



Expresiones míticas políticas del animismo

Mythical political expressions of animism

Juan Camilo Perdomo Marín

Investigador independiente (Manizales, Colombia) juancaperdo@hotmail.com

Resumen

En el presente escrito evidenciaré la imposibilidad de separar escenarios animistas, institucionales y globales en la comprensión de las configuraciones identitarias en las comunidades indígenas. Para esta tarea, primero, identificaré las características compartidas de las prácticas animistas. Segundo, analizaré cómo las lógicas estatales en articulación con el multiculturalismo y el medioambientalismo influyen en las expresiones discursivas y estéticas de los grupos étnicos. Por último, estableciendo un diálogo entre los dos momentos previos, expondré la productividad analítica de considerar la simetría y retroalimentación entre las experiencias sobrenaturales de interacción y negociación con entidades no-humanas, y las experiencias Estatales y globales de coerción e instrumentalización en las que se construye la representación del nativo ecológico.

Palabras clave: pueblos indígenas, animismo, representación, multiculturalismo.

Abstract

In this paper I will demonstrate the impossibility of separating animist, institutional and global scenarios in the understanding of identity configurations in indigenous communities. For this task, first, I will identify the shared characteristics of the animistic practices. Second, I will analyse how State logic in articulation with multiculturalism and environmentalism influence the discursive and aesthetic expressions of ethnic groups. Finally, establishing a dialogue between the two previous moments, I will discuss the analytical productivity of considering the symmetry and feedback between the supernatural experiences of interaction and negotiation with non-human entities, and the State and global experiences of coercion and instrumentalization in which build the representation of the ecological native.

Key words: Indigenous peoples, animism, representation, multiculturalism

PANORAMA ANTROPOLÓGICO

En la actualidad diversas identidades étnicas se enmarcan y se sostienen a partir de escenarios que en múltiples ocasiones desbordan nuestras herramientas explicativas, a razón de que en estos se considera que las narrativas y las experiencias animistas poseerían un carácter político, puesto que entidades no-humanas (Dioses, espíritus, ancestros, artefactos, animales, plantas, lugares) serían tomadas en cuenta en la construcción del mundo social. Estos espacios van desde resistencias territoriales ante proyectos transnacionales, negociaciones institucionales con Estados, proyectos de cooperación con ONGs, formación de movimientos sociales y construcciones de museos, hasta nuevas apuestas de turismo, hibridaciones religiosas, resignificaciones y mercantilizaciones de prácticas tradicionales, entre otros.



La antropología a rasgos muy generales cuenta con dos tipos de vertientes para construir un contexto comprensivo frente a este tipo de fenómenos. Por un lado, las que consideran que las expresiones identitarias de las comunidades indígenas (y afro) no reflejarían necesariamente de forma transparente y autorreferencial un conjunto esencial de concepciones sobre el mundo. Ello se debería que sus manifestaciones no podrían ser comprendidas desde una lectura micro-social, sino que las formas de sus estéticas, discursos y prácticas necesitarían ser explicadas en el marco de un macro-contexto estatal y global atravesado por relaciones de poder guiadas por políticas multiculturales y medioambientales, a partir de las cuales se construirían representaciones esencialistas y estratégicas del nativo ecológico (Del Cairo 2003, 2004, Wade 2003, 2004, 2006, Gross, 2013, Jaramillo, 2011, Ulloa, 2001, 2008).

Por otro lado, diversas investigaciones se centrarían en visibilizar cómo los modos de existencia de sociedades no modernas excederían los marcos comprensivos de las epistemologías modernas. Por este motivo, en vez de reducirlos a nuestras categorías de análisis etnocéntricamente, deberíamos reconocer la complejidad de los mundos particulares que construyen y mantienen y, por consiguiente, su inconmensurabilidad con la ontología occidental. En esta medida, la tarea de la antropología yacería en desarrollar la sensibilidad etnográfica para comprender las lógicas de la alteridad en sus propios términos, tomando seriamente sus narrativas, experiencias y conocimientos (Descola 2013, Viveiros de Castro, 2010, Blaser 2009, De la Cadena, 2010, Escobar, 2010, Holbraad, 2007).

En suma, aunque con una amplia diversidad interna, las primeras consideraciones explicativas se centrarían en visibilizar críticamente los campos de fuerza actuales que coaccionarían la representación de las minorías étnicas, y los segundos, en reconocer y resaltar como un imperativo ético sus alteridades radicales, las cuales impugnarían la pretendida universalidad de la epistemología moderna.

Ahora bien, estos dos caminos comprensivos poseen diversas potencialidades y limitaciones analíticas y políticas que valen la pena contrastar. El énfasis en la alteridad radical corre parcialmente el riesgo de caer en exotismos ingenuos. Al limitarse a analizar autorepresentación identitaria o los principios ontológicos particulares de un grupo humano para proyectar su alteridad, no toma en cuenta cómo los procesos heterogéneos de globalización influyen directamente en la producción de subjetividades en los grupos étnicos, lo cual es un aporte valioso del primer tipo de énfasis. Este argumento implicaría, por lo tanto, que no existirían identidades étnicas aisladas y totalmente opuestas a las modernas, sino identidades dinámicas e interconectadas. En consecuencia, la pretendida alteridad radical resultaría en muchos casos ser una *alteridad relativa*.

Pero así mismo es necesario señalar que el centramiento del primer énfasis en las relaciones de poder puede ser sumamente generalizante. De forma problemática nos puede conducir a imaginar la diversidad exclusivamente como producto estratégico, o pasivo, ante estructuras estatales y globales. Como resultado este tipo de lectura no nos permitiría dimensionar que las diferentes expresiones de la diversidad étnica, aunque hayan sido influenciadas en diferentes niveles por las políticas multiculturalistas y medioambientalistas, las exceden porque su creatividad y vitalidad ha sido una propiedad histórica emergente en los amplios procesos de interacción con otros grupos humanos. A razón de lo anterior, el énfasis de la segunda vertiente tendría como mérito el no subsumir los escenarios locales-regionales a escalas macro-sociales para no perder de vista los significados contextuales de las comunidades estudiadas.



Los vacíos teóricos del panorama expuesto nos conducen a reflexionar que para poder entender las complejidades de las prácticas animistas contemporáneas necesitamos interrogarnos: ¿cómo podemos dar cuenta de la interrelación entre lo local, regional y global sin caer en una unificación jerárquica?, ¿es posible concebir a las identidades más allá de posiciones sociales pasivas que se encontrarían predeterminadas, dramatizaciones calculadas pensadas desde un esencialismo estratégico, o elaboraciones particulares y autónomas?

PROPUESTA REALISTA

La propuesta teórico-metodológica de Clifford (2013), denominada como realismo, es un potente aliado con el que cuenta la antropología para ampliar su imaginación y su productividad analítica ante los desafíos explicativos señalados. Para Clifford el realismo es entendido como una actitud crítica que parte del reconocimiento de la *complejidad* y la *ambivalencia* del devenir histórico, a razón de que las formaciones sociales mundiales tenderían simultáneamente a la divergencia y la conectividad. Por este motivo deberíamos aplicar un enfoque *multiescalar* que parta de la premisa de que las identidades se configuran a partir de la articulación desigual de fuerzas inestables e interdependientes entre lo local, regional y global que se yuxtaponen y chocan sin subsumir las experiencias particulares. Y un enfoque *anti-reduccionista* que, en medio de historias emergentes, heterogéneas y entrecruzadas, postularía cómo encontraríamos identidades contingentes que son, a su vez, limitadas por coerciones materiales y abiertas a nuevas oportunidades existenciales. Por lo tanto, no se debería creer que las formaciones identitarias poseerían una esencia perdida, ni juzgar de antemano la dirección de su futuro (sea positivo o negativo), sino reconocer su apertura y reinvenición permanente.

