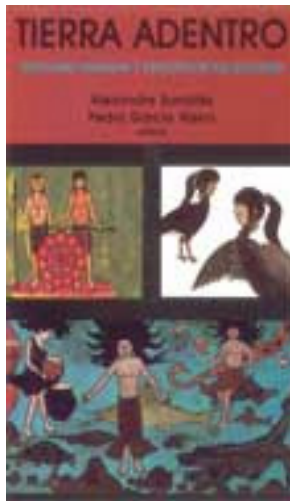


Recensión crítica



Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.)

Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno

**IWGIA-GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO
SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS**

Año: 2004

307 páginas

ISBN: 87-90730-80-1

Precio: 15,40€

Para adquirir: <http://www.iwgia.org>

Álvaro Pazos, Profesor Titular. Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español. Universidad Autónoma de Madrid. Dirección: Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. Cantoblanco 28049 (Madrid), España. E-mail: alvaro.pazos@uam.es.

Alexandre Surrallés, antropólogo de la EHESS, y Pedro García Hierro, abogado con una amplia experiencia de trabajo con organizaciones indígenas, recopilan en este libro diversos artículos que tratan de las perspectivas indígenas del entorno, y del cruce y los conflictos de éstas con otras visiones territoriales (del estado, económicas, académicas y científicas, etc.), centrados todos ellos en poblaciones de Amazonía. Se incluyen, en la primera parte (titulada “Cosmos, naturaleza y sociedad”), dos trabajos ya célebres: el de Philippe Descola (“Las cosmologías indígenas de la Amazonía”), y el artículo “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, de Eduardo Viveiros de Castro. Son exposiciones de alcance general, que vienen a conformar un encuadre teórico en el que podrían situarse casi todos los trabajos agrupados. La parte central del libro (“Ámbitos”) ofrece unos cuantos estudios de caso, trabajos etnográficos que, aunque en su mayoría remiten a aquel marco conceptual, no ponen el énfasis todos en las mismas dimensiones; así, unos se muestran más interesados por las relaciones con

el entorno, en tanto que otros se centran en los conceptos espaciales, y algunos, finalmente, en el tratamiento territorial del tiempo y la historia. Aunque sólo sea por esta diversidad de objetos, el caso es que algunos de los artículos se alejan de la influencia del conceptualismo estructuralista dominante en esta obra. La tercera parte del libro (“El terreno de la acción”) se ocupa de las problemáticas ligadas al reconocimiento de los derechos indígenas sobre los territorios, así como los usos y la gestión de esos territorios; es decir, se ocupa de la manera en que los conocimientos etnográficos y teóricos, desarrollados en las partes precedentes, pueden aplicarse y contribuir al esclarecimiento y resolución de problemas de índole práctica. La recopilación pretende recoger, en suma, la diversidad de visiones del territorio, enfocándola como cuestión teórica, como problema práctico, pero planteando, sobre todo, las complicadas relaciones entre uno y otro nivel.

Tanto el artículo de Descola como el de Viveiros de Castro invitan a una reflexión sobre el reto que las cosmologías amerindias plantean a los fundamentos ontológicos del pensamiento en Occidente. Son ya célebres las tesis sobre el animismo y el totemismo de Descola. El animismo implica una conceptualización ontológica radicalmente distinta del naturalismo occidental, que, en síntesis, considera a plantas y animales como insertos en la comunidad de personas. El dualismo de nuestro pensamiento contrastaría con la concesión, típicamente animista, de atributos como la intencionalidad o la conciencia reflexiva a animales y vegetales tanto como a humanos. En no menor medida, el perspectivismo amerindio del que habla Viveiros de Castro entrañaría un cuestionamiento de la división de dos regiones del ser. Por lo demás, la concepción perspectivista, para la que el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos, humanos y no-humanos, que aprehende este mundo desde diferentes puntos de vista (y no formando, en consecuencia, parte de una misma comunidad, como ocurre en los modelos genuinamente animistas), tampoco se ajusta a la tolerancia cultural que preside buena parte de las políticas de interculturalidad. De hecho, al multiculturalismo contemporáneo –que admite la multiplicidad de culturas sobre una unidad natural- el perspectivismo viene a oponer lo que llamaríamos un multinaturalismo, que admite, más bien, la unidad espiritual (humanos y no-humanos dotados de puntos de vista, de emociones, de intencionalidad, del estatuto de sujetos) sobre una diversidad de naturalezas o cuerpos. El trabajo de Viveiros de Castro muestra muy bien, por

