



HAL
open science

Más allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los shuar de la Amazonía ecuatoriana

Luis Gregorio Abad Espinoza

► **To cite this version:**

Luis Gregorio Abad Espinoza. Más allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los shuar de la Amazonía ecuatoriana. Tania González R.; Catalina Campo Imbaquingo; José E. Juncosa B.; Fernando García S. Antropologías hechas en Ecuador. El quehacer antropológico-Tomo IV, IV, Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS); Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), pp.274-286, 2022, 978-9978-10-686-0. halshs-03728591

HAL Id: halshs-03728591

<https://shs.hal.science/halshs-03728591>

Submitted on 23 Aug 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Luis Gregorio Abad Espinoza
University of Milan-Bicocca
E-mail: l.abadespinoza@campus.unimib.it

How to cite: Abad Espinoza, L. G. 2022. Más allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los shuar de la Amazonía ecuatoriana, in T. González, C. Campo Imbaquingo, J. E. Juncosa and F. García (eds.), *Antropologías hechas en Ecuador. El quehacer antropológico-Tomo IV*, 274-286. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) and la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador).

Mas allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los Shuar de la Amazonía ecuatoriana

¿Entre ideas racionales y materia inerte

¿Podríamos hablar de una naturaleza pensante e interconectada que se extiende y transforma permanentemente? Esta ingenua pregunta, al parecer, trata de desteñir los coloridos matices que esconden el enigmático dominio de lo común llamado mundo natural. Desde la filosofía presocrática (Arntzen 1999) hasta nuestros días, como alteridad, la naturaleza ha desencadenado las más audaces especulaciones sobre las fundamentales estructuras del mundo material. ¿Existe una realidad física separada de nuestro intelecto (dualismo Cartesiano)? ¿O tal vez, la materialidad del mundo es, a su vez, un atributo de la naturaleza como lo es el pensamiento (monismo Espinosista)? El pensar y luego existir, como supuesto primer principio de la filosofía Cartesiana (Descartes 1993 [1596-1650]: 20-1), añade el eslabón para la presumida evolución del pensamiento moderno el cual radicalmente divide realidades ontológicas sumamente complejas. Si nunca hemos sido modernos (Latour 1993) es, por así decir, al menos nuestra mera imaginación la que concibe tantos mundos posibles que llamamos desigualmente modernos (Appadurai 1996). La agudeza del proyecto “moderno” es engendrada mediante la férrea división entre dos mundos,

es decir, el de objetos y el de significados (Hornborg 2006: 1). Paradójicamente, la relación dialéctica entre la materia bruta y el pensamiento racional da lugar, según la epistemología moderna, a las creaciones de híbridos bioculturales (Latour 1993) los cuales vigorosamente penetran en nuestra “híper-moderna” existencia.

Hasta aquí hemos llegado, sin lugar a duda, a una paradoja existencial de nuestro mundo contemporáneo, la cual, en medio de la pandemia COVID-19 y las calamidades ambientales del Antropoceno, lucha por un crecimiento infinito mediante la evolución tecnocientífica que promete muchas veces utopías o panaceas que perpetúan la inmortalidad de la mente humana sobre todas las cosas. En el tratar de objetivar el universo a través de las herramientas de un progreso científico que, por un lado, trata de revelar los procesos biofísicos del planeta y, por el otro, excluye discriminadamente las diferentes modalidades de ser y conocer el mundo; la racionalidad moderna pierde totalmente la noción que la tan alabada evolución biocultural dependió y sigue dependiendo de las relaciones profundas entre diferentes subjetividades materiales que se han mantenido desde tiempos inmemoriales.

Si seguimos este hilo argumental, se podría teorizar que, la epistemología Kantiana en la cual el sujeto, como indiscutible poseedor de intelecto, es el único capaz de objetivar la materia. Por el contrario, según la ontología perspectivista Amerindia, es el específico punto de vista corpóreo, sea humano que no-humano, el cual crea el sujeto (Viveiros de Castro 2004: 467) en un mundo en donde la socialidad es parte de un complejo sistema de interrelaciones entre análogas subjetividades cuyas diferentes y particulares fisicalidades (Viveiros de Castro 1998; Descola 2013) al parecer otorgan a cada determinado ser sus propios mundos perceptuales (Uexküll 1982). ¿Se podría argumentar, en este sentido, que existe una dependencia ontológica entre las diferentes intencionalidades poseedoras de interioridades similares y la transformativa materia que concede la continuidad biológica, social y metafísica de los seres del universo? ¿Pero, no es la materialidad de las cosas la cual genera en el sujeto poseedor de un específico punto de vista la facultad de clasificar la naturaleza externa?

