

# Repensar els conceptes de cos i de persona<sup>1</sup>

Per què pels indígenes pumés per viure es necessita «morir una estona»?



Gemma Orobitg Canal  
Universitat de Barcelona

L'objectiu d'aquest article és revisar els conceptes de cos i de persona i el seu lloc dins l'anàlisi antropològica. Si bé la noció de cos, concretament la d'*embodiment*, i la noció de persona han servit respectivament per fonamentar la identitat de diferents enfocaments antropològics, aquí interessa demostrar que les dues nocions no es poden tractar independentment. Aquesta interdependència és evident si introduïm en l'anàlisi una tercera noció, la noció d'experiència.

*The objective of this article is to review the concepts of body and person, and their place in anthropological analysis. Although the notion of body, specifically that of embodiment, and the notion of person have served respectively to found the identity of different anthropological subfields, here the point is to demonstrate that the two notions cannot be treated independently. This interdependence is evident if we introduce a third notion to the analysis, that of experience.*

L'objectiu d'aquest article és revisar els conceptes de cos i de persona i el seu lloc dins l'anàlisi antropològica. Si bé la noció de cos, concretament la d'*embodiment*, i la noció de persona han servit respectivament per fonamentar la identitat de diferents enfocaments antropològics (Orobitg, 1999a), m'interessa demostrar que, tal com han estat formulades dins d'aquests mateixos estudis antropològics, les dues nocions no es poden tractar independentment (Strathern, 1998). Aquesta interdependència de les nocions de cos i de persona es fa sobretot evident si introduïm en l'anàlisi una tercera noció, la noció d'experiència. Cos, persona i experiència seran les nocions centrals d'aquest article.

Exemplificaré aquests plantejaments a partir d'un estudi de cas. En particular em centraré a treure a la llum el sentit de la frase que encapçala aquest article: *Per què pels indígenes pumés per viure es necessita «morir una estona»?* Aquesta pregunta ens remet a les representacions pumés de la vida i de la mort. En el cas pumé, entre la vida i la mort hi ha una mena de solució de continuïtat. La mateixa que s'estableix necessàriament, reproduint el mateix tipus d'expressions que utilitzen els pumés, entre l'«aquí», la terra dels homes, i l'«allà», la terra dels «sants» (*tió* i *oté* en llegua pumé) i els morts (*hapo*). Si les representacions pumés del cos i de la persona estan en harmonia amb aquesta necessitat de continuïtat entre el món visible i l'invisible, entre la vida i la mort; les representacions de la malaltia, del somni i del cant ritual donen, a més a més, compte d'una cultura on la vida es conceptualitza a través de la mort.<sup>2</sup> I és que la malaltia, el somni i el cant són, des del punt de vista de l'experiència individual, molt propers a la mort. Aquesta és la idea central continguda en la pregunta que dona títol a l'article. Aquesta conceptualització de la vida a través de la mort, és un fet constatat en altres contextos indígenes. Alguns antropòlegs interpreten que d'aquesta manera les cultures indígenes expressen la seva consciència de la realitat com a "procés de temporalitat dolorosa" (Tylor, 1997). Sobretot si tenim en compte el procés històric dramàtic d'exploació i de marginació experimentat per la major part de grups indígenes americans.

*En Cèsar mostra la seva maraca i la del seu fill: cada home adult posseeix la seva maraca per acompanyar el cant del Tohé. Fotografia: G. Orobitg, Riecito, febrer de 2000.*



Aquest ha estat també el cas dels pumés. Els pumés són actualment un grup constituït per 5.885 persones segons l'últim cens indígena de Veneçuela (1992), perfectament conscients de la seva situació de marginalitat. Els pumés, juntament amb els kuives, són avui en dia els únics supervivents de l'enorme diversitat lingüística i cultural que poblava la zona anomenada els Llanos de Apure al sud-oest de Veneçuela a la fi del segle XVIII. En l'actualitat formen part de l'1,6% de la població indígena de Veneçuela. Una població geogràficament perifèrica (ha estat arraconada progressivament des del segle XIX, a causa de les diverses colonitzacions criolles —agrícoles o ramaderes—, cap a les zones frontereres més pobres, poc desenvolupades i allunyades dels nuclis urbans), políticament oblidada (tret del moment de les eleccions)<sup>3</sup> i econòmicament dependent dels subsidis governamentals i dels ajuts de les organitzacions humanitàries (l'exhauriment dels recursos a causa d'una sedentarització forçada i

de l'encongiment del territori es fa notar). No sols en les converses quotidianes, sinó també en els

---

1. Aquest article deu molt als pumés del poble de Riecito que entre 1990-1993 i posteriorment el mes de febrer de l'any 2000 em van acollir i van voler ensenyar-me una part de la seva manera d'entendre el món. També vull agrair molt especialment als estudiants del curs de doctorat *Cos, tècniques i tecnologies*, que vaig impartir entre març i juny del 2000 al Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona el fet que pogués comentar i discutir amb ells algunes de les qüestions teòriques que presento en aquest treball. El meu agraïment pel fet que van ser uns interlocutors excepcionals i suggeridors. Agraïxo també a en Joan Frigolé la lectura atenta d'aquest article i els seus comentaris.

2. Vull agrair al lingüista veneçolà Esteban Emilio Monsonyi les seves precisions en relació a aquesta idea.

3. Aquesta situació ha canviat amb la nova situació política veneçolana. En particular la nova constitució (2000) preveu la participació activa dels indígenes a la vida política nacional. Es tracta d'una situació impensable fa uns anys i que està tenint repercussions importants en la vida dels grups.

*Amb el cuir d'una vaca, en Cèsar fabrica una de les cadires on seuen els homes durant el Tohé. Les dones es situen a part dels homes, assegudes o estirades a les hamaques.*  
Fotografia: G. Orobitg, Riecito, maig de 1991.



mites i, més generalment, en la seva construcció del món, les referències a l'aïllament, d'una banda, i a la marginació, de l'altra, no són només recurrents, sinó també constants.

La contextualització sociohistòrica i política de les representacions pumés del cos i de la persona, així com l'anàlisi del seu funcionament a partir de les experiències de la malaltia el somni, el cant i la mort ens permetrà l'anàlisi de dos tipus d'interrelacions. En primer lloc, la interrelació entre les representacions del cos i de la persona. En segon lloc, la interrelació entre aquestes representacions i el context social i històric dins del qual funcionen. En altres paraules, l'exemple pumé ens permetrà documentar de nou que les representacions del cos i de la persona tenen una dimensió històrica, sobretot si les abordem des del punt de vista de l'experiència (Mauss, 1993; Foucault, 1975; Laqueur, Jackson, 1998; Augé, 1982). Es tracta d'una idea extensible a les representacions de la malaltia, del somni, del cant ritual i de la mort.

### **Les nocions de cos i de persona: punts d'intersecció**

Els estudis centrats en la formulació de la noció de persona s'interroguen sobre com es produeixen/reprodueixen individus i per extensió la societat. La persona és una metàfora de la societat. Aquesta frase sintetitza l'essencial d'aquest enfocament teòric. Els estudis centrats en la noció de cos (*embodiment*) s'interroguen sobre com es reproduceix la societat i intrínsecament els individus socials. La síntesi d'aquest enfocament teòric ens la dóna la frase: el cos és un instrument de la societat. En un altre article he pogut desenvolupar les especificitats de l'una i l'altra nocions (Orobitg, 1999a). Però el que aquí m'interessa és donar compte dels punts d'intersecció més rellevants entre l'un i l'altre enfocaments. Sobretot perquè, qualsevol de les realitats a què està confrontat l'antropòleg, ja sigui propera o llunyana, dóna compte d'aquest isomorfisme de les nocions. Però a més a més, perquè tenir en compte les interseccions entre les nocions m'ha semblat

un punt de partença interessant tant des de la perspectiva teòrica com des de la perspectiva de l'anàlisi antropològica.