Para pensar desde el realismo Clifford (2013), inspirado en debates contemporáneos de la teoría social, nos invita a partir de tres conceptos: *articulación*, *performance* y *traducción*. La *articulación* mostraría que la identidad no sería una cualidad dada, ni de forma opuesta plenamente moldeable, sino que existiría como una propiedad relacional al componerse de forma contingentemente a través del ensamble de relaciones sociales dispares. Lo anterior implicaría que la identidad se construiría, mantendría y negociaría por medio de alianzas, resistencias, resignificaciones y oposiciones en medio de contextos particulares. Por su parte el concepto de *traducción* señalaría cómo los significados sociales se transformarían y resignificarían a través de las experiencias comunicativas. En esta medida no existiría un sistema de pensamiento plenamente inalterado y delimitado, sino que sus representaciones serían parciales y estarían afectadas por malentendidos. Por último, el *performance* daría cuenta de los procesos por los cuales los sujetos se representarían a sí mismos de forma particular ante diversas audiencias en medio de diversas relaciones de poder, las cuales no se limitarían a dimensiones coercitivas.

En base a la propuesta realista, este escrito dialogará en los próximos apartados con las tres categorías mencionadas para estudiar la influencia recíproca entre los procesos de globalización, las disputas institucionales y las lógicas animistas. Por medio de esta exploración plantearé que las narrativas y experiencias sobrenaturales encarnan experiencias políticas que permiten parcialmente guiar, interpretar y resignificar las interacciones con académicos, medios de comunicación, Estado y ONGs. De este modo se mostrará cómo la comparación entre diferentes contextos sigue siendo es uno de los medios por excelencia de construcción de conocimiento antropológico (Strathern, 2004).



CARTOGRAFÍAS DEL ANIMISMO

Este primer apartado identificará tres características centrales de las prácticas animistas. Los rasgos comunes que estudiaremos en base a debates antropológicos contemporáneos no agotan su amplia heterogeneidad y complejidad, pero nos permitirán des-exotizar la comprensión del animismo para poder explorar más adelante su carácter político.

En términos generales podemos entender el animismo como un marco existencial en que la vida social abarcaría *explícitamente* relaciones interactivas (alianza, conflicto, filiación, cortejo, reciprocidad, etc.) con entidades no-humanas. Por consiguiente, existiría una igualdad ontológica dinámica entre humanos y lugares, artefactos, plantas y animales, debido a que estos podrían poseer capacidad de agencia (subjetividad, temperamento, intencionalidad) y, en algunos casos, vida social propia, por lo que inclusive serían considerados como “personas”. Así, por ejemplo, en las comunidades amazónicas “el concepto de naturaleza es contiguo al de sociedad” (Arhem 2001: 214). A continuación, expondré algunas de las características transversales que encontraríamos en diferentes lógicas animistas.

Depende del contexto y la práctica

Los estudios sobre el animismo han sido potentemente renovados por la teoría fenomenológica de Ingold (2000, 2006), la cual parte de la primacía de la interacción con el ambiente como sostén en el desarrollo de habilidades de atención. Por consiguiente, el animismo no sería simplemente entendido como un conjunto sistemático de representaciones mentales transmitidas generacionalmente¹, o “una forma de creer *sobre* el mundo sino como una condición de estar *en él*” (Ingold 2006: 10).

La significación en el animismo se elaboraría por lo tanto a partir de la exploración vital con las entidades del territorio², por lo que este se basaría en: “la experiencia práctica con los animales y las cosas más que en la contemplación teórica abstracta” (Willeslev 2013: 49)³. Esto implicaría que la capacidad de agencia de no-humanos⁴ no sería considerada preexistente, sino más bien *latente*⁵. Los seres no antecederían a

¹ Por ejemplo, en las comunidades Mayas de Yucatán el lenguaje ritual no se encontraría almacenado en la memoria del chamán, sino que este emergería en el proceso performativo del acto ritual (Hanks, 2013).

² Bajo el énfasis en las prácticas de interacción como sostén del animismo, Willerslev (2016) y Kohn (2013) señalan que este se encontraría relacionado directamente con prácticas de caza, en base a la cual se elaboraría una dinámica perspectivista del mundo en la que seres no-humanos tendrían diferentes puntos de vista sobre la realidad.

³ Piénsese por ejemplo en la consideración de Reichel-Dolmatoff del indígena como un “filósofo abstracto, artífice de intrincados modelos cósmicos y planificador de bastos esquemas morales” (1997: 8).

⁴ Para Halbmayer (2012) existirían humanos diferentes de los “seres-como-humanos” que se podrían agrupar en tres clases: 1. Proto-humanos: Seres primigenios que crearon y cuidan a los humanos 2. Ex-humanos: Animales que se diferenciaron de la cualidad humana compartida en tiempos míticos. 3. No-humanos: Espíritus que se presentan en forma humana.

⁵ Desde el trabajo clásico de Hallowell (1981) se ha aclarado que: “nunca deberíamos esperar que una piedra manifieste propiedades animadas de cualquier tipo bajo cualquier circunstancia. Los Ojibwa reconocen, *a priori*, potencialidades de animación en ciertas clases de objetos bajo ciertas circunstancias. Los Ojibwa no perciben las piedras, en general, como animadas, más de lo que nosotros lo hacemos. La prueba crucial es la experiencia” (p. 24). De igual modo, en el caso de los Ashuar en Perú, Descola señala: “La mayor parte de los insectos y los peces, la hierba, los musgos y los helechos, los guaijarros y los ríos, son así exteriores tanto a la esfera social como al juego



las prácticas, sino que emergerían y serían sostenidos por las relaciones de interacción, por lo tanto, no todas las entidades no-humanas poseerían estas capacidades, ya que dependerían fundamentalmente del contexto y del tipo de entidad (Bird-david, 1999).

En sintonía con estas ideas podemos comprender que los Runas de Ecuador, aunque “reconocen a los perros como seres en su propio derecho, también, en ocasiones los tratan como herramientas. A veces comparan a los perros con armas” (Kohn 2013: 114). Igualmente, en las comunidades Yukaghir de Siberia los animales pueden tener un valor instrumental cuando los permisos de caza son pedidos a las instituciones locales, pero en el proceso ritual de caza se concebiría que estos poseen capacidad de subjetividad (Willerslev, 2013). De forma similar, los campesinos de la Macarena en Colombia: “pueden exhibir actitudes animistas cuando tratan con animales silvestres, mientras que pueden ser abiertamente naturalistas cuando se dedican a la mejora de sus ranchos o a la maximización de su trabajo en una economía basada en el mercado” (Ruiz Serna 2013: 137). En este sentido, *el animismo sería práctico y selectivo*, por lo que no todo estaría “vivo”, así: “las ontologías animistas consideran al mundo lleno de personas, pero solo algunas de las cuales son humanas” (Santos-Granero 2012: 39).