Por ejemplo, para Lévi-Strauss (1963b, 1966), los atributos de la naturaleza corpórea van más allá de la simple función utilitaria de proveer las necesidades biológicas básicas para la subsistencia de nuestra especie (la naturaleza buena para comer según Harris (1985), por ej.). De esta manera, el estructuralismo de Lévi-Strauss trata de disolver los presupuestos funcionalistas según los cuales las relaciones que las sociedades “primitivas” mantienen con su entorno natural están íntimamente

ligadas a la función utilitaria que la naturaleza no humana tiene con los humanos (Radcliffe-Brown 1952 [1929]). La naturaleza, en este sentido, representa un elemento para el ejercicio intelectual de la especie humana sea esta considerada “primitiva” o “moderna” (Lévi-Strauss 1963a, 1966).

Sin embargo, es extremadamente necesario construir un puente para cruzar con algunos riesgos el abismo que existe entre el mundo de las ideas y el de la materia. Por este motivo, en el presente artículo, trataré de abarcar analíticamente la metafísica de los Shuar¹ de la Amazonia Ecuatoriana mediante una discusión entre las abstracciones de la etnología Amerindia (animismo-perspectivismo), las teorizaciones del estructuralismo y las relaciones que estos tienen con algunas especulaciones filosóficas occidentales. Cabe mencionar, no obstante, que para liberarnos del antropocentrismo que permea la mayor parte de la filosofía y en un cierto grado menor la antropología sociocultural, tenemos que navegar las aguas turbias y profundas que conectan estas dos disciplinas cuyos presupuestos epistemológicos dependen de las relaciones del ser humano con la totalidad del mundo físico y sus elementares estructuras inmateriales.

Pensar la materia o materialidades pensantes?

A diferencia del dualismo Cartesiano y la supuesta univocidad del *res cogitans* como substancia trascendental, como lo dije al inicio, al parecer el monismo Espinosista es diametralmente opuesto a los postulados de lo que hasta nuestros días representa la racionalidad moderna. Cabe recalcar, de todas maneras, que, aunque Espinosa haya concebido una metafísica que colocó en primer plano la eternidad y unificación de la extensión y el pensamiento (E1p7n). Sin embargo, su antropología filosófica parece no poder escapar de las doradas celdas del ser humano y su pretensión de omnisciencia. No obstante, esta deficiencia teórica, podemos en cierto modo utilizar una conceptualización monista del mundo para arrojar algo de luz sobre ontologías ajenas a la generalmente llamada sociedad moderna. De acuerdo con Lévi-Strauss (1966: 10), sea el pensamiento “primitivo” que moderno poseen las propiedades comunes de poner orden en la naturaleza externa. La capacidad intelectual de moldear el mundo físico instaurando un orden social y mito-cosmológico otorga a nuestra especie, a pesar de sus variaciones culturales, la máxima expresión de dominio sobre las propiedades opacas e inanimadas del *res extensa*.

En este marco, alrededor del planeta podemos apreciar la complejidad de la estructura socio-cosmológica de diferentes culturas. Por ejemplo, las intrincadas relaciones entre humanos y no

humanos pueden verificarse en el continente americano en sociedades como la Tukano (Århem 1990, 1996; C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979; Reichel-Dolmatoff, 1971) o la Cree (Brightman 1993; Tanner 1979); en África, podemos nombrar a los Nuer (Evans-Pritchard 1940); en el sureste asiático, a los Ma' Betisek (Karim 1981) y a los Chewong (Howell 1989 [1984]); en melanesia, se puede también mencionar a los Tsembaga (Rappaport 2000 [1968]); y finalmente a los aborígenes australianos (Rose 2005). Con este pequeño resumen mi intención es evidenciar el carácter comparativo de la antropología y, por esta razón, poder enfatizar que para librarnos de ese solipsismo permanente que pervive en el aparato filosófico moderno, la metafísica como investigación de lo más básico, abstracto y general que subyace a los fenómenos del mundo físico (Woolhouse 1993: 6), no tendrá que prescindir de lo que puede considerarse como tal en los diferentes lugares marginados del mundo. Dicha marginación ontológica y epistemológica tiene que ser desafiada para poder en primer plano las fructíferas conversaciones y comparaciones metafísicas (Charbonnier et al., 2016), las cuales podrían formar el tan anhelado puente de conexión y sobre todo entendimiento entre universos distintos saturados de elementos predatorios antropogénicos gobernados por el mercado neoliberal.