Des del punt de vista teòric, ens permet matisar i donar un nou impuls al que ha estat dit sobre aquestes nocions i acostar teories que es volen oposades, però que plantegen, en el fons problemàtiques similars<sup>4</sup> Des del punt de vista de l'anàlisi antropològica, ens permet reconduir l'anàlisi més enllà de la constatació d'un relativisme cultural pel que fa a les representacions locals del cos o de la persona. I és que, com ja he suggerit, l'anàlisi de la literatura sociològica i antropològica sobre les nocions d'*embodiment* i de persona fa evidents uns punts d'intersecció interessants. En primer lloc, en la formulació de les dues nocions es pren com a punt de partença la crítica a l'oposició cartesiana entre cos i ment. En segon lloc, uns i altres situen les representacions del cos o les representacions de la persona com a vehiculadores de tot un conjunt de relacions. En particular, les relacions entre el que és individual i el que és col·lectiu, entre el que és particular i el que és general i, finalment, entre el que és local i el que és global. El paper mediador de les representacions del cos o de la persona és un dels punts comuns entre els diferents enfocaments (Mauss, 1993; Bourdieu, 1972; Jackson, 1998). És precisament aquest el punt que m'interessa més desenvolupar en aquest treball: les representacions del cos i de la persona com a elements centrals en l'organització cosmològica.

### **Representacions i mediacions: l'àmbit de l'experiència**

Moltes vegades, per fer comprensibles els objectius que es pretenen és interessant referir, ni que sigui en poques línies, l'itinerari personal de recerca que ens ha portat a plantejar-nos certes preguntes. El meu itinerari de recerca amb els indígenes pumés va tenir com a punt de partença un interès per l'estudi de l'univers de la salut i de la malaltia. Aviat es va orientar cap a l'estudi del somni, en totes les seves modalitats,<sup>5</sup> en aquesta cultura indígena. Per finalment organitzar l'anà-

lisi al voltant de les representacions pumés de la persona. L'anàlisi de les dades pumés descobria el seu paper estructurador. A partir del que significa experimentar el món com a individu pumé vaig poder descobrir el sentit complet i profund de les representacions pumés de la salut i de la malaltia.

#### *La malaltia, el somni i el cant*

Entre 1990 i 1993 vaig estar fent treball de camp a un poble indígena pumé, Riecito, situat als Llanos de Apure a Veneçuela. L'objectiu d'aquest treball era analitzar les representacions pumés de la malaltia i de la salut. En realitat, el marc general de la recerca antropològica era un projecte interdisciplinari que s'orientava a dissenyar un programa d'assistència primària en salut adaptat a les particularitats del grup pumé. Des dels primers dies al poble, acompanyant l'equip de metges del

---

4. Un intent de síntesi interessant és el que elaboren Nancy Scheper-Hughes i Margaret Lock a l'article "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology" (1987). La teoria deconstruccionista dels tres cossos que proposen (el cos individual, el cos cultural i social i el cos politicoeconòmic) i de les interrelacions entre els tres cossos és interessant com a model teòric. Però les anàlisis antropològiques desenvolupades a partir d'aquest model s'han quedat, molts cops, en una presentació independent dels tres cossos i han oblidat l'altre aspecte essencial en el plantejament d'aquest model teòric, en particular, la relació d'interdependència entre aquests tres cossos que en l'experiència del subjecte són viscuts simultàniament. Nancy Scheper-Hughes al seu llibre *Death without weeping*, acaba donant prioritat al cos politicoeconòmic com a determinant dels altres dos cossos. L'experiència pumé ens porta a matisar aquest plantejament de la determinació d'un cos sobre els altres.

5. En el cas pumé la noció de somni s'amplia, si prenem com a punt de partença la nostra manera d'experimentar i de relacionar-nos amb els nostres somnis. El somni pumé inclou des del somni del dormir fins al somni despert durant la cerimònia del *Tōhé*. Quan parlen en espanyol, els pumés utilitzen la paraula "somni" per significar, primer de tot, "l'experiència que permet als pumés entrar en contacte amb els *oté* (éssers mítics)"; i en segon lloc, "somniai bé" significa "el viatge del *pumethó* -essència vital- cap a les terres dels *oté*. Aquesta experiència del viatge del *pumethó* cap a les terres de l'*oté* es dona tant durant el somni com durant una malaltia o durant el cant del ritual del *Tōhé*.

projecte, vaig començar a fer preguntes a la gent sobre la malaltia, les seves causes i les formes de curar-la. Els resultats de les entrevistes eren tan descoratjadors com els que els metges obtenien en intentar completar, sense cap èxit, les històries clíniques de cada un dels pumés que els visitaven al «puesto de salud». Vaig concloure, després d'uns quants dies, que als pumés no els agradava parlar de la malaltia. Més endavant vaig poder comprovar que no era aquesta la qüestió; sinó que, aquelles primeres setmanes, no estava plantejant les preguntes idònies, és a dir de forma comprensible per als meus interlocutors. Dic això, perquè un dia vaig fer la pregunta que em va permetre obtenir llargues explicacions sobre la malaltia i la seva explicació...

Feia quasi dues setmanes que havia arribat a Riecito. Molt sovint, de tres a quatre cops per setmana, havien celebrat a Riecito la cerimònia del *Tōhé*. Des de la posta de sol fins a l'alba, just quan el sol comença a llostrejar a l'horitzó, havien cantat el *Tōhé*. Homes i dones adults, joves i nens participen a la cerimònia. Durant tota la nit, completament a les fosques o només il·luminats per la tènue llum de la lluna, repeteixen a cor les melodies improvisades pels homes adults que participen a la cerimònia. I és que el *Tōhé* és un ritual eminentment masculí. És sempre un home adult el que dirigeix la cerimònia. Ajudat en el cant per un altre home, que el substitueix quan és necessari en diferents moments de la nit, i per la seva dona que li encén els cigars (*karambà*) durant tota la nit, l'home que dirigeix la cerimònia organitza un torn del cant entre tots els homes que participen al *Tōhé*. Al final de la nit, tots els homes adults hauran cantat almenys un cop.

Per les lectures fetes prèvies al treball de camp, havia arribat a Riecito amb la idea que el *Tōhé* era sobretot una cerimònia de curació. Durant el *Tōhé*, la mateixa gent de Riecito m'ho havia confirmat aquells primers dies, es curava els malalts. I es curava els malalts de dues maneres depenent de les causes suposades de la malaltia. Dins de les representacions pumés, la malaltia s'explica per la presència en el cos d'un objecte estrany o per l'absència de l'essència vital (*pumethó*) que momentàniament, com succeeix durant el somni i el

cant ha deixat el cos físic per arribar «allà», a les terres de l'*oté*, dels «sants» o dels «*jefes*», com traduïen en castellà els meus interlocutors. Els llenguatges de l'excés i de la pèrdua, categories essencials i inherents al funcionament de la cultura pumé, conflueixen, en aquest cas, per explicar la malaltia.<sup>6</sup> Es tracta de dues explicacions de la malaltia que es poden donar simultàniament (Oróbitg, 1995). També els dos tipus de curació es donen simultàniament durant el *Tōhé*. En un moment del *Tōhé*, però sense que s'aturi el cant, el *ñuanomé* (*chupador*, com li diuen en espanyol) «xuclarà» la part adolorida del cos del malalt per extreure-li l'objecte que els *yaruká*, aquests esperits dolents de la natura, haurien introduït en el seu cos causant-li la malaltia. També durant el *Tōhé*, i en concret a partir del viatge de l'essència vital que és inherent al cant, almenys al que significa «cantar bé», s'arriba «allà» i es poden buscar les essències vitals dels malalts, per retornar-les cap «aquí», a l'alba, quan s'acaba el *Tōhé Tōhé'* i d'aquesta manera curar-los.