último, la estrecha asociación existente entre las relaciones entre especies que caracterizan al perspectivismo (o a las ontologías animistas en general), y el vínculo entre sujetos que establece la caza; una conexión de ideología y modo de producción que la aproximación puramente tipológica de Descola se niega a considerar, y que el propio Viveiros de Castro, aunque no insista demasiado en esta línea de investigación, deja ver como algo complejo y no mecánico (al indicar, por ejemplo, la importancia simbólica de la caza y, en consecuencia, del perspectivismo, en sociedades cuya economía no está basada en la caza).

Los casos presentados en la segunda parte de este libro podrían entenderse como variaciones etnográficas de estos motivos ideológicos. Algunos ilustran notablemente los inconvenientes del planteamiento estructuralista de partida. El intelectualismo, en primer lugar, que tiende a presentar como saber teórico teóricamente articulado lo que debería mostrarse, más bien, como modo vital de pensamiento y práctica. Una consecuencia de esto es la exotización, que subraya la diferencia cultural en detrimento de las similitudes de las realidades sociales analizadas o de las condiciones de la existencia humana. Uno y otra, intelectualismo y exotización, conforman el idealismo que domina el conjunto.

La presentación de cosmovisiones colectivas como si de cuerpos conceptuales sistemáticamente articulados se tratara, insiste en los callejones sin salida de los trabajos etnocientíficos y las investigaciones sobre clasificaciones simbólicas. Aunque perceptible en otros artículos, como los de Oscar Calavia, Montserrat Ventura o Alexandre Surrallés, el ejemplo más claro de esto es el trabajo de Bonnie y Jean-Pierre Chaumeil (“El tío y el sobrino. El parentesco entre los seres vivos según los Yagua”), que expone un sistema clasificatorio extremadamente coherente y justificado en todos sus detalles. Cada relación de parentesco de la que informa se acompaña con sus criterios fundamentadores que, no obstante, no remiten a prácticas taxonómicas sino a una pulsión intelectual –supuesta, en lugar de relatada etnográficamente–, como la que sustenta las posiciones clásicas de Lévi-Strauss sobre el pensamiento salvaje. En la mayoría de los casos etnográficos de esta recopilación se echa de menos una aproximación a los estilos de razonamiento, a los contextos de expresión de unas u otras ontologías, a las técnicas y los ejercicios que las despliegan, a los campos prácticos a que se refieren o en los que operan, a la organización institucional de estos campos, etc.