Caminado entre los fangosos senderos de las comunidades Shuar no era difícil notar que una buena parte de la vegetación había sido diezmada durante las últimas décadas. Nawech, un shuar de la comunidad de Yawintz, un día me dijo: “Años atrás aquí había una grande selva con muchos animales y arboles gigantes, lamentablemente todo eso fue destruido para asentar las comunidades²”. No obstante, al frente de su casa, se podía vivamente apreciar el rojo intenso de los abundantes frutos del árbol *ipiak* (*Bixa orellana*) cuyo origen mítico denota la importancia que este elemento del mundo natural tiene en preservar a la persona y las complejas relaciones con la naturaleza no humana³. Para los Shuar, así como para muchas sociedades amerindias, las pinturas faciales hechas con los pigmentos de *Bixa orellana* y *Genipa americana* representan una parte esencial en un universo de relaciones entre materialidades cuyas intencionalidades trascienden la estrecha noción del humanismo al cual estamos acostumbrados.

Cuando solía preguntar a mis amigos Shuar el motivo por cual se pitan la cara, la mayor parte de ellos reiteraba que, sin estas pinturas y sus diferentes formas y diseños⁴, ellos se verían pálidos y no llenos de vigor como cuando asimilan los pigmentos en sus rostros. De esta narración se puede inferir que, al contrario de las conclusiones de Lévi-Strauss (1955: 222-224) según las cuales las pinturas faciales de los Caduveo de Brasil central confieren dignidad al ser humano y, de esta

manera, operan el pasaje de la naturaleza a la cultura; los Shuar, lejos de buscar distanciarse de la naturaleza, luchan para reintegrarse en esta la cual representa la eterna substancia primordial a través de la cual el pensamiento y la extensión van ligados en un conjunto de constantes transformaciones. No es difícil notar como la mayor parte de las pinturas faciales representan figuras de la naturaleza corpórea. Es decir, figuras del mundo material como águilas, anacondas, pequeños pájaros, flores y montañas se impregnan en el cuerpo donando no solo ese componente estético a la existencia, pero, principalmente, es el factor ontológico de una existencia que depende de la naturaleza extendida y no humana el cual es el núcleo de las relaciones socio-ecocsmológicas del universo.

Si embargo, ¿no es la tan alabada madurez intelectual generada durante el pasaje de la naturaleza salvaje a la cultura racional la cual, según Lévi-Strauss (1969), permitió la clasificación, orden y domesticación del mundo natural? Si para él, esta supuesta clasificación de la materia depende de las símiles propiedades físicas y orgánicas contenidas en las mentes y cuerpos del universo (1985), se podría entonces conjeturar que, la entera existencia de la naturaleza no humana y sus complejas relaciones, se dan *a posteriori* de las operaciones de la mente que decodifican y dan significado a lo inerte. De acuerdo con Espinosa, el objeto de la idea que constituye la mente humana es el cuerpo (E2p13), entonces se podría decir que el monismo de Lévi-Strauss (Descola: 2013b) va estrechamente tomado de la mano con el de Espinosa. De hecho, a pesar de los diferentes periodos históricos y divergencias epistemológicas de ambos autores, se puede recalcar la prominencia ontológica de la mente humana como locus del conocimiento divino de una naturaleza en donde el pensamiento ejerce su más alto nivel de intelecto.

¿Es verdad, entonces, que las diferentes clasificaciones que los humanos hacen con la naturaleza y las enredadas relaciones que tienen con ella dependen de la asimétrica relación entre la agudeza de la mente y la pasividad de esta última? Para profundizar este intricado fenómeno estamos obligados a mirar más allá de ese monismo con salsa antropocéntrica que si bien rechaza los postulados del dualismo, a la misma vez oscura las intrincadas concatenaciones del mundo natural que intenta aclarar. Por ejemplo, como hemos visto antes, las pinturas faciales de los Shuar deben ser entendidas no como como simples pigmentos de la naturaleza externa los cuales son clasificados arbitrariamente mediante el proceso de decodificación de la mente, más bien, estos elementos deben ser concebidos como corporeidades que modifican y son a la misma vez modificadas por cuerpos profundamente incorporados en un sistema de relaciones. Es decir, es la

intensidad de contacto que existe entre diferentes entidades que viven en un determinado ecosistema la que instaura los diferentes grados de relaciones socio-metafísicos de estas.

No es difícil entender, en este sentido, como las diferentes relaciones entre humanos y no-humanos dependen de un específico mundo material el cual envuelve en un sistema eco-cósmico los varios niveles de conexiones entre intencionalidades. De esta manera podemos elucidar como la estructura social y mito-cosmológica de sociedades nativas está íntimamente enlazada con la particularidad de sus mundos ecológicos. Así, entonces, puede notarse que más allá de la clasificación de objetos mediante un lente que refleja e impone una socialidad antropocéntrica (Durkheim & Mauss 1963), la dicotomía cultura-naturaleza o mente-materia (Godelier 1986) es, para estas sociedades, el eterno flujo de relaciones entre materialidades pensantes que forman parte de complejos y determinados mundos biosociales. Podemos apreciar, por ejemplo, como organismos vivientes como conchas para los Trobriandeses (Malinowski 1922) y ñames para los Abelam (Gell 1998), o animales como cerdos para los Tsembaga (Rappaport 2000 [1968]), vacas para los Nuer (Evans-Pritchard 1940) y osos para los Cree (Tanner 1979; Brightman 1993; Scott 2006), forman parte, como decía (Radcliffe-Brown: 1952: 189), de un conjunto de relaciones de asociación entre organismos individuales los cuales profundamente intercambian sus fiscalidades (intercambios tróficos), y se encajan en elaborados sistemas socio-estructurales y socio-cósmicos (Abad Espinoza *en edición*).