Però la insistència en la celebració del *Tōhé*, que em va sorprendre al principi abans de constatar que formava part de la normalitat quotidiana de Riecito, em va fer preguntar: *Que hi ha molta gent malalta aquests dies?* Vaig fer-li aquesta pregunta a en César, l'home que, segons tothom, sap més del *Tōhé*; és el que el «canta millor», el que «somnia millor», perquè coneix millor les terres de l'*oté* i que pot parlar amb ells directament i ells, els *oté*, poden parlar directament als pumés posseint-lo durant la cerimònia del *Tōhé*. I en César em va contestar: *No, no hi ha ningú malalt al poble.* Va ser aleshores quan em vaig sentir en l'obligació de preguntar-li: *Aleshores per què canten el Tōhé?* Només després de bastants mesos entre els pumés vaig poder entendre, en tot el seu sentit, la resposta que en César va donar a la meua pregunta. *Cantem per viure*, em va respondre. Recordo que vaig apuntar aquesta resposta al diari de camp pensant —i així ho vaig escriure— que no entenia molt bé el que en César volia dir; però que ho apuntava. Potser més endavant ho arribaria a entendre. El que sí em va semblar clar en aquell moment és que en César, amb la seva resposta, m'estava indicant el paper central del *Tōhé*

*A mitja tarda, les dones es posen a fabricar amb fulles i tabac els cigars que es fumen durant tota la nit a la cerimònia del Tohé, els karambá.*

*Fotografia: G. Orobítg, Riecito, agost de 1992.*



en el context pumé en el qual estava treballant. En realitat, com vaig poder veure després més àmpliament, durant el *Tōhé*, però sobretot a partir de la comunicació entre els pumés i els *oté*, no sols es curen els malalts sinó que els conflictes, problemes i qüestions de la vida quotidiana troben una solució. Aquest paper mediador del *Tōhé* en la vida social és més important quan el que canta és el *tōhehoamé haveca* (el que canta millor), en César.

Després de la conversa amb el César, vaig començar a preguntar als homes adults com havien après i començat a cantar el *Tōhé*. I en aquest moment, vaig obtenir per primer cop llargues explicacions sobre la malaltia. Les preguntes sobre el *Tōhé* orientaven en els meus interlocutors uns tipus de narracions que començaven sempre de forma similar: «...quan era petit em vaig posar molt malalt, em vaig morir una estona», «...jo era molt jove i no podia ni menjar ni beure, tampoc parlava. Em vaig quasi morir, i vaig estar així durant tres mesos...». Aquestes són expressions recurrents en les històries de vida de la major part d'homes adults de Riecito. I els relats de vida continuen: "... estava malalt i vaig somniar i els *oté* em van dir que estava malalt per conèixer millor aquelles terres i que quan tornés hauria de cantar el *Tōhé*" o "...jo aquí estava malalt; però allà estava molt bé, menjava força mentre m'ensenyaven a cantar el *Tōhé* ...".

Conèixer millor les terres dels *oté*, aprendre a cantar el *Tōhé* ... és el que s'espera d'aquesta malaltia greu. Es tracta sobretot de conèixer aquests éssers, els *oté* i els *tió*, i d'aprendre a escoltar-los ja que són ells, segons expliquen els meus interlocutors, els que situats a sobre del cap de l'home que canta el *Tōhé*, li dicten el que ha de cantar. Més endavant, durant tota l'edat adulta, s'aprofundeix en aquest coneixement i en aquest aprenentatge a través del somni i del cant que, com la malaltia impliquen el viatge del *pumethó*. És interessant assenyalar que el relat del viatge, de la relació amb els *oté*, i els esperits secundaris anomenats *tió*, es continua durant tota la vida de l'individu. Cada nou viatge del *pumethó* (essència vital), ja sigui durant el somni, la malaltia o el cant, significa noves descobertes de terres i d'éssers així com noves relacions en el món dels *oté*. La cre-

ació individual té un lloc important en aquest més o menys llarg relat individual de les experiències «allà», en l'àmbit mític. Però aquestes experiències individuals, aquests relats de viatges individuals esdevenen col·lectius a través del *Tōhé*. En el cant del *Tōhé* cada individu reproduïx l'experiència del que ha «somniat» anteriorment i del que ha estat «somniant» durant el *Tōhé*.

---

6. Si ens posem a analitzar diferents aspectes de la realitat pumé, no solament el de la malaltia, descobrirem com la imatge de l'excés i de la pèrdua funcionen com a categories explicatives de diferents esdeveniments. He pogut analitzar aquest funcionament amb relació a la sexualitat i a les conseqüències i explicacions, per part dels adults, dels "excessos sexuals" dels joves (Orobítg 1999b).

7. S'ha d'aclarir que alguns, els que «canten millor» o «somnien millor», tenen més facilitats i capacitats per trobar els *pumethó* dels malalts i retornar-los (curar-los) que d'altres.

Les dones teixeixen les hamaques amb fibres de palma.

Fotografia: G. Orobityg, Riecito, maig de 1991.



Cada «somni», cada «viatge» per les terres de l'oté té les seves particularitats lligades a la vida de cada individu; però totes les històries de vida coincideixen en el relat d'una malaltia com a desencadenant del primer viatge a les terres dels oté. Tots els homes adults que canten al Tōhé —que són la majoria— tenen per explicar, en el curs de la seva història de vida, un episodi lligat a una malaltia greu i llarga en el moment de l'adolescència i que es repeteix en diferents moments a l'inici de l'edat adulta.<sup>8</sup> “Vamos a ver si será para cantar mejor o es que tiene el espíritu malo...” deia algú de Riecito referint-se a un home jove malalt de tuberculosi,<sup>9</sup> que després de diverses recaigudes, estava en un estat tan greu que va morir uns dies després. La malaltia fa pensar sempre en el «viatge», en l'experiència de les terres mítiques, i en la transformació de l'estatus de l'individu després de la malaltia. Així ho explicava en Santos, en el que podem considerar com un “relat tipus”,

un home gran que per alguns dies estava de visita a Riecito:

“Yo me enfermé cuando era pequeño. Entonces llegué con mi *pumethó* (esencia vital) lejos a la casa de Kumaleina... Estaba enfermo, no sabía de mi. Era chiquitito cuando me enfermé. Entonces cuando estaba enfermo me cantaron (el Tōhé). Mateo se llamaba mi abuelo que fue a buscar mi *pumethó*. Yo no me daba cuenta de nada. Después que estuve enfermo me curé y vi con mi espíritu que vendría a cantar el canto de los *tió*, de los *tió* que vienen a cantar encima. Entonces yo cantaba de noche en cada casa. Francisco estaba enfermo, lo busqué lejos, en la tierra de Ici Ai, de «allá» saqué su *pumethó* con la palabra del Tōhé...”