El énfasis en la diferencia de ontologías, tratada además de esta manera abstracta, acaba reificando los diferentes procesos que están en juego. Así, con frecuencia se presentan como rasgos culturalmente distintivos de las otras sociedades lo que quizás convendría ver como formas de la experiencia prerreflexiva, si no universales sí muy extendidas, y que, desde luego, aparecen en nuestra propia sociedad a poco que salgamos del ámbito en el que se produce el pensamiento teórico. Caracterizar, como se viene haciendo desde Descola (aunque siguiendo líneas que remiten a las primeras incursiones sobre el pensamiento racional y el pensamiento primitivo), a la sociedad occidental moderna por el objetivismo, implica endosar a ésta y a su historia, lo que es más bien, en todo caso, una característica del pensamiento científico y teórico. No entiendo por qué una etnografía de nuestra experiencia occidental del tiempo debería centrarse en las aproximaciones científicas objetivadoras, y no tomar la obra de Proust, por ejemplo, como un informe etnográfico igual o más relevante (lo que sin duda nos aproximaría a las “otras” experiencias del tiempo). Habría que plantearse igualmente en qué medida podemos negar la existencia de formas de animismo y perspectivismo en nuestras experiencias de occidentales modernos: la concesión de conciencia o intencionalidad a los no-humanos (cosas, animales, vegetales, lugares...), me parece una dimensión que es imprescindible tener en cuenta al describir multitud de procesos socio-subjetivos de organización de la experiencia del entorno entre nosotros. En suma, aquello a lo que, ante todo, se opone el objetivismo occidental es a las formas subjetivas occidentales de la experiencia. Y del mismo modo habría que plantearse la visión de los especialistas del pensamiento reflexivo no occidentales, que con frecuencia aparecen en los informes etnográficos como la expresión más acabada y legítima de las cosmovisiones colectivas.

De aquí deriva el paradójico a-teoricismo que en buena parte de los trabajos de este libro, empezando por los de los propios recopiladores, parece defenderse y confundirse incluso con la crítica política. Es una dimisión del trabajo teórico que se presenta como cuestionamiento de las pretensiones del conocimiento antropológico y como rehabilitación del pensamiento indígena. Así, algunos temas, que deberían aparecer en tanto que conceptos teóricos y, como tales, deberían contribuir a reactivar las problemáticas específicas del conocimiento teórico de las realidades sociales, aparecen, antes bien, como datos del campo de estudio; en consecuencia,

aparecen sólo cuando, y en tanto que, surgen como nociones (culturales) de las poblaciones estudiadas. La lectura, por ejemplo, del artículo de Surrallés (“Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi”) da la impresión de que la corporeidad o la percepción son, para este autor, descubrimientos realizados gracias a su conocimiento de los conceptos candoshi, y no a su formación como teórico, con lo que parecería que esos temas no son herramientas a considerar en cualquier estudio sociológico, sino datos tan sólo de una visión que debemos valorar como sistema filosófico aportado por aquella población. Esto es, la renuncia a la práctica de la teoría se acompaña de una conversión de las prácticas de los otros en teorías. Al mantener de forma tan pobre y confusa las relaciones entre el pensamiento indígena (las formas de vida “dignificadas” como “pensamiento”) y la reflexión teórica (que no puede o no quiere reconocerse como tal), se produce un desajuste ya habitual: se da como culturalmente específico lo que es probablemente propio de toda forma social en tanto que no es teorizada, en tanto que se produce y reproduce como forma pre-reflexiva.

El objeto de esta obra, cuyo enunciado le da subtítulo (“territorio indígena y percepción del entorno”), sólo puede tener una declinación materialista. En diversos sentidos, si se quiere. Pero a ninguno de ellos apuntan, desde luego, las líneas mayores del libro. Creo que habría que advertir, en primer lugar, que el tratamiento de un tema como “territorio indígena y percepción del entorno” no puede limitarse a un análisis de concepciones ideológicas cerradas categorialmente como ontologías. Parece necesario considerar la **acción** conceptualizadora; y considerarla inserta en las condiciones y en los procesos de producción y reproducción de un modo de vida: condiciones y procesos de construcción, mantenimiento y transformación de la integración sociedad-entorno. Decimos “entorno”, entonces, y se apunta así a un sentido más rico que el de mero objeto de la especulación espontánea; a un sentido etológico y vital.

El tema requiere, además, colocar en primer plano la cuestión de la percepción indígena. Dicho de otro modo: requiere una reflexión sobre la manera en la que etnográficamente se puede dar cuenta y se pueden analizar los mecanismos y las pautas que configuran dicha percepción. Si la aproximación no desea ser la enésima suplantación estructuralista (pero también fenomenológica) de la

percepción indígena por **los conceptos** de la percepción indígena, **el cuerpo** debe convertirse en objeto de análisis. Pero no ya en tanto que contenido de pensamiento (como hizo Hérítier y se hace en algunos trabajos de este libro) sino en tanto que **operador** socio-cultural.