Llegando a este punto se puede hacer hincapié en el rompecabezas existencial entre el ser pensante y los mundos materiales que este conoce. Aunque si el monismo de Espinosa y Lévi-Strauss trata de romper la prominencia Cartesiana de la substancia pensante, estos dos autores, sin embargo, no salen de esa jaula mental incorpórea que en vano intenta de unir una materia ya decodificada por un objeto trascendente. De esta manera, como veremos, los Shuar nos pueden enseñar como el mundo inmaterial de las visiones esta inextricablemente entretrejido con las complejas relaciones ecológicas que se mantienen desde tiempos remotos.

¿Mentes inmanentes o cuerpos trascendentes?

Es inútil negar que la más grande curiosidad que tuve desde el primer día de mi trabajo de campo era explorar el enigmático mundo de las visiones Shuar. Ya a partir de las viejas monografías sobre esta sociedad amazónica se puede apreciar la vital importancia que las experiencias visionarias

tienen en forjar la existencia de la persona. No cabe duda de que este argumento ha creado un cierto debate en la comunidad científica con referencia a las realidades ontológicas que se enredan durante las experiencias oníricas. Es importante notar que, según las observaciones de Descola (1994: 100), las interpretaciones de Harner (1972: 134) no se aplican para los Achuar, dado que, según estas, las realidades físicas del mundo normal son para los Shuar manifestaciones falsas o mentiras de la vida corpórea, ya que solo la verdad puede ser encontrada en el mundo sobrenatural que se accede mediante el consumo de alucinógenos. Para Descola, las conclusiones de Harner, tratan de conferir un idealismo platónico a los Shuar rehaciendo la concepción que ellos tienen del mundo en un realismo de esencias donde el esfuerzo filosófico es suplantado por el consumo de alucinógenos. De esta manera, el enfatiza que, para entender como los diferentes estados de conciencia están relacionados, lo que se necesita no es una metafísica del ser sino una lógica del discurso (Ibid).

Cabe recalcar que, aunque si la crítica que Descola lanza hacia Harner parece convincente en sus bases teóricas, esta no va más allá del profundo rechazo de interpretaciones que pueden tener una específica validez etnográfica. Siguiendo este hilo argumental, vale la pena notar que antes del trabajo de campo de Harner entre los Shuar e incluso mucho más antes que el de Descola entre los Achuar, las viejas observaciones de Karsten pueden arrojar interesantes luces sobre cuáles son las realidades verdaderas en juego durante las experiencias oníricas de los Shuar:

Se ha dicho con frecuencia que la “creencia en sueños”, es decir, la creencia de que las experiencias de un hombre durante sus sueños son tan reales como las experiencias que tienen mientras está despierto, es una característica de la mentalidad de pueblos primitivos en general. Esta opinión, sin embargo, no es tan adecuada en relación a las creencias de los indios que estamos analizando; muy poco se expresa con ello. Los Jívaros, de hecho, tienen la opinión de que solo en los sueños se revela la verdadera realidad del hombre. La vida consciente, normal es algo en que no podemos tener ninguna confianza; está llena de ilusiones falsedades y mentiras. Solo el sueño nos revela la verdadera esencia de las cosas, “la cosa en sí misma” (2000 [1935]: 323).

¿Cuál sería entonces la interpretación adecuada de estas realidades ontológicas según los Shuar contemporáneos? Se podría decir, como argumenta Descola (1994: 100), que no existe un mundo de puras idealidades divorciado del mundo de los epifenómenos, sino dos distintos niveles de

realidad creados por dos distintos niveles de expresión o, al contrario, podríamos aceptar las interpretaciones de Karsten y Harner las cuales conciben la realidad metafísica como verdad absoluta y locus imprescindible de causalidad. Tenemos que ser conscientes que si bien un fuerte proceso de aculturación sea este secular o religioso ha estado impactando a los Shuar durante las últimas décadas, como argumenta Viveiros de Castro (2005: 61), las sociedades indígenas si bien incorporan ciertos hábitos occidentales (por ej. comida, vestimenta, sexo interétnico e idioma) como capacidad somática, este fenómeno no debe ser pensado como una asimilación espiritual.