En aquests tipus de relats, característics d'un moment particular del cicle de vida de l'individu, la malaltia representa literalment, el primer “viatge” cap a aquestes terres de l'oté, simbòlicament el pas al món adult. En la major part dels relats, es presenta com una malaltia-càstig lligada als “excessos sexuals” que caracteritzen el període de l'adolescència i l'inici de l'etapa adulta. Es tracta d'uns “excessos” sancionats des del punt de vista del discurs social; però que es presenten com necessaris pel que fa a la dinàmica social. Així en parlava en César...

“...Por lo menos esos músicos<sup>10</sup> nuevos, Larita, José Luís, Josecito... No saben cómo se llama el pueblo al que llegan. Al que sabe del canto le dan pura palabra, como un gravador... pero estos jóvenes aún no saben. Son gente que está aprendiendo a cantar. José Luís va a ser bueno; por eso los santos mayores castigan al espíritu de él. Yo siempre les digo: Ustedes no saben todavía. Deben enfermarse para aprender. Si no se enferman van a cantar chapuceado, bajito porque los santos no van a ayudarles.”

César m'explicava això perquè feia dies que a Riecito alguns homes joves, entre 18 i 25 anys, havien entrat en una espècie de competició per dirigir el Tōhé. El resultat: quasi cada dia hi havia Tōhé. Els homes adults, explicaven, volien “ajudar” els joves en la seva voluntat per cantar el Tōhé. Per això participaven a la cerimònia, els acompanyaven en el torn de cant, perquè poguessin arribar a l'alba cantant —és d'això del que es tracta. Però això no impedia que fessin comentaris negatius sobre la manera de cantar d'al-

guns d'aquests joves. I per què no cantaven bé? Perquè encara no s'havien posat malalts, insistien els homes adults de Riecito. El cant d'aquests joves era, per aquesta raó, un cant sense «fonament». En el testimoni que presento a continuació, en César relaciona la malaltia amb el treball i l'estudi lligats a l'aprenentatge, en aquest cas, del *Tōhé* :

"Ayer en el canto... los *oté* no dijeron nada; puro joven [...]. Así no llega, si está «hecho», viejo como yo sí llega (el *pumethó* a las tierras de los *oté*). Cuando canta puro joven no gusta. ¿A usted tampoco le gustó verdad? Tiene que ser viejo. Entonces avisa al espíritu grande (*oté*) y las mujeres también ayudan [...]. Música joven canta puro canto... Tienen que trabajar primero, como Usted que está estudiando. Ahora están principiando. Yo cantaba así primero. Primero cantaba nada más [...]. Primero tiene que terminar de estudiar el cuerpo suyo (*pumethó*) «allá», entonces canta bien, con fundamento [...]. Cuando uno no se ha enfermado no canta bien; por eso es que no le viene el canto. Yo me enfermé varias veces. Cuando era chiquito me enfermé..."

Els *oté* «castiguen» els homes joves. I aquesta malaltia a la qual els *oté* sumeixen els joves que tenen relacions sexuals en excés o que tenen relacions sexuals en contextos on no està permès de tenir-les, en particular durant la celebració del *Tōhé*, és una etapa necessària per adquirir el coneixement que permet accedir a l'edat adulta. Perquè conèixer i accedir al món dels *oté*, és un requisit indispensable de l'edat adulta. Durant el temps que dura la malaltia, els *oté* retenen el *pumethó* del jove a les seves terres llunyanes per ensenyar-li tot el que ha de saber un adult. Ici Aí, el *trickster* (truà) del panteó amerindi i principal *oté* masculí, incita amb el seu comportament o amb els seus consells els nois joves a trencar les prohibicions fins i tot quan els seus *pumethós* estan retinguts a les terres dels *oté*. I això per «castigarlos» més, perquè es quedin més temps retinguts «allà», o el que és el mateix perquè coneguim més, ja que és d'això que es tracta.

Aquests relats dels homes adults de Riecito sobre la manera en què havien après a cantar el *Tōhé* insistien en dos aspectes que van ser rellevants per la continuació de la recerca. En primer lloc, la relació entre la malaltia i el somni. «*Em vaig posar*

*malalt i vaig somniar [...]*». En segon lloc, la relació entre el somni i l'accés al coneixement del sentit profund dels esdeveniments, en aquest cas a l'explicació de la malaltia. «*Em vaig posar malalt i vaig somniar que m'havia posat malalt perquè [...]*». Va ser aleshores quan vaig començar a fer preguntes sobre la malaltia a través del somni. *Què somnia que té?, Vostè ha somniat alguna cosa sobre la malaltia de la seva dona? Algú ha somniat alguna cosa? Què diuen els oté que té?* Aquestes eren les preguntes que esperaven els meus interlocutors.

Va ser també aleshores quan vaig començar a veure la necessitat de deconstruir la noció pumé de «somni». Quan els pumés parlaven en castellà traduïen per «somni» tres paraules pumé: *handikhia*, *kanèhé* i *handivagá*. El punt comú entre aquestes paraules era la comunicació entre els homes i els *oté*. Aquestes paraules completen, a partir de les seves interseccions semàntiques, la noció pumé de somni. Per una banda, contemplen els diferents contextos en els quals podia tenir lloc la comunicació, «aquí» (*kanèhe* i *handivagà*) i «allà» (*handikhia*). Per una altra, inclouen diferents accions que poden desencadenar els «viatges» i els consegüents «retroaments» entre els *pumethó* dels pumés i dels *oté*: dormir, estar malalt, cantar o al·lucinar a causa de la ingestió de substàncies psicotròpiques.

Aquests quadres són una descripció de la manera com l'individu pumé percep determinades experiències. El que és més rellevant és que des del punt de vista de la percepció de l'experiència accions aparentment diferents com dormir, estar

---

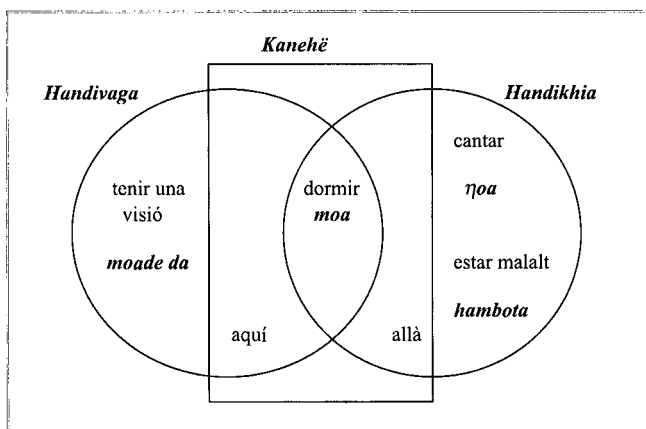
8. Es considera que un noi passa a l'edat adulta quan «es casa», quan se'n va a viure amb una dona. L'adolescència està marcada, per al jove, per la promiscuïtat sexual. Amb la paradoxa que es considera al mateix temps condemnable i necessària. Aquesta malaltia greu que afecta tots els homes a l'adolescència resulta, molts cops, dels càstigs dels *oté* (éssers mítics) als excessos sexuals dels joves (Orobitg, 1999).

9. A partir dels anys 1990 es documenta a la zona dels rius Riecito i Capanaparo un increment dels casos de tuberculosi. La tuberculosi afecta tant nens, amb casos extrems de tuberculosi òssia, com adults.

10. La traducció en espanyol que fan els pumés de la paraula *tōhehoamé* (el que canta el *Tōhé*) és «músico» o «cantador».



**Quadre 1.** Les relacions de sant entre *kanëhé* i *handikhia*



malalt o cantar esdevenen experiències idèntiques. Totes impliquen el viatge d'anada i tornada entre la terra dels homes i la terra dels oté. Es tracta d'experiències percebudes com positives i necessàries per a la bona marxa dels esdeveniments. Però tornem a l'exemple dels joves, del cant del *Tōhé* i del «somni» per exemplificar aquesta normalitat de les coses entre els pumés.