Inteligir la inmersión en el entorno, la integración de un modo de vida, supone, además, romper la distinción entre dimensiones técnicas o instrumentales (con frecuencia identificadas con lo material) y dimensiones simbólicas. La mayoría de los casos de esta recopilación trabajan en el nivel sublimado de lo simbólico autonomizado, trabajan con una noción idealista del territorio y de los usos de éste. Se ganaría bastante recuperando, para este ámbito de estudio, dos líneas sobre cuya negación teórica se afirmó el intelectulismo semiológico en antropología social. Primero, el tratamiento del simbolismo de Marcel Mauss, tal y como aparece en sus trabajos sobre técnicas; un tratamiento reprimido por la ubicación ya canónica de este autor como puente entre Durkheim y Lévi-Strauss. Si en algún lugar encontramos posteriormente la herencia de ese enfoque no es, ciertamente, en el autor de **El pensamiento salvaje**, sino en la propuesta materialista de integración del **homo faber** y el **homo symbolicus** de Leroi-Gourhan. La segunda línea a recuperar sería la que dibuja la posibilidad fenomenológica de pensar el territorio como mundo habitado, y el sentido como articulación inmanente de este mundo.

Sujeto y subjetividad son, finalmente, otra cuestión que un enfoque idealista como el que domina este libro no puede abordar en toda su complejidad. La constitución de sujetos es un asunto planteado con frecuencia en antropología social en la forma hipostasiada y abstracta de las nociones culturales de persona; cuando debería plantearse, más bien, atendiendo a los procesos materiales de subjetivación, y como parte de los procesos de reproducción social. La posibilidad de cuestionar la dicotomía “sujeto-objeto”, de advertir el alcance de lo que implica la subjetivación de los no-humanos, pasa por un planteamiento que, más allá de las psicologías y las antropologías indígenas (en tanto que teorías de la persona, del otro y de lo social), se enfrente al vínculo social, esto es, a las vinculaciones socio-afectivas, a la consistencia de la subjetividad en su materialidad encarnada.

La empresa etnológica que sigue los pasos de Descola y Viveiros de Castro busca la singularización de las perspectivas indígenas mediante una demarcación hiperdetallada, e inevitablemente hiperintelectualizada, de las cosmovisiones. En

suma, un género de exotismo radicalizado que escamotea la pregunta técnica y epistemológica a mi juicio central en este caso: qué es ser indígena. Aplicarse al estudio de “territorios indígenas y percepción del entorno”, precisa de un esclarecimiento de lo que sea una forma de vida, y de lo que supone formar parte de ella. Al no plantear este tipo de preguntas, los últimos representantes del estructuralismo, como el Feuerbach de las tesis marxianas, continúan comparando teorías indígenas, encantados y encantando con las brillantes imágenes de los salvajes contemplativos.

Dos artículos de esta segunda parte contrastan con el intelectualismo característico del conjunto. En primer lugar, el trabajo de Joanne Rappaport (“La geografía y la concepción de la historia de los Nasa”). Aunque breve, este artículo destaca porque su autora mantiene un interés, ausente en otros, por las enunciaciones y no sólo por los enunciados que expresarían las concepciones en cuestión. En consecuencia, se apunta a las condiciones de producción de las historias, a sus determinantes situacionales, y a los tipos de discursos que vehiculan dichas historias. Pero el trabajo a mi parecer más interesante de esta recopilación, que se ubica en las antípodas de lo que es en ella hegemónico, es el de Laura Rival (“El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Huaorani”). Este trabajo bebe, sobre todo, de la aproximación materialista a la percepción de Tim Ingold, olvidado o citado sólo ritualmente en otros artículos; y especialmente de un modelo de cognición alternativo al que subyace al planteamiento estructuralista: el conexionismo, que recupera para la antropología Maurice Bloch. De uno y otro deriva el intento de Rival de mostrar las relaciones de los Huaorani con su medio en tanto que experiencia encarnada y material, receptora y productora, y no meramente como un trabajo representacional o conceptual. El deleite estético, que, con frecuencia, en este libro parece resumir la experiencia nativa del entorno es, en la investigación de Laura Rival, enmarcado en las relaciones prácticas de producción material e intelectual con el entorno.