Así, en este sentido, como los Awajún o Aguaruna de la Amazonía peruana los cuales, no obstante, el dramático decline de uso de “alucinógenos” gracias a la influencia de los misioneros, continúan a reconocer el rol importante de las visiones obtenidas en la juventud las cuales causaron la educación moral, bienestar físico y ayudaron en la transición a las responsabilidades de la vida adulta (Brown 1986: 59). Los Shuar, igualmente, enfatizan la vital importancia de las visiones que dependen de una profunda relación con plantas y lugares considerados sagrados. De esta manera, elementos de la naturaleza corpórea como plantas, deben ser entendidos no como simples alucinógenos o enteógenos que alteran la percepción sensorial del individuo, al contrario, estos deben ser concebidos como subjetividades materiales cuya esencia metafísica es revelada por el grado de intensidad de contacto que los humanos tienen con el mundo material.

Durante mis largas conversaciones con los Shuar pude notar el alto grado de sacralidad que poseen ciertas plantas como el tabaco, *natem* (*Banisteriopsis caapi*) y *maikiua* (*Brugmansia arborea*). Vale la pena mencionar que durante mis primeros días en las comunidades la mayor parte de sus miembros me hablaban siempre de la potencia, eficacia e incluso peligrosidad de plantas como la *maikiua* en conectar el mundo humano con el no humano durante las experiencias inmateriales de las visiones. Un día, por ejemplo, durante una salida en el cantón Palora, mientras bebía un café en un pequeño comedor, Nanki, de la comunidad de Tawasap, se negaba rotundamente de hablar sobre el poder de las plantas ya que según él no era el lugar adaptado para hablar de algo tan serio como las plantas sagradas⁵. Este acontecimiento puede ser conectado con los tantos testimonios de los Shuar que resaltaban el poder espiritual de estos elementos de la naturaleza física los cuales son considerados más que simples objetos para pensar o consumir. En este sentido, Nawech, explica la intensa preparación del *natem*: “Mientras el fuego hace hervir el agua con el *natem*, uno tiene que pensar profundamente con la planta mientras el brebaje se está preparando⁶”. No es difícil notar que durante este encuentro no estamos hablando de dos

substancias, la cuales, según Descartes (1993 [1596-1650]: ¶ 21), serían una pensante y la otra extendida e inconsciente. Al contrario, lo que tenemos aquí es una profunda intercomunicación entre entidades cuya substancia encierra lo material, mental, espiritual y transformativo inherente a la naturaleza misma.

¿Se podría decir, entonces, que no es el sujeto que piensa la materia inerte, sino que esta última posee el atributo del pensamiento, así como el primero? De esta manera llegamos al punto que las operaciones del pensamiento llamado “salvaje”, como argumenta Lévi Strauss (1985: 117), decodifican una realidad ecológica ya estructurada la cual es parte de la única y misma realidad de la mente y el cuerpo que procesan la información empírica de la naturaleza externa. Si la corporeidad de la naturaleza es, en términos Espinosistas, el objeto el cual es una idea de la mente, para Lévi Strauss, esta representa el elemento necesario para los intensos sentimientos estéticos y las profundas especulaciones del orden moral e intelectual que desde tiempos primordiales envuelven a la humanidad (Ibid.: 120). Es así, como podemos notar, que si para Espinosa el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas (E2p7), al parecer, esta proposición es confirmada por Lévi Strauss el cual asegura que solo la observancia de la realidad más concreta puede darnos la seguridad que la mente y el cuerpo non han perdido su arcaica unidad (Ibid.: 119). Ambos monismos, como hemos visto antes, abogan por la eterna unión entre extensión y pensamiento, sin embargo, esta depende de las propiedades “divinas” de la mente humana como locus de objetivación de la naturaleza corpórea.

Analizando estas aportaciones teóricas sobre la relación entre mentes y cuerpos los cuales forman parte de un único universo, podemos retomar la discusión sobre la realidad de las visiones según los Shuar. El Shuar contemporáneo, ontológicamente hablando, considera las visiones como verdad absoluta a través de la cual la existencia de la persona en el mundo material es determinada por el principio de causalidad que opera en la realidad metafísica de las experiencias visionarias. Así, durante mi trabajo de campo, la mayor parte de los miembros de las comunidades insistían que las visiones presagian lo que te va a suceder en el futuro y, por ende, cada visión y experiencia onírica representa para ellos el puente que guía los multidimensionales espacios temporales de la existencia. No es difícil notar como las interpretaciones de Karsten (2000 [1935]: 323) y Harner (1972: 134) aparentemente pueden ser aplicadas para los Shuar de este tiempo. No obstante, la supuesta validez etnográfica de estas, estos dos antropólogos sobrevaloran una realidad metafísica que extremadamente depende de la necesidad de las relaciones ecológicas del mundo físico. De esta

manera, la crítica de Descola (1994: 100) puede ser justificada solo en la medida en que las relaciones entre materialidades sean en fondo tomadas en serio, aunque si aparentemente estas sean meras ilusiones.