Tiende a ser perspectivista, pero va más allá del perspectivismo propuesto por Viveiros de Castro

Podemos comprender los principios del perspectivismo a partir de una entrevista realizada en campo a un reconocido médico ayahuasquero de la comunidad *Kamëntšá* en el Alto-Putumayo en Colombia, en la cual le pregunté si había trabajado con el movimiento indígena local. Su respuesta fue la siguiente: “sí, por ejemplo, he trabajado en el movimiento indígena, así como líder no así de lleno, no. Solamente yo trabajo por la defensa de nuestro territorio, dándome cuenta del cómo va con el movimiento de los indígenas. Si, entonces ahorita yo me estoy enterándome de todo, en primer lugar, yo tengo que tomar la medicina, que es el yagé, para darme cuenta a ver qué es lo que está pasando en nuestras comunidades” (Notas de campo, 2015).

Este testimonio puede sonar ilógico debido a que el médico tradicional entrevistado aseguró que sin moverse de su casa obtendría conocimiento sobre el mundo exterior a través del trance generado por una bebida psicoactiva. Pero si enmarcamos esta narración en una lógica perspectivista, que se compartiría con otras cosmovisiones amerindias, podríamos dimensionar cómo las diferentes prácticas chamánicas se ejercerían en medio del tránsito entre diferentes capas de realidad⁶ en el que no habría necesariamente un desplazamiento físico. De este modo *mirar hacia adentro* implicaría *mirar hacia afuera*, es decir, la introspección de los trances rituales permitiría desdoblarse el punto de vista sobre el mundo⁷. Brabec de Mori nos ofrece una explicación sobre el chamanismo Shipibo en Perú que aclara el

de la intersubjetividad; en su existencia maquinal y genérica, corresponderían quizás a los que nosotros llamamos naturaleza” (2013: 31).

⁶ Esta lógica perspectivista también se encontraría en los trabajos etnográficos de Landong (1979, 2013), los cuales identifican que para la comunidad Siona de Colombia la realidad se compondría de una estructura fractal ordenada por múltiples mundos, habitados cada uno por seres espirituales que tienen una organización social humana y poseen un dueño espiritual que los protege, los cuales podrían ser visitados en medio de las ceremonias chamánicas colectivas.

⁷ Un ejemplo de ello es que, como muestra Taussig (1993), las figuras de curación de los Cunas son “asistentes” de los médicos tradicionales que les permite diagnosticar enfermedades, debido a que pueden ver de forma



testimonio expuesto: “Desde el ‘afuera’ -imagine a un curandero especialista sentado entre su paciente y su familia durante una sesión de curación nocturna- el sanador se sienta y piensa, mientras desde el interior, él habla ‘allá’, entre los espíritus. Aunque en el ‘aquí’, el sanador solo silba, sin pronunciar letras, él canta ‘allá’, posiblemente en una heterofonía maravillosamente elaborada con esos espíritus altamente musicales” (2015: 34).

El perspectivismo nombra por lo tanto la lógica bajo la cual cada lugar, objeto, fenómeno y ser (humano o no-humano) existiría en medio de diversas capas de realidad, por consiguiente, encontraríamos una amplia pluralidad de puntos de vista jerárquicos, los cuales serían potenciados y distorsionados por las formas y hábitos corporales⁸ del perceptor. Por este motivo, por ejemplo, los amuletos (ka'mak-lu'u) de los Chukcki de Siberia representarían miméticamente la forma de los espíritus malignos (ke'le), por consiguiente, estos no atacarían a sus portadores al tomarlos como sus presas, sino que observarían estos objetos desde sus perspectivas como los cuerpos de los sujetos y de este modo los considerarían iguales a ellos, es decir, como humanos, puesto que de este modo los espíritus se verían a sí mismos. En otras palabras, este ejemplo perspectivista indica que el cuerpo físico del sujeto sería el alma que el amuleto protege al ser su cuerpo desde el punto de vista de los espíritus (Pedersen y Willerslev, 2012).

Otro rasgo que podemos mencionar del perspectivismo es que las relaciones entre humanos sería un esquema fundamental para interpretar y guiar las relaciones con no-humanos. Por este motivo Hollowell afirma que: “la relación entre niños humanos y abuelos humanos es modelada funcionalmente en la misma forma que la relación entre seres humanos y abuelos de una clase otra-que-humana” (1981: 21). Así, por ejemplo, en la Amazonia (o en Siberia y Mongolia) los seres no humanos pueden poseer una sociedad con normas, por lo que cuando se sale de caza se debe pedir permisos y hacer pagos a los dueños espirituales de los animales para poder cazarlos (Arhem, 2001). Por consiguiente, existirían jerarquías y normas existenciales que trascienden a los seres humanos, a razón de esto, Kohn (2013) señala como la comunidad Runa de Ecuador se relaciona con sus perros de la misma forma que los seres espirituales de la selva con ellos.

Pero estas jerarquías no necesariamente se centrarían en *modelo depredador* que propone Viveiros de Castro (en el que la interacción se reduciría a las posiciones de predador–presa), sino que encontraríamos una amplia diversidad en las formas de relacionamiento social, por este motivo, de forma crítica Santos-Granero nos aclara que: “las personas y los objetos pueden interactuar tanto en formas igualitarias como

transparente los cuerpos de sus pacientes puesto que estos objetos rituales poseen el: “poder para hacer que los espíritus malignos aparezcan ante el vidente” (p. 9).

⁸ Viveiros de Castro (2004, 2010) a pesar de sus generalizaciones teóricas ha hecho grandes aportes teóricos a las reflexiones sobre el perspectivismo. Veamos un argumento que sintetiza esta lógica animista: “Al vernos a nosotros como no-humanos, es a sí mismos (a sus respectivos congéneres) que los animales y los espíritus ven como humanos; ellos se perciben como (o se vuelven) seres antropomorfos cuando están en sus casas o en sus aldeas, y aprehenden sus comportamientos y sus características bajo una apariencia cultural. Perciben su alimento como un alimento humano (los jaguares ven la sangre como cerveza de maíz, los buitres ven los gusanos de la carne putrefacta como pescado asado, etc.); ven sus atributos corporales (pelo, pluma, garras, picos, etc.) como adornos o instrumentos culturales; un sistema social está organizado a la manera de las instituciones humanas (con jefes, chamanes, mitades exogámicas, ritos) (2010: 35-36).



jerárquicas. El signo de la relación depende mayormente del grado de animidad y agentividad atribuido a los objetos” (2010: 41)⁹.

El animismo de las sociedades no modernas se mimetiza con occidente

Las concepciones animistas no se limitan a estéticas, situaciones y personajes históricos de sociedades no modernas, sino que estas se han entremezclado con representaciones modernas. Citaré cinco ejemplos para dar cuenta de esta idea. Para los Kuna en Panamá figuras de curación de madera en el chamanismo tradicional se componen de sujetos blancos; los Embera de Colombia consideran que espíritus malignos seducen a las personas creando la ilusión de un barco de “gringos” que baja por los ríos (Taussig, 1993). Los chamanes Runa en Ecuador: “reciben mensajes de dioses cristianos y (...) los jaguares que deambulan por los bosques de Ávila son blancos” (Kohn 2013: 3). Los Aroshi en Nueva Guinea creen que en lo profundo de la isla existiría un complejo militar con tecnología avanzada en la que habitarían seres míticos en alianza con hombres blancos, los cuales hablarían de forma pura la lengua tradicional, y eventualmente saldrían a la superficie para traer un resurgimiento cultural (Scott, 2016).