“... No salió bueno el canto, cantaban puro con la caja. Tienen que trabajar duro con el cuerpo...”

Aquests comentaris d'en César l'endemà d'un *Tōhé* dirigit per un «músic jove», descriuen la diferència entre el cant dels joves i el cant dels adults, la diferència, respectivament, entre els que canten «puro con la caja» i els que canten «duro con el cuerpo», la diferència, a fi de comptes, entre els que «canten malament» i els que «canten bé». En aquest testimoni les paraules «caja» i «cuerpo», utilitzades en la manera en què correntment les utilitzen els pumés quan parlen en espanyol, necessiten alguns aclariments. Aquests aclariments ens remetent a les representacions pumés de la persona (*ianambó*). Unes representacions de la persona que estan en harmonia amb aquesta necessitat constant de comunicació entre els pumés i els éssers mítics que tots els testimonis pumés fan palès. Les característiques més destacables de la concepció pumé de la persona: per una banda, una concepció molt materialista de la persona, si prenem com a punt de referència la traducció espanyola dels

**Quadre 2.** Significat dels termes *kanëhé*, *handikhia* i *handivaga*

Acció	Dormir <i>moa</i>	No dormir <i>moade</i>	Estar malalt <i>Hambota</i>	Cantar <i>noa</i>
Context				
AQUÍ	<i>Kanëhé</i> + adv. poc = <i>handivaga</i>	<i>handivaga</i>		
ALLÀ	<i>Kanëhé</i> + adv. lluny o bé = <i>handikhia</i>		<i>handikha</i>	<i>handikha</i>

motx; per una altra banda, una concepció de la persona fragmentada i relacional.

*Una concepció “corporitzada” de la persona: relació cos/ment*

Els testimonis pumés, sobretot els testimonis en espanyol, donen compte d'una concepció molt materialista de la persona. És veritat que les traduccions s'han de prendre amb precaució però en aquest cas la traducció espanyola de les expressions pumés relatives al cos i a la persona expressen, a partir del que podríem anomenar la “corporalització” de la dimensió immaterial de la persona, la interrelació entre la dimensió física i espiritual que altres dades reforcen. Veiem, per exemple, com la malaltia s'explica simultàniament com un desordre del cos físic o com una absència de la dimensió espiritual. Sabem també que encara que la identitat individual i social de l'individu pumé es configura en el *pumethó* (essència vital), el *pumethó* necessita unes determinades característiques en el cos físic per poder habitar-lo i donar-li vida. A més quan el *pumethó*, durant el somni o una llarga malaltia deixa el cos físic, és gràcies a la sang, el fetge i el cor que l'individu continua en vida.

Però anem a la descripció d'aquesta «corporalització» de la persona que expressaven els pumés en les seves converses en castellà. Recordo encara l'atordiment i la sorpresa que vaig sentir en les meves primeres converses amb els pumés. Aquestes converses tenien lloc en espanyol. En elles, els meus interlocutors pumés empraven la

**Quadre 3.** Articulació entre les representacions individuals i col·lectives

Noció de persona	Accions				Noció de realitat
Cos físic <i>Ikhará</i>	Dormir <i>Moo</i>	Estar malalt <i>Hambota</i>	Cantar <i>ṛṇṇa</i>	Al·lucinar (drogues) <i>Nany ŋui</i>	Realitat de vigília
Cos espiritual <i>Pumethó</i>	Somiar <i>Kanêhe</i>		Somiar <i>Handikhia</i>		Realitat de somni

paraula espanyola “*cuerpo*” amb dos significats diferents. Això no obstant, cap dels dos no coincidia amb el sentit que per mi tenia la paraula “*cuerpo*” en espanyol. En les converses en espanyol, els pumés traduïen per cos dues paraules pumés: *pumethó* i *ianambó*.

“... *Jo somnio també sense estar malalt* [em deia en Jorge, un home gran de Riccito]. *Un dorm aquí i el cos d'un va cap allà, al matí torna, si no l'home mor aquí. Un es desperta perquè ja està de tornada*”. La paraula pumé per cos en aquest context és *pumethó*. Una paraula composta per dos temes nominal: *pume*, que significa «indígena» i *-thó*, que significa «arrel o fill». Utilitzant les mateixes metàfores i analogies de la llengua pumé podem dir que el *pumethó* és «allò que arrela els homes a la terra, allò que permet als pumés de desenvolupar-se, d'existir, l'essència vital».

Pel que fa al terme *ianambó*, després d'explicar-me les trobades i descriure'm els paisatges que el seu *pumethó* havia recorregut en el temps que va durar una llarga malaltia, Florencia, una anciana pumé, m'aclaria: «però jo no he vist això amb tot el meu cos (*ianambó*), només amb el meu *pumethó*”. Juntament amb *pumethó* i *ianambó*, hi ha una altra paraula pumé que s'utilitza per referir-se al cos, *ikhará*, que significa literalment «pell» (*i-*) «buida» (*khará*). Els pumés, quan parlen en espanyol, es refereixen a l'*ikhará* com la «caixa» o el «cos», allò que es llença quan ja no serveix, quan el pumé mor, el cos físic.

Així doncs, *ianambó* (la persona) és la suma de *pumethó* i *ikhará*. La descripció que cada pumé fa

del seu *ikhará* i del seu (o seus) *pumethó*, és la de dues entitats similars tot i que simètricament oposades. De la mateixa manera que en la descripció de les dues dimensions que constitueixen la realitat pumé, l'aquí humà i l'allà cosmològic, la segona és la versió ideal de la primera. Tornant a les dues entitats que semblen completar la noció pumé de persona (*ianambó*), segons les narracions pumés, mentre aquí l'*ikhará* dorm, allí el *pumethó* es passeja, està molt actiu, troba gent (els *pumethós* dels *oté*, d'altres pumés vius i dels morts), conversa, coneix terres llunyanes i els seus habitants; quan aquí l'*ikhará* està malalt el *pumethó* es troba allà en perfecte estat de salut i està aprenent a cantar el *Tohé* o a comportar-se en la vida; encara que l'*ikhará* pateixi fam, allà el *pumethó* es veu tip pel menjar que li ofereixen aquests sers que habiten lluny; aquí l'*ikhará* treballa sota el sol per aconseguir subsistència, allà el *pumethó* ho aconseguix tot sense treballar, com al principi dels temps, o només escrivint, com fan ara els no-pumés, m'explicaven alguns dels meus interlocutors. “Veus, aquí som negrets i ens falten quasi totes les dents; allà el *pumethó* és blanquet i totes les dents són d'or...”.

Podrem entendre ara el que diferencia, tornant a les paraules d'en César, els que canten “puro con la caja” dels que canten “duro con el cuerpo”? La complementarietat entre el *pumethó* i l'*ikhará*, la continuïtat entre aquests dos «mons» que acaben de ser descrits s'aconsegueix a partir de l'experiència de cada individu. En realitat, aquest exemple del cant permet constatar com a partir de les representacions de la persona s'articulen tot un seguit d'experiències, la malaltia i el «somni» per exemple, que vehiculen tot un seguit de relacions. En el cas pumé una relació de continuïtat entre els home i els *oté* que esdevé la relació estructuradora de tota la realitat social. Ho veiem quan parlem del cant del *Tohé*. Els diferents graus de relació amb els *oté* vehiculaven i justificaven les relacions jeràrquiques entre els grups d'edat. Aquí s'acaba d'evocar l'altra característica de la concepció pumé de la persona, el seu caràcter relacional. Aquest caràcter relacional remet a la dimensió social i històrica pel que fa al funcionament de la noció de persona.