Dejando atrás este debate sobre las realidades existenciales de estas sociedades indígenas, será oportuno focalizarnos sobre la dependencia ontológica de lo inmaterial en lo material o, mejor dicho, la necesidad de una ecología relacional para la existencia de las profundas conexiones entre intencionalidades en el dominio metafísico. Según la metafísica de Espinosa, el conocimiento del efecto depende en el conocimiento de la causa, e implica lo mismo (E1a4), es decir, las relaciones entre causa y efecto deben ser entendidas como principios determinados por la naturaleza divina y sus atributos. Para los Shuar, se podría decir, que más que una naturaleza abstracta y divina, esta puede ser considerada como mítica y concreta. Cabe señalar que retomamos aquí las fructuosas reflexiones de Lévi-Strauss (1966) sobre “la ciencia de lo concreto” y las sutiles operaciones de un pensamiento que hace de las propiedades físicas de la naturaleza un conjunto complejo de sistemas mito-cosmológicos. Sin embargo, como he tratado de demostrar en este artículo, más allá de las operaciones de la mente sobre la materia, encontramos un enredado sistema de concatenaciones de subjetividades materiales o, en otras palabras, las operaciones de las operaciones de un determinado ecosistema.

Mas allá de las operaciones de la mente: Por una metafísica ecológica Shuar

Para profundizar mejor este argumento tenemos que analizar las relaciones ecológicas y ontológicas que están en juego en las visiones *arutam*. Aunque si el concepto de *arutam* y las diferentes descripciones de sus rituales y visiones ya han sido tratados por algunos antropólogos (véase, por ejemplo, Harner 1972; Taylor 1996; Mader 1999), al parecer, estos no analizan las profundas relaciones ecológicas que determinan el grado de intensidad de las visiones y su eficacia en conectar al mundo de los humanos con el de los no humanos. Es así, entonces, que independientemente si *arutam* haya sido considerado en el pasado como un “alma de espectro antiguo” (Harner 1972: 135) o, actualmente, dado el elevado grado de aculturación sea considerado como “Dios”, esto no implica que las conexiones entre diferentes seres ecológicos hayan cambiado drásticamente. Por consiguiente, la necesidad ecológica no debe entenderse como un determinismo trivial el cual reduce todos los fenómenos socio-cosmológicos a un ambiente natural estático que

se explota y piensa a la vez. De hecho, en un determinado ecosistema como la selva amazónica las relaciones entre entidades fluyen constantemente entre un universo material lleno de vida y en continuo renovamiento (Ingold 2006), es decir, el ciclo vital de las plantas, animales y humanos se funden con el soplar del viento, el calentar del sol, el fresco de la lluvia y con todos los fenómenos de una naturaleza que emana vida en todas sus dimensiones.

No es difícil notar como una depuración física y espiritual es extremadamente necesaria para obtener buenas visiones, especialmente, las de *arutam*, las cuales pueden ser entendidas como una energía incorpórea que al ser obtenida confieren al individuo los atributos esenciales de la entidad encontrada en la experiencia visionaria. Cabe recalcar, que, así como la persona tiene que alcanzar un estado alto de purificación corpórea y mental a través de las diferentes prácticas ascéticas (p. ej. restricciones alimentarias, abstinencia sexual y meditación), de la misma manera las visiones deben ser buscadas en lugares “puros” o con un cierto grado de sacralidad. De hecho, lugares aislados del dominio de la domesticación humana como cascadas, montañas o la selva profunda, funcionan como mediadores de dominios ontológicos que aparentemente pertenecen a diferentes mundos fenoménicos. Es así como los Shuar optan por estar íntimamente conectados con estos lugares de la naturaleza corpórea en donde el fluir de la vida viene fundamentalmente encarnado en el movimiento continuo de las entidades que conforman la materia.

Así como ciertas materialidades no humanas funcionan de mediadores entre diferentes realidades ontológicas, si nos desplazamos a un nivel más básico de relaciones socio-ecológicas, encontramos más que una mediación de fisicalidades una asimilación de estas por parte de los humanos. De esta manera, como he explicado antes, la incorporación de propiedades de plantas como *ipiak* (*Bixa orellana*) y *sua* (*Genipa americana*) mediante pinturas faciales deben ser entendidas como el tentativo de reunir la substancia primordial de las subjetividades representada por una naturaleza mítica. Adicionalmente, el consumo y mixtura de plantas sagradas como la inhalación del tabaco o la bebida del *natem* o la *maikiua*, constituyen el nivel más alto de experiencia sensorial a través de la cual se establece una cohesión social y mito-cosmológica entre diferentes cuerpos pensantes.