Este confuso sincretismo animista pareciera ser un legado colonial contradictorio, puesto que, si partimos de una lectura esencialista de la identidad, las narrativas y las estéticas acumuladas generacionalmente en unas tradiciones dadas estarían siendo contaminadas y distorsionadas por la influencia de occidente. Pero si suspendemos este juicio apresurado, y reconocemos que las identidades existen no como cualidades *inmutables*, sino que son propiedades *articulatorias emergentes*, podríamos comprender cómo estas siempre se han configurado a partir de procesos históricos relacionales, es decir, en medio de préstamos, resistencias, hibridaciones, exclusiones y oposiciones. Los grupos humanos habrían elaborado de forma contingente sus identidades en medio de la interacción con otras sociedades. Es por ello por lo que Clifford señala que: “Para los Tjibaou y muchos de sus compatriotas nunca ha sido una cuestión de elegir una u otra, la tradición o la modernidad, sino de mantener una interacción vivible mientras se lucha por el poder” (2013: 53).

Cabe señalar que las sociedades no modernas han asimilado y usado diversas categorías occidentales con la finalidad de construir sus identidades, establecer canales inteligibles de comunicación y para proyectarse como agentes legítimos de diálogo ante Estados, académicos, ONGs y medios de comunicación. Si le damos desde el realismo una centralidad analítica a estos procesos de hibridación y nos focalizamos en “las formas en que la novedad se articula en prácticas, cómo la diferencia y la identidad se traducen, se ejecutan para diferentes audiencias” (Clifford 2013: 35), podemos identificar que los múltiples contactos y préstamos culturales en medio de los procesos de globalización no solo produjeron hibridaciones religiosas en las comunidades indígenas, sino también insospechadamente un mimetizaje de los lenguajes académicos, principalmente en el chamanismo (Perdomo-Marín, 2018). Por este motivo, el animismo no consistiría simplemente en una lógica no moderna que los antropólogos podríamos descubrir contemplativamente desde la posición aséptica de la teoría moderna, sino que este sería como exponen Swancutt y Mazard (2016) una banda de moebius en el que se gestaría un “bucle de

⁹ Por este motivo Cayón sostiene que: “las prácticas chamánicas relacionadas con la caza pueden verse como un tipo de horticultura masculina, en la que los chamanes “plantan” y “cultivan” simbólicamente sus presas animales. De esta manera, no sería apropiado para el noroeste amazónico considerar a la caza y la predación como el idioma conceptual predominante ya que este podría ser englobado por un lenguaje asociado con la agricultura, en la que prima la sucesión, el cuidado, el crecimiento y la regeneración” (2013b: 45).



retroalimentación” entre lógicas y lenguajes académicos y nativos. La teoría antropológica tomaría, y sería contaminada, por categorías y lógicas no modernas para construir sus teorías, pero estas categorías y lógicas ya habrían sido influenciadas previamente por los procesos históricos de interacción con occidente, como en un juego entre espejos.

En base a las ideas anteriores de Swancutt y Mazard, Willerslev argumenta, de modo autocrítico a su premisa de que el animismo solo partiría de dimensiones pragmáticas, que la antropología no estaría: “ímmune a ser embaucada por la sofisticación del pensamiento animista nativo, del mismo modo que los pensadores nativos no están 'libres de la teoría', desprovistos de pensamiento metafísico” (2016: viii). Por consiguiente, la experiencia sensible con el ambiente y las representaciones sociales globales no serían opuestas, sino que se articularían en el animismo contemporáneo.

En síntesis, podemos comenzar a comprender el animismo como una plataforma de *traducción* en fricción entre diferentes contextos de significado. De este modo sus discursos y prácticas obtendrían significado en medio de relaciones locales, regionales y globales. Esto implicaría que en medio de los procesos de traducción habría préstamos lingüísticos, usos estratégicos, malentendidos semióticos, naturalizaciones de nuevos marcos de pensamiento, resignificaciones en el proceso mismo de comunicación, y, fundamentalmente, relaciones de poder. Esta comprensión resuena con la idea de Taussig de una nueva antropología que “define su objeto de estudio no como el Otro, sino como el reflejo de Occidente en la imagen mimética de sus otros” (1993: 69).

LA CONSTRUCCIÓN DEL NATIVO ECOLÓGICO

Los Estados no se plegaron *pasivamente* a las políticas multiculturalistas y medioambientalistas desde finales de los ochentas como una forma de valoración y protección positiva de la diversidad cultural y ambiental, sino que adoptaron *productivamente* tales políticas. Primero, porque mínimamente debían solucionar diversas demandas sociales insatisfechas para mantener su hegemonía en un marcado período de crisis política, lo cual, a su vez, operaría como una estrategia para atenuar las protestas de las minorías étnicas. Por esto los nuevos “derechos conseguidos” funcionaron a su vez como una forma de gobierno (Wade 2003, 2006). Segundo, estas políticas le permitieron a los Estados fortalecer el imaginario de nación, sustentándolo en la proyección de una “amplia” y “valiosa” diversidad cultural que compartiría un pasado en común. Y tercero, a partir de estas lógicas se comenzó a condicionar los límites que identificaban a las etnicidades como “legítimas”, como señala Del Cairo, el Estado buscaría mantener la hegemonía de la representación de lo indígena por medio de su *aparato jurídico*, por lo que: “participar del reconocimiento legal de Estado implica para los grupos étnicos, adecuarse a las restricciones que produce la objetivación de ciertas categorías -así estas sean ambiguas- como comunidad indígena, resguardo o territorio tradicional, impuestas desde la lógica del mismo Estado” (2003: 53).

Así, distintos agentes insertos en la gestión estatal buscaron establecer criterios técnico-políticos para controlar los procesos de inclusión, pretendiendo identificar “verdaderos” sujetos étnicos de los supuestos “impostores” campesinos que no poseerían los atributos que se pretendían delimitar (Chaves, 2002). Entre estos criterios considerando, de forma esencialista, por igual el lugar y la etnicidad, en el sentido de lo rural como marcador identitario necesario (Bocarejo, 2011). Por lo tanto, estas políticas no simplemente ponderaron la defensa de la diferencia cultural bajo la protección de las minorías étnicas, sino que esta discriminación positiva a su vez construyó estereotipos a partir de los cuales intentaron



administrar las identidades, por ello Wade afirma que: “La multiculturalidad trata del control de las diferencias culturales, intentando darle espacio delimitado y predecible” (2004: 263).

Identidades globales

Desde finales de los ochentas, en medio de las preocupaciones por el cambio climático y la protección de los derechos humanos, se articularon las políticas multiculturales y medioambientales en la planificación estatal. En este contexto se comenzaron a construir representaciones exóticas de los pueblos indígenas como nativos que propenderían por un cuidado ecológico de sus territorios. Estos estereotipos no fueron directamente impugnados por los movimientos indígenas, pero tampoco se naturalizaron irreflexivamente, sino que, al contrario, fueron apropiados, porque estas representaciones comenzaron a condicionar la eficacia política de sus discursos incrementando sus capitales simbólicos, lo cual les permitiría impulsar y legitimar sus demandas económicas, territoriales y de autogobierno (Ulloa, 2001, 2008). De este modo diversos líderes indígenas se plegarían a categorías occidentales para acceder a derechos diferenciales garantizados por los Estados. A continuación, expondré cuatro ejemplos de ello.

