruanos (una de ellas *quechua*), cuyos datos empíricos de absoluto rigor e interés se inscriben en uno de los debates internacionales más actuales.

Una de las conclusiones que podemos extraer provisionalmente es que la noción de *humanidad* es relacional en el universo amerindio y, correlativamente, no es estable. No es estable en la tradición, y el dinamismo propio o impuesto por la relación colonial de las sociedades indígenas parece demostrar que tampoco lo es en las manifestaciones contemporáneas, resultado de los nuevos órdenes globales. Nos lo mostrarán en detalle los textos del monográfico, que desde la teoría y la etnografía privilegian la comprensión de los elementos que cada sociedad particular pone de relieve en su elaboración de la noción de *ser humano*, y con especial referencia a las transformaciones de dicha noción en respuesta a las tensiones internas y a las relaciones con el exterior, indígena o no indígena.

Referencias bibliográficas

- Barth, F. (1976) [1969]. Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras*. F. Barth, Ed. México: F.C.E.
- Bessire, L. y Bond, D. (2014). Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41(3): 440-456.
- Bloch, M. (1996). Structuralism. En *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. A. Barnard y J. Spencer, Eds. London: Rotledge.

- Bloch, M. (2012). *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M. (2014). Prendre les gens au sérieux : ancrage cognitif vs. Ancrage ontologique. *Jornada de Estudios Anthropologie et ontologie*. Resúmen Programa. Junio 2014. EHESS, Paris.
- Canessa, A. (2012). *Intimate Indigeneities. Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press.
- Carlos Ríos, E. (2015). La circulación entre mundos en la tradición oral y ritual y las categorías del pensamiento quechua en Hanansaya Cullana Ch'isikata (Cusco, Perú). Tesis de Doctorado. Depto. de Antropología Social y Cultural, UAB.
- Carlos Ríos, E. y Ventura Oller, M. (2015). La autoetnografía y la perspectiva indígena en la antropología americana. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 31(2): 75-94.
- Carrithers, M., et al. (2010). Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology*, 30(2): 152-200.
- Christian, W.A. Jr. (1997). *Las visiones de Ezkioga. La segunda República y el Reino de Cristo*. Barcelona: Ariel.
- Coello de la Rosa, A. y Mateo Dieste, J.L. (2015). ¿Antropología vs. historia? Una incómoda pareja de baile. *Quaderns-e*, 20(2): 4-18. En <https://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/viewFile/302782/392489>.
- Coello de la Rosa, A. y Mateo Dieste, J.L. (2016). *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: West-view Press.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth-Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Descola, P. (1986). *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, P. (2006). Soyez réalistes, demandez l'impossible. Réponse à Jean-Pierre Digard. *L'Homme*, 177-178: 429-434.
- Descola, P. (2014). All too Human (still). A comment on Eduardo Kohn's How forests think. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2): 267-273.
- Descola, P. e Ingold, T. (2014). Être au monde, quelle expérience commune? Débat présenté par Michel Lussault. Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Douglas, M. (1999) [1975]. *Implicit meanings. Selected essays in anthropology*. London: Routledge.
- Fernández Juárez, G. (2004). Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del «susto» en el altiplano de Bolivia. En *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*. G. Fernández Juárez, Ed. Quito: Abya-Yala.
- Galinier, J. (1997). *La Moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*. Paris: PUF.

- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Lima: FLACSO/Instituto de Estudios Peruanos.
- Gutiérrez Estévez, M. (2010). Dualismo y mestizaje en la identidad de los mayas del Yucatán. En *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*. M. Ventura, Ed. Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Gutiérrez Estévez, M. y Surrallés, A. (Eds.) (2015). *Retórica de los sentimientos. Etnografías amerindias*. Madrid: Iberoamerica Editorial Vervuert.
- Halbmayer, E. (2012). Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies. *Indiana*, 29: 9-23.
- Hill, J.D. (Ed.) (1996). *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Hill, J.D. y Santos-Granero, F. (Eds.) (2002). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Killick, E. (2014). Whose truth is it anyway? Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination by Martin Holbraad. *Anthropology of this Century*, 9. En <http://aotcpres.com/articles/truth/>.
- Kipnis, A.B. (2015). Agency between humanism and posthumanism. Latour and his opponents. *HAU. Journal of Ethnographical Theory*, 5(2): 43-58.
- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies. *Annu. Rev. Anthropol.*, 44: 311-327
- Latour, B. (2009). Perspectivism: 'Type' or 'Bomb'? *Anthropology Today*, 25(2): 1-2.
- Lévi-Strauss, C. (1971) [1962]. *El pensament salvatge*. Barcelona: Edicions 62.
- Lévi-Strauss, C. (1998). Retours en arrière. *Les Temps Modernes*, 598: 66-77.
- Martínez González, R. (2010). La animalidad compartida: el Nahuismo a la luz del animismo. *Revista Española de Antropología Americana*, 40(2): 256-263.
- Martínez Mauri, M. (2018). What makes the Gunas *dule*? Reflections on the interiority and the physicality of people, humans and non-humans. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. En <https://doi.org/10.1111/jlca.12310>.
- Mauss, M. (1950) [1938]. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'. Paris: Presses Universitaires de France.
- Morris, B. (1976). Whither the savage mind? Notes on the natural taxonomies of a hunting and gathering people. *Man*, II(4): 542-556.
- Muñoz Morán, O. (2014). El tiempo del diluvio. Interpretaciones evangélicas sobre el tiempo antiguo en el ayllu Coipasi, Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1): 235-253.
- Muñoz Morán, O. y Gil García, F.M. (Eds.) (2014). *Tiempo, espacio y entidades tutelares. Etnografías del pasado en América* Quito: Abya-Yala.
- Orobitg, G. (1998). *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines.