Llegando a este punto podemos apreciar como la última realidad de las cosas, es decir, las visiones *arutam*, están inextricablemente ligadas a las relaciones ecológicas que existen en el mundo material. La metafísica Shuar, entonces, es una metafísica ecológica que depende del grado de intensidad de contacto que los humanos tienen con ciertos elementos de la naturaleza física. Por ejemplo, la mayor parte de las entidades *arutam* que se encuentran durante la experiencia visionaria

forman parte del mundo no humano. Efectivamente, animales como la anaconda, el jaguar, el papagayo, la golondrina, la tortuga y el colibrí o, incluso, árboles y fenómenos naturales como vientos y truenos son algunos de los elementos de la naturaleza corpórea que pueden personificar inmaterialmente a *arutam*⁷. Las visiones, en este sentido, no son nada más que imágenes de relaciones que se han dado *a priori* en un periodo mítico el cual sustancialmente es el origen del mundo en donde los Shuar viven hoy en día. Si embargo, se podría especular que, independientemente de la diversificación física y preservación de una interioridad universal (Descola 2013a) que ocurrió durante los eventos míticos, una eterna unidad subyace en el profundo de una metafísica que depende de las íntimas relaciones entre seres ecológicos.

La apropiación de los atributos esenciales, sean estos estéticos y etológicos, de las entidades encontradas en las visiones, deben ser considerados no como homologías metafóricas de estas (Mader 1999: 334), más bien, dicha asimilación que ocurre durante el choque de intencionalidades es la esencia de una naturaleza mítica cuyos atributos físicos, inmateriales y transformativos representa una substancia primordial que viene reunificada. Es así como los Shuar deben enfrentar con valentía el encuentro con las subjetividades en las experiencias visionarias las cuales pueden ser solo reveladas por expertos del mundo natural como un chamán (*uwishin*) o un hombre sabio (*wea*). Por consiguiente, la verdadera esencia de las cosas yace en la relación profunda que se tiene con estas y, de hecho, solo quien es capaz de mantener estrechas relaciones con diferentes mundos fenoménicos podrá conocer la realidad absoluta de la materia.

Esta es la razón por la cual la metamorfosis física es posible, ya que, más que una relación asimétrica entre una mente que decodifica los cuerpos de las realidades empíricas, lo que tenemos aquí son profundas relaciones ecológicas entre subjetividades materiales que forman parte de una naturaleza mítica y transformativa. De esta manera podríamos añadir un peldaño más al estudio del animismo y perspectivismo amerindio los cuales, siendo abstracciones de relaciones concretas, oscurecen la unidad eco-céntrica entre la extensión y el pensamiento que existe en el nivel más profundo de relaciones entre diferentes corporeidades pensantes y sus mundos.

Notas

¹ Los Shuar forman parte del actualmente grupo étnico llamado *Aents Chicham*, el cual en el pasado era conocido como Jívaros por la comunidad científica (véase Deshoullière & Utitaj Paati 2019). Concentrándose entre Ecuador y Perú, esta sociedad amazónica se divide en: Shuar, Achuar, Awajún, Shiwiar y Wampis. Sobre los Shuar, podemos mencionar los trabajos etnográficos de Karsten 2000 [1935] y de Harner (1972). Aunque con un enfoque más historiográfico, se puede añadir el de Stirling (1938). Por otra parte, para los Awajún, tenemos la monografía de Brown (1986) y para los Achuar la de Descola (1994). Es interesante notar el trabajo de Mader (1999) el cual analiza las sociedades Shuar y Achuar. El material presentado en el presente artículo se basa en una investigación etnográfica realizada entre los meses de julio y noviembre 2018 en las comunidades Shuar de Tawasap, Yawintz y Wawaim ubicadas en la provincia de Morona Santiago de la Amazonía ecuatoriana.

² Conversación con Nawech, comunidad de Yawintz, Morona Santiago, Ecuador, 22 de agosto 2018.

³ A pesar de las diferentes versiones del mito, todas estas concuerdan que *Ipiak* y *Sua* eran dos hermanas que se transformaron en los árboles *Bixa orellana* y *Genipa americana*. La asimilación de estos elementos del mundo natural es parte esencial de la socialidad Shuar sea esta con los humanos que con los no humanos.

⁴ Según mis informadores, la mayor parte de las pinturas faciales representan entidades de la naturaleza no humana. Estas figuras, por ejemplo, pueden ser anacondas, águilas o montañas para los hombres y flores o pájaros para las mujeres.