Cayón y Turbay (2005) señalan que en las negociaciones alrededor de los Planes de Ordenamiento Territorial (POT) y de la Unidad de Parques con comunidades indígenas del bajo Caquetá en Colombia, dichos grupos étnicos mezclarían sus discursos míticos con categorías de pensamiento no indígenas como: medioambiente, sostenibilidad, participación democrática, entre otras. Por lo que se plegarían a estas categorías para legitimar y comunicar sus demandas económico-políticas. Bajo la misma lógica, Tobón (2006) señala que el capital simbólico y político de los líderes de cabildos en Leticia dependería de su manejo de las categorías de biodiversidad y protección cultural, ya que estas les permitirían gestionar proyectos y recibir beneficios de entidades estatales y ONGs.

En consonancia con las ideas anteriores, Nadasdy señala que las comunidades Kluane y Yukón de Canadá utilizarían el discurso ambiental sin que este sea acorde con sus concepciones de mundo, no por una falsa conciencia que sigue una lógica oportunista, sino debido a que: “Si ellos desean ser tomados seriamente por administradores de fauna, la población aborígen no tiene más opción que reclamar en efecto que son nobles conservacionistas ecológicos” (2005: 315). Y, porque, además, creerían que el relacionamiento con sus ecosistemas es más benigno que el de las sociedades occidentales.

Canessa, en base a las movilizaciones sociales indígenas en Bolivia en las últimas décadas, resalta que estas marchas nacionales no tuvieron gran éxito hasta que en 1991 presentaron como uno de los objetivos políticos centrales el preservar el medio ambiente. Ejemplo de ello, en la guerra por el agua en Cochabamba, los líderes tomaron el lenguaje indigenista para articular quechua hablantes y atraer la prensa internacional “que estaba acostumbrada a reportar cuestiones de derechos indígenas y preocupaciones ambientales como lo mismo (2006: 248). Esta protesta se enmarcó en la invocación de “Pachamama, Wiracocha y Tata Dios” en los eslóganes políticos, para resaltar la conexión mística de los indígenas con el territorio, aunque no se invocaron deidades que se asocian directamente con el agua como los Apus o Achachillas (dioses del agua). El éxito de estas manifestaciones evidenció así que la retórica indigenista era un medio potente para fortalecer diversas agendas políticas.



Reflexiones anti-reduccionistas

Los cuatro casos mencionados evidencian cómo los discursos identitarios y ambientales de comunidades indígenas se encontrarían parcialmente insertos en un mercado lingüístico compuesto por los lenguajes prescriptos por el multiculturalismo y medioambientalismo y, por lo tanto: “deben cargar el fardo de ajustarse a la sociopolítica semántica de la sociedad dominante” (Ramos 2015: 72). En esta medida, diversas prácticas, estéticas y discursos considerados como “tradicionales” de hecho serían producto de reelaboraciones recientes ante los cambios geopolíticos contemporáneos.

Ahora bien, estas ideas podrían conducirnos a considerar que los líderes indígenas aprisionarían y simplificarían sus identidades al reproducir discursos occidentales sobre la diversidad cultural y el medio ambiente que serían ajenos, e inclusive opuestos, a sus cosmovisiones. Pero esta valoración no nos permitiría explicar la complejidad de las formaciones identitarias de las etnicidades contemporáneas. Necesitamos más bien objetivar las premisas esencialistas que subyacen en nuestros juicios críticos para así reconocer que, como muestra Briones: “la idea de que las identidades pueden ser flexibles, fragmentadas, múltiples, construidas, contrastivas deviene convicción de que las identidades deben ser todo eso. Entonces, como algunas identificaciones más que descentrarse buscan recentrarse dentro de escenarios en verdad complejos para acumular capacidad de disputar puntos de estabilidad y fuga respecto de las representaciones hegemónicas sobre lo que cada cual debiera ser y hacer en función de «su» pertenencia exclusiva y excluyente, las mismas empiezan a emerger ante nuestros ojos como esencialistas” (2007: 75).

Es necesario sofisticar nuestros matices. Por un lado, las comunidades indígenas tienen un control parcial de la representación esencialista del nativo ecológico que deben disputar permanentemente. Apropián instrumentalmente este imaginario como una estrategia para potenciar alianzas en pro de la defensa de la autonomía territorial y sus prácticas socio-ambientales. Por consiguiente, dicha representación es una plataforma que les permite visibilizar sus demandas y derechos colectivos.

Pero, por otro lado, diversas políticas ambientales internacionales podrían ser un arma de doble filo tras este discurso, porque limitarían e invisibilizarían los conocimientos de las comunidades bajo este estereotipo al implementar a nivel local estrategias de control de recursos concebidas bajo concepciones conservadoras y proteccionistas, por lo que “los pueblos indígenas tienen que implementar sus prácticas bajo los estándares de la seguridad nacional ambiental que reproduce los patrones internacionales del desarrollo sostenible, el cual a su vez está basado en los principios del mercado verde” (Ulloa 2008: 301). De este modo el discurso del nativo ecológico puede en ciertos casos legitimar pasivamente las políticas neoliberales que guían el Estado, al ser usado para mercantilizar la biodiversidad o para protegerla para una futura explotación (Ulloa 2001, 2008).

Ante el panorama expuesto no tenemos que caer en pesimismo o romanticismos apresurados, pues como expone Clifford, las múltiples transformaciones del mundo nos invitan a ser anti-reduccionistas a razón de que las potencialidades y los constreñimientos de las expresiones de la diversidad emergen paralelamente. Precisamente por ello agrega que “la coyuntura actual de la hegemonía neoliberal -como todas las hegemonías, incompletas y contestadas- tiene oportunidades y peligros. Esto no es nada nuevo para los muchos pueblos indígenas que están acostumbrados a maniobrar en las contracorrientes del poder colonial y neocolonial. Su supervivencia transformativa ha requerido asimilación selectiva,



resistencia, transgresión, y ocultamiento. Estos siempre han tenido que contar con audiencias diversas. Hoy estas van desde antepasados y familiares a agencias estatales y ONGs, desde los espíritus que habitan lugares sagrados hasta socios comerciales en salas de juntas, de antropólogos a los turistas” (2013: 18).

LA DIPLOMACIA ANIMISTA

El auto-exotismo que cultivan las comunidades indígenas como nativos ecológicos si bien es parcialmente estratégico, porque a partir de este buscan capitalizar sus identidades para obtener beneficios simbólicos y materiales de Estados, académicos, ONGs, radicalizando sus relaciones de alteridad y elaborando espacios de afinidad que modifican sus tradiciones, no se reduce necesariamente a una racionalidad calculadora reciente porque, como sustentaré a continuación, estas prácticas responden parcialmente a una lógica animista. Por lo tanto, las diferentes encrucijadas de la representación étnica, señaladas en el segundo apartado, no serían enteramente contemporáneas, sino que las podríamos rastrear como resignificaciones de narrativas míticas antiguas. De este modo, estudiar las políticas culturales indígenas implicaría: “Reconocer las nuevas representaciones y mercantilizaciones comandadas de las políticas de la identidad mientras se traza simultáneamente la persistencia de prácticas más antiguas: transmisión oral, formas de continuidad social y negociación intercultural, y experiencias de lugar encarnadas” (Clifford 2013: 18).