*Una concepció fragmentada i relacional: relació individu/societat*

Cada pumé té almenys un *pumethó*, però la majoria en tenen més d'un, tants com rols socials dugui a terme o com característiques específiques de caràcter tingui l'individu. Com que un individu al llarg de la seva vida, i per diferents circumstàncies, va variant els seus rols i el seu temperament la galeria de *pumethó* que configuren la identitat individual es va modificant. L'individu té sempre la sensació que no controla aquests moviments dels *pumethó*. César expressava d'aquesta manera el funcionament d'aquesta pluralitat de *pumethó*:

«... En este momento, sólo tengo un *pumethó*. Sólo tengo uno. Se llama César Díaz. Desde pequeño lo tengo. Me lo pusieron desde pequeño. Este César Díaz no canta, sólo ayuda un poco. Cuando sueño es el mismo César Díaz el que va, lejos, aquí se queda puro *ikhará* [...]. Cuando canta César Díaz se va y viene otro... Cuando canta es otro...César Cristo es el otro *pumethó*. Es como morocho. Cuando mi mama parió, parió sólo una cabeza. Primero sólo una cabeza, nada más... y luego me parió a mi. Así me explicó ella...César Cristo es mi *pumethó*... hermano mio también. El sabe cantar, curar también. El otro *pumethó* se llama Gorrita. Es el otro *pumethó*. No le gusta la luz, ni cantar, ni curar. Siempre está arrecho. No me quiere. Ha querido matar a lo otros *pumethó*... es malo. Por eso no viene a cantar en este tiempo [...]. El año pasado cantó. Vino a cantar. Soñé poquito, me agarró:

Gorrita (a César): —*Mire, levántese usted, vamos a cantar. Avise a todos que vamos a cantar... que preparen tabaco.*

—Mire, cantó; pero no amaneció. Como a las cuatro se paró. Se arrecho porque las muchachas jugaban y se fue. Soñé y le dije:

César: —*Mire primo hermano, no voy a cantar más con Usted*

Gorrita: —*Si Usted no canta conmigo le voy a llevar preso veinte años*

César: —*Bueno*

—Cuerpo mío peleaba con él bastante. Por eso lo santos míos me decían:

Tió (a César): —*No deje que mande a Usted*

César (a Gorrita): —*Váyase, sólo echa vaina aquí*

Gorrita: —*Bueno, no le daré más para cantar*

César: —*Váyase, otros santicos me darán."*

El primer *pumethó* és el *pumethó* amb què es neix, el que està quotidianament donant vida a l'*ikharà* i el que l'abandona durant el son, la malaltia o el cant. Els altres *pumethó* són els que van

circulant en els diferents moments de la vida de l'individu: el *pumethó* cantador o el *pumethó* colèric, per exemple, en el cas d'en César. Pel que fa a les representacions de la persona, la identitat individual depèn de la identitat social. El més interessant d'aquest testimoni, i del que cada home adult fa amb relació als seus *pumethó*, és aquest procés de creació i la recreació de l'altre, o dels diferents altres que constitueixen l'individu. L'experiència del(s) seu(s) *pumethó* és la que va configurant la identitat de l'individu i aquesta experiència és sempre una experiència de l'alteritat.

A més a més, a causa d'aquesta circulació de *pumethó* que configuren la seva personalitat social, l'individu està sempre i al mateix temps «aquí», a la terra dels homes, i «allà», a la terra dels *oté*. Aquesta constatació afegeix una dimensió històrica particular a la concepció de la persona. Per abordar-la haurem de referir-nos de nou a aquest món de la immanència, a aquesta continuïtat estructuradora entre el visible i l'invisible, que es fa palès en la distribució de les terres mítiques.

Si prenem la terra dels homes com a punt de referència, els éssers mítics viuen a la línia de l'horitzó, per sobre i per sota. La geografia mítica es representa com una superposició d'estadis. Però un d'ells, el que correspon al nivell de l'horitzó, és el més important. El *Tōhé* i, encara més, la malaltia o el dormir, animen a la comunicació amb els éssers que viuen sobre la línia de l'horitzó, els que són més propers als homes, els que més predominen en la construcció de la societat pumé. Aquests éssers de l'horitzó són els que apareixen de manera insistent en els relats d'episodis de malaltia, en el cant i en els relats de somnis. Es tracta sobretot de *Ici Aí* (el *trickster*), de *Kumañí* (la mare creadora), de *Kumaleina* (la propietària de les aigües del diluvi) i de *Luis Mariano* (el benefactor dels pumés). En el decurs de la malaltia, del son i de la cerimònia del *Tohé*, aquests habitants de l'horitzó es comuniquen amb els homes. Els parlen, els renyen, els donen consells que determinen el conjunt de la vida social. Com hem anat veient a llarg del treball els *oté*, anomenats també *oté nivé* (*nivé*, <'no-pumé'), pel fet que

el seu món guarda moltes similituds amb el món dels criolls veneçolans, són la principal alteritat social.

Les terres mítiques dels estadis situats a dalt i a baix de la terra dels homes representen una mena de perifèria mítica, molt llunyana. Aquestes terres de dalt i de baix acullen les llars dels antics creadors, els qui un dia es van allunyar dels homes, que es comuniquen molt rarament amb ells i que, per això, no tenen quasi influència sobre la vida dels homes. *Poaná* (la gran serp) i *Kiberohoañí* (la granota que va dur el foc als pumés) viuen en aquestes terres. Pel que fa als morts, viuen encara més lluny, a les terres del *Horé Hapó*, situades sobre la línia de l'horitzó però més enllà d'un enorme oceà.

Si les terres de dalt i de baix, en l'espai cosmològic, es relacionen sobretot amb el record d'un temps passat (els avantpassats dels *oté* d'avui en dia s'hi retiren), les relacions amb els morts (amb les terres del *horé hapó*) s'evoquen, sobretot, en referència amb el passat (el record dels pumés morts) però també en referència al futur i al present. Ja que és del present de què es tracta quan, en el decurs del son, la malaltia o el cant, el *pumethó* arriba a atènyer les terres llunyanes on viuen els morts, més enllà de la «gran aigua». Cosa que, d'altra banda, no deixa de ser perillosa, car hom pot oblidar, no tornar o, en altres paraules, quedar-s'hi per sempre, morir. Però també és del futur de què es tracta, ja que la mort és la ruptura amb la vida, però també el renaixement, d'un costat, a un estat nou, ple de felicitat i riqueses. De l'altre costat, la mort evoca un retorn al món dels vius, i això per causa de la circulació de *pumethó* que he esmentat més amunt. En fi, els *oté* de l'horitzó lliguen els homes al seu present. És a través d'ells que els pumés construeixen la seva realitat. És per això que els *oté* es renoven al ritme que els marca la realitat dels homes. Els nous *oté* de l'horitzó vénen sempre del *horé hapó* (terres dels morts). Són tots antics homes i futurs avantpassats, una evocació simultània del present, del passat i del futur.