La tercera parte del libro que comento es particularmente relevante; antes que nada, lo es para los objetivos mismos que se proponen los recopiladores. Pues entre éstos está el revelar el valor práctico de una antropología en ocasiones acusada de abstracta y carente de compromiso. Los tres trabajos reunidos en esta parte final se refieren a los problemas en torno a la propiedad, los usos y la gestión de los

territorios; así como a los conflictos entre poblaciones indígenas, asociaciones, estados e intereses comerciales. Muestran el complicado entrelazamiento de demandas y urgencias cruzadas en las prácticas. Es decir, la complejidad específica de modos de vida que implican, sin duda, ontologías, pero no en tanto que teorías del ser sino como pautas de percepción, conceptualización y acción constitutivas de problemáticas de orden práctico.

En este sentido, es en estos trabajos finales donde mejor se ilustra la “desnaturalización” de las formas de vida que inspira la aproximación de Descola o Viveiros de Castro. Independientemente del valor que en sí mismos tengan (y realmente lo tienen), revelan la enorme brecha existente no ya entre teoría y práctica (como se suele decir), sino entre un trabajo teórico de corte abstracto y exotista, y las demandas de conocimiento y de herramientas teóricas que la práctica parece estar haciendo. En su introducción, los autores de esta recopilación declaran: “Este volumen pretende ampliar la visión de la territorialidad indígena mostrando toda la complejidad de una problemática donde se engranan perspectivas culturales distintas. En este sentido, esta compilación nos muestra que una cierta antropología, acusada a veces de ser demasiado abstracta y de estar al margen del compromiso político, puede proporcionar las bases de una puesta en cuestión conceptual radical: la antropología ejerce así su verdadera vocación humanista. Tomarse en serio el discurso indígena y elevarlo al rango de una verdadera filosofía crítica, cuya explicitación requiere de toda la potencia de un pensamiento abstracto, no es estar al margen de las coyunturas políticas; sí es, por supuesto, un compromiso vital para con estos pueblos que dan confianza y hospitalidad a los que nos interesamos por ellos y esperan algo más de la antropología que la constatación de su aculturación si no de su disolución” (p. 21). Nada muestra mejor que la tercera parte de la compilación (“el terreno de la acción”) que ésta es una reflexión muy poco matizada y crítica, más bien ilusa, del propio trabajo. Muy poco deben y muy poco parecen necesitar los trabajos de Bruce Albert (“Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña”), Juan Álvaro Echeverri (“Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?”) y el propio Pedro García Hierro (“Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho”), las elaboradas hermeneútics desarrolladas en la primera y en la segunda parte del libro. Los análisis estructurales de las ontologías indígenas

no pasan la prueba de la práctica. Quizás porque en este ámbito se vuelve a encontrar, aunque con matices específicos, el inconveniente mayor que el estructuralismo plantea en el dominio estrictamente teórico: la transformación de formas materiales de vida en modos de pensamiento. Los problemas que la práctica plantea tienen menos que ver con especulaciones culturales distintas del territorio, que con puntos de vista implicados sociales, políticos, económicos diversos y conflictivos. Lo que frente a los estados, intereses comerciales, académicos, etc., surge, del lado indígena, no es otro pensamiento sino las problemáticas de la producción y reproducción de las condiciones de vida.