Según Seeger la comunidad Kísêdjê de la amazonia brasilera cultivaría su exotismo colectivista y pacífico a partir de los cantos, la decoración y las danzas para legitimar sus derechos como indígenas autóctonos y protectores de la naturaleza. De este modo resaltarían su importancia en la historia nacional, lo cual generaría amplios beneficios económicos y políticos. Pero, según este antropólogo, dicha representación no se reduciría a un uso estratégico porque en este proceso encontraríamos una *concepción perspectivista del mundo*. Para esta comunidad cuando en su lógica espiritual viajan entre diferentes mundos (como a pueblos de animales a los que son invitados) reconocerían los puntos de vista particulares de diferentes entidades no-humanas, por lo que igualmente, en el contexto con “los blancos” en medio de los performances buscarían “descubrir cómo vivir con pueblos con diferentes perspectivas imaginadas” (2013: 374). En síntesis, los Kísêdjê seleccionan el foco de su identidad ante el Otro, al igual que los demás seres no-humanos con ellos.

El performance perspectivista

Ampliando las ideas de Seeger, podríamos considerar que la *diplomacia animista* de los chamanes y cazadores, que encontramos a lo largo de la mitología indígena, no solo operaría en relación con entidades no-humanas como espíritus o animales, sino que ahora también abarcaría al Estado, académicos, medios de comunicación, ONGs, redes pan indígenas y pacientes mestizos. Estos escenarios serían otros “mundos” en los que se transitaría y se negociarían las expresiones de sus identidades. Las comunidades indígenas por este motivo desarrollarían múltiples repertorios performativos en cada contexto, tomando de este modo las categorías del multiculturalismo y medioambientalismo de forma *mimética*. Pero a su vez radicalizarían sus relaciones de *alteridad* por medio de estéticas animistas, a razón de que el exotismo generado les permite capitalizar sus identidades al dotarlos del poder de la diferencia, a partir del cual construyen y mantienen su prestigio político ante instituciones externas y sus propias comunidades. A partir del concepto de *performance* expuesto por Clifford, podemos dimensionar estas ideas: “Los sujetos culturales ‘se representan a sí mismos’ para múltiples audiencias: la policía, agencias estatales, escuelas,



iglesias, ONGs, turistas; también actúan para familiares, amigos, generaciones, antepasados, la tribu, animales, y un Dios personal. La subjetividad es plural (...) También puede implicar alejarse, acallarse, guardar secretos, usar más de un nombre, ser diferente en situaciones cambiantes. La atención a la representación nos mantiene sintonizados con la especificidad de los actos y el rol de las audiencias discrepantes en el mantenimiento de las identidades” (2013: 47).

Tomemos el ejemplo de De la Cadena sobre los discursos indígenas en Perú sobre la naturaleza y la cultura. Según esta antropóloga estas narrativas no se reducen a los significados modernos hegemónicos, sino que en el escenario político abarcarían diversos contextos de sentido debido a que: “cuando los movimientos indígenas invocan a 'la cultura' esta noción tiene la capacidad de incluir (lo que nosotros llamamos) naturaleza y también otros-que-seres-humanos que no tienen permitida una voz dentro de lenguaje del establecimiento político” (2010: 350). De este modo podemos ver los discursos no como narrativas plenamente articuladas por la sistematicidad y la coherencia reflexiva de un individuo delimitado, sino más bien como expresiones heterogéneas y no totalmente unificadas producto de un sujeto plural, que habita diferentes realidades sociales yuxtapuestas. En consecuencia, nuestro reto analítico, siguiendo la sensibilidad del realismo, yace en “reconocer las historias superpuestas pero discrepantes que luchan por un lugar para maniobrar en un mundo contemporáneo paradójicamente sistemático y caótico” (Clifford 2013: 48).

Los peligros de olvidar lo humano

Para diversas sociedades no modernas, como en los Makuna de la amazonia, la selva es un complejo escenario político debido a que deben negociar la fertilidad, el clima y la salud de sus comunidades con entidades no-humanas. Existiría una red cósmica en la que cada entidad tendría una posición relativa, en la que serán cazadores y, en otra, presas, por lo que los ciclos de vida y muerte se requerirían para el equilibrio espiritual, por ello habría un continuo intercambio de reciprocidad vital entre diversas entidades mediado por los chamanes los cuales aseguran partir de ofrendas, danzas y cantos el balance en el cosmos (Arhem, 2001).

Es necesario señalar que estas negociaciones, mimetismos e intercambios con entidades no-humanas implican el riesgo de ser transformados permanentemente en el “Otro”. Por ejemplo, cuando las personas se mimetizan con entidades no-humanas, como animales en las prácticas de caza en el caso de los Yukaghir de Siberia (Willerslev, 2006), o viajan entre mundos sobrenaturales por medio de plantas psicoactivas y son invitados a las casas ceremoniales de seres no-humanos, como en los Siona en la amazonia colombiana (Landong, 2013), se corre el riesgo de olvidar que “son humanos”. En un estudio de las comunidades Caribe-hablantes de la amazonia Halbmayr enfatiza la gravedad de este peligro: “la cuestión principal dentro de la ontología es cómo el intercambio razonable y la comunicación a través de fronteras de entidades y mundos inestables y temporales puede ser manejado sin ser transformados permanentemente en el otro. Las políticas de manejo de la frontera frágil inter-especies y multi-mundo se vuelven centrales en un mundo en el cual la evitación y limitación de tales contactos e intercambios es al menos tan importante como su establecimiento estratégico” (2012: 119)¹⁰.

¹⁰ Este peligro de olvidar lo humano representa el miedo a ser asimilado ontológicamente. Veamos diversos testimonios que comparten esta premisa. En la comunidad Makuna de la amazonia colombiana se considera que existen espíritus *Silbadores* que “devoran” a las personas, para ello: “adoptan la forma de una persona conocida y se aproximan después de que un caminante solitario responde a sus silbidos” (Cayón 2013: 312). De igual forma,



Así, por ejemplo, en las lógicas animistas a partir de técnicas rituales los chamanes desdoblan su identidad y su poder al intervenir objetos o espíritus intencionalmente para encaminar a distancia curaciones o maleficios, o al convertirse en un animal en los trances ceremoniales. De este modo la capacidad mimética implicaría que su identidad no sería fija, pero tampoco afectaría unidireccionalmente al mundo, sino que, de forma inversa, también estaría expuesta a ser transformada por otros seres humanos y no-humanos.

La negociación y los riesgos existenciales de estas lógicas animistas podemos extrapolarlas a las dinámicas políticas contemporáneas que expusimos en el segundo apartado. Esto no conlleva a que se unifiquen en un mismo escenario, sino que son diferentes universos de sentido que se sobreponen parcialmente, como acabamos de argumentar, por lo que cada uno posee su propia complejidad.

Por ejemplo, existe el peligro de que los grupos indígenas sean asimilados por las lógicas administrativas de Estado y políticas ambientales internacionales conservadoras, por lo que se pueden simplificar y guiar las expresiones de la etnicidad como manifestaciones pasivas y estereotipadas en pro de la mercantilización de la diferencia, la construcción de la nación, y la conservación proteccionista de la biodiversidad. Un caso sobre esto nos lo proporciona Jaramillo al analizar la construcción del discurso indígena en relación con la victimización social bajo la lógica del multiculturalismo en comunidades indígenas Wayuu en Colombia. Este antropólogo señala que diversas representaciones étnicas estereotipantes que posicionan a estas comunidades como “sujetos de cuidado” ante el Estado son interiorizadas. Sobre ello afirma que: “los discursos de la victimización perfilan la indigenidad a través de formas ambivalentes de agencia (el indígena se convierte en agente solamente en la medida de su potencial solicitud del cuidado de otros)” (2011: 162). Por lo que esta dependencia estatal comienza a reducir la etnicidad, por sus lógicas administrativas, a la victimización, siendo así de forma pasiva el “ser indígena”.