El que acabem de presentar ens remet de nou a l'àmbit de l'experiència i de la seva percepció. Des d'aquest punt de vista, la malaltia, el cant i el

dormir, aquests moments tan essencials per al desenvolupament de la vida individual i social, són també els moments més propers a la mort. Per això, insisteixen els meus interlocutors, són moments perillosos. Des del punt de vista dels vius, quan hom mor no torna més, m'explicava algú en referència a una malaltia greu que havia retingut el seu *pumethó* durant molt de temps a les terres dels *oté*, hom ho oblida tot. Mentre hom viu, torna. Efectivament, per viure, tornant a la pregunta inicial d'aquest article, es necessita morir una estona. Relacionant el curs normal dels esdeveniments amb experiències properes a la malaltia i a la mort, els pumés expressen el procés dolorós de la cultura. Així ho planteja Anne-Christine Tylor en el cas dels grups shuars analitzant les vies shuars d'accés a la memòria (Tylor, 1997). Igualment, Waud Kacke en el seu treball sobre els kagwahiv del Brasil (Kracke, 1990) i Françoise Guédon entre els nabesnas d'Alaska (Guédon, 1988) analitzen la generalització del «somni» en aquests contextos indígenes com una conseqüència del declivi del xamanisme, com a forma d'expressió del conflicte amb la societat general. Les experiències del *pumethó* després de la mort reforcen encara més aquestes idees. Amb les experiències del *pumethó* després de la mort, els pumés semblen expressar la seva resposta davant la situació de marginalitat en què viuen. La dimensió politicoeconòmica es fa evident a través de l'experiència de la persona. En altres paraules, les relacions local/global estan implicades també en l'experiència individual del món que dona compte d'una cultura que es tanca sobre ella mateixa.

#### *Les representacions de la mort: relació local/global*

Quan parlem dels destins del *pumethó* després de la mort, ens trobem davant de dues creences aparentment contradictòries. D'una banda, hi ha la creença que després de la mort el *pumethó* reneix (aquest és el mot emprat pels pumés) en una terra plena de felicitat. D'altra banda, hi ha la creença que aquest mateix *pumethó* es "reencarnarà" en nous éssers (homes, animals, plantes o déus) i es reincorporarà al món dels homes. Aspecte lligat, precisament, a aquesta circulació de

*pumethó* que defineix el caràcter relacional de les representacions de la persona.

Comencem per la primera d'aquestes representacions de la mort. Quan els pumés moren sobre aquesta terra, el seu *pumethó* viatja a aquestes terres que es troben lluny per despertar-se (*bedo*), per tornar a viure (*hedano*, terme utilitzat també per expressar el guariment de les malalties), a les terres dels morts el *Horé Hapó dabú*. Primer de tot, abans d'arribar a la Terra dels Morts, el *pumethó* de la persona morta arriba a la casa de Kumañí, l'*oté* femení que viu a l'est, sobre l'horitzó. És per això, coincideixen els meus interlocutors, que quan hom arriba a les terres de Kumañí, durant el son, la malaltia o el cant, sempre es retroba amb parents que el conviden a quedar-s'hi. Són els pumés morts, els que es queden a la casa de Kumañí per "purificar-se", per ser transformats abans de "renéixer" a la terra dels morts. I la terra de Kumañí, la gran *Oteñí*, també s'anomena *pariapea dabú*, la terra on hom és fet, *idepá*, allà on hom neix, *pariapeachivèbaë*, allà on hom va per néixer i créixer. Hom mor *aquí* i reneix *allà* en una nova vida.

Totes les dades, tant etnogràfiques com lingüístiques, coincideixen en una mateixa constatació: la mort és viscuda en un primer moment com una ruptura amb el món dels vius. La gent té por dels morts recents que proven de totes les maneres que els seus parents vius no vinguin a reunir-se amb ells. Les dades lingüístiques confirmen aquesta discontinuïtat entre vius i morts: els morts tenen una denominació pròpia. Ja no són pumés, és a dir, homes, sinó *hapó*. En efecte, el significat de l'expressió *Horé Hapó Dabú* no és més que la terra (*dabú*) on es troben les cases (*horé*) dels *hapó*. Per altra banda, la terra dels morts, la *Horé Hapó Dabú*, se situa en els confins més allunyats de l'espai cosmològic, darrere un gran oceà. Però cal matisar aquesta idea de ruptura i parlar d'una ruptura que és necessària per establir una continuïtat nova. Aquest és el motiu perquè els *tió* i els *oté* (éssers mítics) "moren ells també una mica. Se'ls deixa dos dies per "refer-se", per tornar a ser nous...". El pumé esdevé un altre, "aquell que mor vell aquí, arriba allà jove...", "aquell que mor molt pobre arriba allà molt ric...". Se sap perquè —i vet

aquí una altra raó per matisar aquesta idea de ruptura— es pot constatar cada dia en els somnis.

Però al mateix temps se'ns suggereix que aquest *pumethó* que ha estat transformat per incorporar-se al món feliç dels morts també s'incorporarà al dels vius, dins de nous éssers —homes, déus, animals, plantes— ja que tots necessiten els *pumethó* per viure. Cal subratllar, això no obstant, que si bé la idea d'un renaixement a la terra dels morts, en aquella Terra-sense-mal, forma part d'un discurs explícit, la idea d'un renaixement en el món dels vius no deixa d'estar present en els relats dels pumés d'una forma implícita. No es troba al centre d'un discurs acabat, amb la reencarnació dels morts com a tema central. Malgrat tot, ens trobem davant d'un conjunt de relats dispersos que diuen que fa temps, al moment del diluvi, els pumés van esdevenir animals, que avui, els animals, per la seva consumició, esdevenen un altre cop pumés, que els *oté* d'avui van ser homes fa temps i, doncs, que els Pumés d'avui seran *oté* algun dia. En aquest sentit, la mort és una mena de transició, com veiem que ho era la malaltia.

A vegades he estat temptada de sistematitzar aquest esquema de transformacions d'una manera cíclica; però el pensament indígena no sembla que tingui aquest tipus de preocupacions. A través d'aquestes al·lusions, s'acontenta d'expressar l'ancestralitat. En aquest punt, aquestes dues idees sobre els destins dels morts, contradictòries al principi, es retroben. L'una i l'altra expressen aquest moviment centrípet, la dinàmica d'una cultura que es reclou sobre ella mateixa: els altres som nosaltres mateixos.

Canviarà la percepció de l'experiència si la situació sociohistòrica i politicoeconòmica dels pumés canvia? Voldria avançar una resposta afirmativa a aquestes preguntes. Vaig tornar a Riecito, després de sis anys, al febrer de l'any 2000. D'aquesta experiència del retorn, el record més fort és que moltes coses havien canviat o estaven a punt de canviar, al poble mateix o al context general del país. Enmig de tots aquests canvis que s'estaven produint o que estaven a punt de produir-se, en César me'n va anunciar un que em va semblar important: "Potser d'aquí a poc temps els jo-

*Dona teixint una hamaca.  
Fotografia: G. Orobitg, Riecito,  
maig de 1991.*

*ves no s'hauran de posar malalts per aprendre a cantar el Tõhé...". El mateix César em va explicar que els estava plantejant aquesta possibilitat als oté.*

### **A mode de conclusió: inconscient, subjectivitat i experiència**

L'exemple pumé dóna compte de la rellevància de l'àmbit de la percepció en la comprensió del sentit de l'experiència. Es tracta d'una constatació que plantegen també altres estudis en contextos urbans i occidentals. La percepció organitza l'experiència: experimentem el món a través del nostre cos sensible (Sennet, 1997). Però al mateix temps, l'experiència determina la percepció: res del que percebin no ens diu res si no ho relacionem amb l'experiència (Merleau-Ponty, 1954). El cos/persona esdevé, en aquest context la mediació per excel·lència entre l'experiència individual i la col·lectiva, entre la dimensió local i la dimensió global. L'interès que tenen aquests plantejaments per a l'anàlisi antropològica és donar compte del que alguns autors han considerat com un «nou gir cap a la subjectivitat» dins les ciències socials (Jackson, 1998: 5-6, Stoller, 1997).