⁵ Conversación con Nanki, cantón Palora, Morona Santiago, Ecuador, 27 de julio 2018. Puede ser que, por su aparente estado de embriaguez, Nanki, se haya negado a hablar sobre las plantas.

⁶ Conversación con Nawech, comunidad de Yawintz, Morona Santiago, Ecuador, 13 de julio 2018.

⁷ Para una lista exhaustiva de las entidades *arutam*, véase, Mader (1999: 335-339).

Bibliografía

Abad Espinoza, Luis Gregorio. *en edicion*. Transcending human sociality: Eco-cosmological relationships between entities in the ecosphere. *Disparidades. Revista de Antropología*.

Appadurai, Arjun. 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Århem, Kaj. 1990. "Ecosofía makuna". En: François Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. pp. 106-126. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Århem, Kaj. 1996. "The Cosmic Food Web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon". In: Philippe Descola and Gísli Pálsson (eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives*. pp. 185-204. London & New York: Routledge.

Arntzen, Sven. 1999. "Is Presocratic Philosophy of Nature a Source of Man-Nature Dualism?". In: Konstantine Boudouris and Kostas Kalimtzis (eds.), *Philosophy and Ecology*, Vol. II. pp. 22–31. Athens: Ionia Publications.

Brightman, Robert. 1993. *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley: University of California Press.

Brown, Michael. F. 1986. *Tsewa's gift: magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Charbonnier, Pierre., Salmon Gildas, and Peter Skafish (eds.). 2016. *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International.

Descartes, René. 1993 [1596-1650]. *Discourse on method and Meditations on first philosophy*. Indianapolis: Hackett Pub. Co.

Descola, Philippe. 1994. *In the Society of Nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Descola, Philippe. 2013a. *Beyond Nature and Culture*. London: University of Chicago Press.

Descola, Philippe. 2013b. *The Ecology of Others*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Deshoullière, Grégory, & Santiago Utitaj Paati 2019. Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jívaro. *Journal de la Société des américanistes*. 105(2): 167-179.

Durkheim, Émile, & Marcel Mauss. 1963. *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press.

Evans-Pritchard, Edward E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.

Gell, Alfred. 1998. *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

Godelier, Maurice. 1986. *The Mental and the Material: Thought, Economy and Society*. London: Verso.

Harner, Michael. 1972. *The Jivaro, people of the sacred waterfalls*. Garden City: Doubleday, Natural History Press.

Harris, Marvin. 1985. *Good to eat: riddles of food and culture*. New York: Simon and Schuster.

Hornborg, Alf. 2006. Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world. *Ethnos*. 71(1): 21-32.

Howell, Signe. 1989 [1984]. *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia* (2nd edn). Chicago & London: University of Chicago Press.

Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, Tim. 2006. Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos*. 71(1): 9-20.

Karim, Wazir-Jahan. 1981. *Ma' Betisék concepts of living things*. London: Athlone.

Karsten, Rafael. 2000 [1935]. *La vida y la cultura de los Shuar*. Quito: Abya-Yala.

Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes tropiques*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 1963a. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

Lévi-Strauss, Claude. 1963b. *Totemism*. Boston: Beacon Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1985. *The view from afar*. New York: Basic Books.

Mader, Elke. 1999. *Metamorfosis del poder: Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya-Yala.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.

Radcliffe-Brown, Alfred. R. 1952 [1929]. *Structure and function in primitive society*. London: Routledge & Kegan Paul.

Rappaport, Roy. A. 2000 [1968]. *Pig for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People* (2nd edn). Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

Rose, Deborah B. 2005. An Indigenous Philosophical Ecology: Situating the Human. *The Australian Journal of Anthropology*. 16(3): 294-305.

Scott, Colin. 2006. Spirit and practical knowledge in the person of the bear among Wemindji Cree hunters. *Ethnos*. 71(1): 51-66.

Spinoza, Baruch. 1910. *Ethics*. London: J. M. Dent & Sons Ltd.

Stirling, Matthew. W. 1938. *Historical and ethnographical material on the Jivaro Indians*. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 117.

Taylor, Anne Christine. 1996. The Soul's body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2(2): 201-215.

Tanner, Adrian. 1979 *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. Saint John: Memorial University of Newfoundland.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4 (3): 469–88.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. Exchanging Perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*. 10(3): 463-464.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2005. "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America". In: Alexandre Surrallés and Pedro García Hierro (eds.), *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of Environment*. pp. 36-74. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.

von Uexküll, Jakob. 1982 [1940] The Theory of Meaning. *Semiotica*. 42(1): 25-82.

Woolhouse, Roger. S. 1993. *Descartes, Spinoza, Leibniz: The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. London: Routledge.