- Overing, J. y Passes, A. (Eds.). (2000) *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Psychology Press.
- Pazos, Á. (2006). Recensión crítica. Par-delà nature et culture, de Philippe Descola. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1: 186-194.
- Pitarch, P. (1996). *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México :FCE.
- Pitarch, P. (2011). Los dos cuerpos Mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena. *Estudios de Cultura Maya*, XXXVII: 149-178.
- Platt, T. (2001). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Anuario de Estudios Americanos*, 58(2): 633-678.
- Platt, T. (2009). From the island's point of view. Warfare and transformation in an Andean Vertical Archipelago. *Journal de la Société des Américanistes*, 95(2): 33-70.
- Praet, I. (2009a). Shamanism and ritual in South America: an inquiry into Amerindian shape-shifting. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15: 737-754.
- Praet, I. (2009b). Catastrophes and Weddings. Chachi ritual as Metamorphosis. *Journal de la Société des Américanistes*, 95(2): 71-89.
- Praet, I. (2013). *Animism and the question of life*. London: Routledge.
- Ramos, A.R. (2012). The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology*, 41: 481-494.
- Rivera Andía, J.J. (2005). Killing what You Love. An Andean Cattle Branding Ritual and the Dilemmas of Modernity. *Journal of Anthropological Research*, 61(2): 129-156.
- Rivera Andía, J.J. (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herrarías y arrierías*. Bonn: Estudios Americanistas de Bonn.
- Renard-Casevitz, F.M.; Saignes, T. y Taylor, A.C. (1986). *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*. Paris: Éd. Recherche sur les Civilisations.
- Sahlins, M. (1997) [1985]. *Islas de historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Salomon, F. (1980). *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo: IOA, Col. Pendoneros 10.
- Salomon, F. (1997). *Yumbos, Niguas y Tsachila o «Colorados» durante la Colonia Española. Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*. Quito: Abya-Yala.
- Seeger, A.; Da Matta, R. y Viveiros de Castro, E.B. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.
- Stewart, C. (2016). Historicity in Anthropology. *Annu. Rev. Anthropol.*, 45: 79-94.
- Stolcke, V. (2017) [1974]. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial. Intersecciones*. Barcelona: Bellaterra.
- Stolcke, V. (1993). De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías?. En *Después de Malinowski*. J. Bestard Camps, Ed. Santa Cruz de Tenerife: Asociación Canaria de Antropología.
- Surrallés, A. (2003). *Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Centre national de la recherche scientifique / Maison des sciences de l'homme.

- Surrallés, A. (2016). On contrastive perception and ineffability; assessing sensory experience without colour terms in an Amazonian society. *Journal of the Royal Anthropological Institute (incorporating Man)*, 22(4): 810-829.
- Surrallés, A. y García Hierro, P. (Eds.) (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA.
- Taylor, A.C. (1988). Les modèles d'intelligibilité de l'histoire. En *Les idées de l'anthropologie*. P. Descola, G. Lenclud, C. Severi, y A.C. Taylor. Paris: Armand Colin.
- Tola, F. (2009). *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien: Indiens toba du Grand Chaco*. Paris: L'Harmattan.
- Turner, T. (2009). The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit and Bodiliness. *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(1).
- Varese, S. (2011). El dilema antropocéntrico. Notas sobre la economía política de la naturaleza en la cultura indígena. *Quaderns de l'ICA*, 27: 97-122.
- Ventura i Oller, M. (1999). Langue, mythes, chamanisme –une vieille histoire: représentations du passé et du contact interethnique dans l'Occident Équatorien. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 63: 63-70.
- Ventura i Oller, M. (2009). *Identité, cosmologie et chamanisme des Tsachila de l'Équateur. À la croisée des chemins*. Paris: L'Harmattan.
- Ventura i Oller, M. (2011a). Is the past another time? Ancient objects in Tsachila cosmology. En *Exploring the dangers and virtues of ancient things*. P. Fortis e I. Praet, Eds. Saint Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies series.
- Ventura i Oller, M. (2011b). El pasado de los pueblos sin historia. En *Lugares, Tiempos, Memorias. La antropología Ibérica en el siglo XXI*. L. Díaz Viana, O. Fernández Álvarez y P. Tomé Martín, Eds. Actas del Congreso de la FAAEE. León: Universidad de León.
- Ventura i Oller, M. (2015). Un pasado que no pasa: reflexiones amerindias. *Quaderns-e*, 20(2): 53-65. En <https://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/viewFile/302785/392492>.
- Vilaça, A. (2011). Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the Constitution of personhood in Wari' Christianity. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 17: 243-262.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2): 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (1999). Etnologia brasileira. En *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. S. Miceli, Ed. São Paulo: Editora Sumaré/ Anpocs/ Capes.
- Viveiros de Castro, E. (2005). Perspectivism and multinaturalism in the Indigenous America. En *The land within. Indigenous territory and the perception of the environment*. A. Surrallés y P. García Hierro, Eds. Copenhagen: IWGIA.
- Whitehead, N.L. (Ed.) (2003). *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wolf, E. (1987) [1982]. *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.