En el animismo “ser humano” no es una cualidad pre-dada y genérica en todas las personas, sino que más bien nombra el trabajo permanente de generar una interconexión auto-reflexiva y vigilante con los diferentes seres del mundo para poder edificar un “yo”. En base a lo anterior, podemos interpretar “el

en la comunidad Yukaghir de Siberia, bajo principios perspectivistas, los espíritus se “visten” de humanos: “también los cazadores no-humanos hacen uso del mimetismo como medio para engañar a su presa” (Willerslev 2006: 39). Por su parte, en la región amazónica peruana: “La mayoría de los Panoa hablantes consideran al bosque profundo como el hogar de espíritus y monstruos peligrosos constantemente amenazando a nómadas y cazadores solitarios a ser transformados en uno de ellos” (Brabec de Mori 2015: 33). El riesgo de perder la identidad es tan alto debido a que en las comunidades amazónicas la composición y estabilización de cuerpo humano a partir de las normas y prácticas chamánicas es sumamente inestable, por ello: “Basta con que un espíritu animal se robe los ornamentos personales de un ser humano para que la persona afectada se transforme en el animal que lo atacó. Por el mero hecho de responder al llamado de un espíritu acuático, una persona abre la puerta para convertirse en un espíritu de la misma categoría y para ser secuestrado” (Santos-Granero 2012: 42). Así, por ejemplo, cuando los Wari’ en la amazonia brasilera se enferman al ser atacados por algún mono son transformados en estos, debido a que parte de su ser estaría ahora habitando el mundo de estos animales y naturalizando sus hábitos, por lo que si el sujeto: “no es rescatado por un chamán, la víctima se volverá completamente mono, dejando de tener un cuerpo visible para los Wari’ como humano (los humanos lo verán a él o ella como un mono) (...) y verá a los animales como humanos” (Robbins, Schieffelin y Vilaça 2014: 575). De forma general, el canibalismo es el nombre de esta relación de asimilación por parte del Otro, puesto que la humanidad es una cualidad compartida con no humanos, aunque vale la pena señalar que esta práctica encarna relaciones no solo destructivas, sino también regenerativas del orden sociocósmico (Cayón, 2013b).



riesgo de olvidar lo humano” como perder la posibilidad de tener un punto de vista sobre este y, a su vez, de intervenirlo, a costa de otro ajeno. Por consiguiente, es un estado en el que se naturaliza una identidad impuesta que resignifica su pasado y transforma sus metas a futuro. Esta desorientación existencial es posible tanto en la selva como en las oficinas del Estado, universidades y de ONGs, en las que se puede reproducir, no estratégicamente, sino acríticamente el estereotipo del nativo ecológico. Como señala Santos-Granero: “el punto crucial del perspectivismo indígena no es tanto una lucha por imponer el propio punto de vista sobre el de otras formas de vida¹¹, sino un esfuerzo perpetuo para prevenir que el propio punto de vista sea contaminado por el de los otros” (2012: 44).

Cuando se imita un ser no-humano en el proceso de caza, o en viajes entre mundos espirituales (o en el caso de estudio, las comunidades indígenas se representan a sí mismas para funcionarios del Estado, periodistas o académicos), el riesgo de “olvidar lo humano” implica quedar atrapado en el proceso de mimesis, es decir, naturalizar a tal punto la representación que se olvide la forma humana previa y de este modo sea irremediablemente transformado en el Otro ser. Podríamos dimensionar este peligro con mayor claridad considerando *la magia de la mimesis*, la cual consistiría según Taussig (1993) en la pericia chamánica de crear una copia sobre alguna entidad que tiene efectos reales al punto de suplantarla. Así, por ejemplo, los cantos invocarían seres, creando copias de estos, pero a su vez su simulacro compondría al ser mismo.

Si al dramatizar a una entidad no-humana de forma corporal, o por medio de un artefacto, se corre el peligro de que esa mimesis se vuelva “real”, de la misma forma, la representación del nativo ecológico, configurada en el campo multicultural y medioambiental, implica que las comunidades indígenas se encuentran en riesgo de limitar su rango de maniobra identitaria al naturalizar esta representación irreflexivamente.

Lo anterior no implica que exista una identidad “original” en las comunidades indígenas que pueda ser “perdida” en su interacción con el Estado, ONGs, académicos y medios de comunicación. Al contrario, los préstamos, las reinenciones, los abandonos, en suma, las transformaciones culturales de los grupos humanos en estos intercambios no son características aisladas y negativas en su vida social, sino que de hecho son el campo mismo a partir del cual construyen parcialmente sus identidades y reivindican estratégicamente sus derechos. En consecuencia, el ser asimilado por el Otro no acarrea “perder” una esencia identitaria preexistente, sino más bien a que se desvanezca la capacidad del sujeto de guiar crítica y estratégicamente su devenir identitario, a costa de responder a las expectativas de un Otro.

CONCLUSIONES

Con el propósito de señalar la imposibilidad de construir fronteras claras entre lo mítico y lo político se mostró que, en medio de la interconexión entre escenarios sobrenaturales y administrativos, se disputa y se construye la identidad étnica mediante la resignificación de lógicas animistas a través de *la articulación*, *la traducción* y *el performance*. A razón de esto es indispensable colocar en diálogo a los estudios macro-sociales sobre el multiculturalismo y medioambientalismo con las investigaciones micro-sociales enfocadas en la alteridad.

¹¹ Como sostiene la lectura perspectivista de Stolze (2000) y Viveiros de Castro (2010).



Para poder problematizar estas fronteras, en base a la propuesta realista de Clifford, se identificó que las identidades étnicas se configuran en medio de *escalas* locales-regionales (de lógicas animistas), estatales (de coerciones del multiculturalismo y medioambientalismo) y globales (de uso instrumental y condicionado de categorías occidentales). A partir del entrecruzamiento entre dichas escalas, se señaló cómo los marcos identitarios de las comunidades indígenas no pueden ser solo explicados a partir de las políticas multiculturales y medioambientales, sino que, para ampliar nuestra productividad analítica, es necesario relacionarlas con las lógicas perspectivistas del animismo.

De este modo el presente artículo se centró en comprender de forma *anti-reduccionista* la complejidad y la ambigüedad en la retroalimentación entre los procesos de globalización y las prácticas animistas. Para dimensionar esta influencia recíproca, se utilizó el miedo animista a “olvidar lo humano”, el cual consiste en ser asimilado por Otro ser en medio del proceso de mimesis, como referente analítico. Este peligro identitario permitió visibilizar cómo las estrategias y los predicamentos de las lógicas animistas no solo operan en los mundos espirituales, sino que, por un lado, son un marco de interpretación y acción que se pueden extrapolar a mundos institucionales y globales, pero que, a su vez, estos marcos sobrenaturales son reconfigurados en medio de los procesos de interacción, resistencia y adaptación.

En suma, se explicó que las comunidades indígenas se encuentran en la tarea permanente de disputar, negociar y reconstruir sus concepciones sobre el mundo y sus expresiones estéticas, al elaborar de forma creativa, dinámica y vigilante fronteras de alteridad y puentes de mismidad en medio de la diplomacia animista. De este modo luchan por la consecución de sus demandas sociales en medio de los procesos de globalización que simultáneamente constriñen y enriquecen sus propios puntos de vista.

Bibliografía

- Arhem, K. (2001). La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noreste de la amazonia, pp. 214- 236. En: Phillipe Descola, Gísli Pálsson (Coord.) *Naturaleza y sociedad. perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.
- Bird-david, N. (1999). “Animism” revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology* 40(1): 67-91.
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología* 47(2): 97-121.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105021311005>
- Blaser, M. (2009). Ontología política un programa de caza sustentable. *Red de antropologías del mundo* 4: 82-109.
- Brabec de Mori, B. (2015). Sonic substances and silent sounds: an auditory anthropology of ritual songs. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 13(2): 25-42.
<https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol13/iss2/3>
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* 6: 55-83. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n6/n6a04.pdf>
- Canessa, A. (2006). Todos somos indígenas: towards a new language of national political identity. *Bulletin of Latin American Research* 25(2): 241-263.



- Cayón, L. y Turbay, S. (2005). Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la amazonía colombiana. *Journal of Latin American Anthropology* 10(1): 88-125.
- Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo: La teoría Makuna del Mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Cayón, L. (2013b). Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la amazonía. *Maguaré* 26(2): 19-49. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/37910>
- Chaves, M. (2002). Jerarquías de color y mestizaje en la amazonia occidental colombiana. *Revista Colombiana de Antropología* 38: 189-216. <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105015289008.pdf>
- Clifford, J. (2013). *Return. Becoming indigenous in the twenty-first century*. Harvard: Harvard University Press.
- Del Cairo, C. (2003). La hegemonía de la representación: emergencia del campo étnico y sus efectos en la Amazonia colombiana. *Revista de Antropología y Arqueología* 14: 38-81.
- Del Cairo, C. (2004). Construcción eficaz en tiempos de discriminación cultural. *Universitas Humanística* 57: 27-37.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond "politics". *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370.
- Descola, P. (2013). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu Editores. Buenos Aires
- Escobar, A. (2010). *Territorios de la diferencia: lugar, movimientos, vidas, redes*. Popayán: Enviñón Editores.
- Gross, C. (2013). ¿Indígenas o campesinos, pueblos de la selva o de la montaña? Viejos debates, nuevas perspectivas. *Revista Colombiana de Antropología* 49(1): 45-69. <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105029052003.pdf>
- Halbmayer, E. (2012). Amerindian mereology: animism, analogy, and the multiverse. *Indiana* 29: 103-125.
- Hallowell, A. (1981). Ojibwa ontology, behavior, and world view. En: S. Diamond (Ed.) *Cultural history: essays in honor of Paul Radin*, pp. 19-51. New York: Octagon Books.
- Hanks, W. (2013). Counterparts: co-presence and ritual intersubjectivity. *Language & Communication* 33: 263-277.
- Holbraad, M. (2007). The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again). Amiria Henare, Martin Holbraad and Sari Wastell (eds.) *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, pp. 189-226. New York: Routledge.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2006). Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos: Journal of Anthropology* 71: 9-20.
- Jaramillo, P. (2011). Reparaciones indígenas y el giro del "giro multicultural" en la Guajira, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 47(2): 151-171. <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v47n2/v47n2a07.pdf>



- Kohn, E. (2013). *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*. Los Angeles: University of California Press.
- Landong, E. (1979). Yajé among the Siona: cultural patterns in visions. David Browman and Ron Schwarz (eds.) *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America*. Mouton Pub.
- Landong, E. (2013). La visita a la casa de los tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias. *Revista Colombiana de Antropología* 49(1): 129-152.
- Nadasdy, P. (2005). Transcending the debate over the ecologically noble indian: indigenous peoples and environmentalism. *Ethnohistory* 52(2): 291-331.
- Pedersen, M. y Willerslev, R. (2012). "The soul of the soul is the body" Rethinking the concept of soul through North Asian ethnography. *Symposium: Fuzzy Studies* 3: 464-486.
- Perdomo-Marín, J. (2018) "Todas las tradiciones inmutables se transformaron anteayer" Tras la reinvención del chamanismo. *Revista Religión y Sociedad* 28(50): 12-36. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/article/view/214/276>
- Ramos, A. (2015). Sobre malentendidos interétnicos. *Universitas Humanística* 80: 53-75. <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/7523/10078>
- Robbins, J; Schieffelin, B; Vilaça, A. (2014). Evangelical conversion and the transformation of the self in Amazonia and Melanesia: christianity and the revival of anthropological comparison. *Comparative studies in society and history* 56(3): 559-590.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997). *Chamanes de la selva pluvial: Ensayos sobre los indios Tukano del Noroeste amazónico*. Londres: Themis Book.
- Ruiz Serna, D. (2013). *Enchanted forests, entangled lives. Spirits, peasant economies and violence in Northwest Amazonia*. Montreal: McGill University.
- Santos-Granero, F. (2012). *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Scott, M. (2016). To be Makiran is to see like Mr Parrot: the anthropology of wonder in Solomon Islands. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22(3): 1-22.
- Seeger, A. (2013). Focusing perspectives and establishing boundaries and power: why the suyá/kisêdjê sing for the whites in the twenty-first century. *Ethnomusicology Forum* 22(3): 362-376.
- Stolze, T. (2000). Towards an ethnographic theory of the nature/culture distinction in juruna cosmology. *Brazilian review of social sciences* 1: 43-52. <http://www.scielo.br/pdf/%0D/rbcsoc/nspe1/a04nesp1.pdf>
- Strathern, M. (2004). *Partial connections*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Swancutt, K. y Mazard, M. (2016). Anthropological knowledge making, the reflexive feedback loop, and conceptualizations of the soul. *Social Analysis* 60(1): 1-17.
- Ulloa, A. (2001). El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (editores). *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Bogotá: ICANH-CES-Universidad Nacional.



Ulloa, A. (2008). La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales. En: Marisol De la Cadena (Ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, pp. 279-317. Popayán: Envió Editores.

Taussig, M. (1993). *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*. New York: Routledge.

Tobón, M. (2006). La fórmula biodiversidad. Cultura y el poder político en el extremo sur del Trapecio Amazónico colombiano. *Universitas humanística* 62: 365-383.

<http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n62/n62a14.pdf>

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología* 39: 273-296.

<http://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181009.pdf>

Wade, P. (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. Eduardo Restrepo, Axel Rojas (Eds.) *Conflicto e (in)visibilidad retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 249-270. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Wade, P. (2006). Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones Afrolatinas (e Indígenas). *Tabula Rasa* 4: 59-81. <http://revistatabularasa.org/numero-4/wade.pdf>

Willerslev, R. (2006). To have the world at a distance: rethinking the significance of vision for social anthropology, pp. 24-46. En: C. Grasseni (ed.) *Skilled visions: between apprenticeship and standards*. New York: Berghan Books.

Willerslev, R. (2013). Taking animism seriously, but perhaps not too seriously? *Religion and Society* 4: 41-57.

Willeslev, R. (2016). The anthropology of ontology meets the writing culture debate. Is reconciliation possible? *Social Analysis* 62: v-x.

Recibido el 18 Jun 2018

Aceptado el 27 Sep 2018