Quins són els antecedents del que pot ser analitzat com una ruptura metodològica? Què és el que realment es vol significar quan es parla de nou «gir cap a la subjectivitat»? Marc Augé planteja en la revisió que fa dels principals enfocaments de l'antropologia i dels seus conceptes bàsics que la noció d'"inconscient" és una de les nocions compartides, al mateix nivell que les de cultura, història, símbol o funció, per diferents enfocaments antropològics. Encara que, especifica Augé, l'anàlisi d'aquest concepte deixa entreveure sobretot divergències pel que fa a la definició i a la utilització antropològiques del concepte (Augé, 1979). Per una altra banda, Michael Jackson, des d'un enfocament que ell anomena existencialista fenomenològic, al mateix temps que construccionista i deconstruccionista, reivindica la noció de subjectivitat insistint en el fet que no es tracta d'un concepte nou dins les anàlisis antropològiques i sociològiques. Encara que, matisa Jackson, fins ara, els estudis antropològic i so-



ciològic, havien diluït l'àmbit subjectiu de la percepció en l'àmbit social, com en la obra de Michel Foucault i Pierre Bourdieu; o l'havien tractat independentment de la realitat social, com és el cas de Claude Lévi-Strauss.

El més interessant dels plantejaments d'Augé i Jackson és que resituen el debat sobre el cos i la persona, i li donen una nova dimensió. L'inconscient i l'alteritat, en el cas d'Augé, i la subjectivitat i la intersubjectivitat, pel que fa a Jackson, esdevenen els conceptes centrals. Els dos antropòlegs coincideixen en les seves conclusions: el cos sensible i el cos social s'han de pensar en una relació d'interacció i d'equilibri necessaris. En d'al-

tres paraules, la realitat de l'experiència és relacional. I és relacional a diferents nivells. Què vol dir això? L'exemple pumé dona elements per aprofundir en aquesta línia. La descripció de l'home urbà, d'aquest «cos nòmada» que travessa territoris reals i imaginaris que l'investeixen d'una identitat al mateix temps provisional i específica, i on experimenta la necessitat de les alteritats per existir com a ésser humà (Pandolfi, 1996) és tan il·lustratiu del caràcter relacional de l'experiència, com la pluralitat de *pumethó* i la seva circulació. Vet aquí dos exemples llunyans, els pumés de Riecito i l'home europeu urbà de final de mil·lenni, però il·lustratius d'una mateixa idea. El que m'interessa fer, a tall de conclusió, és una sistematització de les respostes a la pregunta: què vol dir que la realitat de l'experiència és relacional? Reprintent els termes de Jackson podem insistir en tres idees que permeten respondre a aquesta pregunta.

La primera idea plantejada per Jackson és que la subjectivitat no es pot entendre fora del flux de relacions intersubjectives. Reprintent, com ell mateix exposa, un punt de vista existencialista fenomenològic que concilia els plantejaments de Claude Lévi-Strauss i Merleau-Ponty, Jackson concep l'antropologia com una teoria general de les relacions. En aquest context, *ser* significa *estar-en-el-món, relacionar-se amb el món* (Jackson, 1998: 6). Quan en Marc Augé proposa el concepte de «forma elemental de l'esdeveniment» per referir-se a la malaltia i a altres fenòmens com el naixement, la mort o el somni, està fent referència al caràcter relacional de l'experiència. I en aquest sentit, planteja Augé, l'experiència és sempre simbòlica. L'experiència de la malaltia és simbòlica perquè a través de l'experiència individual s'expressen tot un conjunt de relacions i d'alteritats socials i culturals: les relacions a si mateix, als altres homes i al món invisible (Augé, 1984).

La segona idea que planteja Jackson, conseqüència lògica de la primera, és que el que és subjectiu és simultàniament part del comú, el que és únic és al mateix temps divers, no és només quelcom d'isolat sinó la part d'un tot. Una de les idees presents en els diferents articles del recull *Le sens du mal* (Augé & Herzlich 1984) es la

consideració que la malaltia és una experiència estructurada i, al mateix temps, estructurant. L'exemple fa referència a la malaltia; però podem aplicar aquest plantejament a qualsevol àmbit de l'experiència.

La tercera idea de Jackson és que les nocions de subjecte, subjectivitat i intersubjectivitat són construïdes. Això mateix planteja Augé en relació a la noció d'alteritat. En altres paraules, la noció de subjectivitat no implica la idea d'un subjecte universal com a categoria fixa. Es tracta de nocions que es reelaboren constantment no sols des de la perspectiva de la comparació cultural sinó dins d'un mateix grup social. Efectivament, si treballem aquesta última idea des d'una perspectiva històrica podem verificar que quan les condicions socials canvien també ho fan les categories de la percepció.

El canvi en la relació malaltia-accés al coneixement que un dels meus interlocutors pumés suggeria, apunta cap a aquest fet. A més, l'exemple pumé ens ha permès, en documentar les interrelacions entre percepció i experiència, que quan parlem d'experiència no podem oblidar aquesta interrelació entre el que és individual i el que és col·lectiu. També s'ha fet evident el caràcter evocatiu o simbolitzat de l'experiència. I això perquè l'experiència fa sempre referència als altres. A partir d'aquí s'han pogut sistematitzar tot un seguit de característiques inherents a l'experiència: el caràcter relacional de l'experiència, el caràcter estructurat i estructurant de l'experiència i, finalment, el caràcter construït de l'experiència.

## Bibliografia

AUGÉ, Marc (1979) *Symbole, fonction et histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. Paris: Hachette.

AUGÉ, Marc (1982) "L'homme et son double: la nécessité du social". A: *Le génie du paganisme*. Paris: Gallimard.

AUGÉ, Marc (1984) "Ordre biologique, ordre social: la maladie forme élémentaire de l'événement". A: Augé, Marc; Herzlich, Claudine (ed.) *Le Sens du Mal. Anthropologie, Histoire, Sociologie de la Maladie*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines; 35-91

BOURDIEU, Pierre (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Librairie Droz.

BOURDIEU, Pierre (1991) *La distinción*. Madrid: Taurus.

Foucault, Michel (1975) *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.

GUÉDON, Françoise (1988) «Du rêve à l'ethnographie. Explorations sur le mode personnel du chamanisme Navesna». A: *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol XVIII (2-3), 5-18.

JACKSON, Michael (1998) *Minima Ethnographica. Inter-subjectivity and the Anthropological Project*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

KRACKE, Waud (1990) «El sueño como vehículo del poder chamánico. Interpretaciones personales y significados personales de los sueños entre los Parintintin». A: Perrin, Michel (ed.) *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya Yala; 145-157.

LAQUEUR, Thomas (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra, p.257-328. (Feminismos)

MAUSS, Marcel (1993) (1950) "Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne et celle du moi". A: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

OROBIG CANAL, Gemma (1995) "Quan le corps s'en va très loin. Maladie, personne et catégorie de l'altérité chez les Indiens Pumé du Venéçuela". *Gradhiva*, 17; 85-93.

OROBIG CANAL, Gemma (1998) *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venéçuela*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines (Ordres Sociaux)

OROBIG CANAL, Gemma (1999a) «El cuerpo como lenguaje: la posesión como lenguaje del género entre los Pumé de los Llanos de Apure (Venéçuela)». *Akulegui: Revista de Antropología Social*, (número especial septiembre), 71-82.

OROBIG CANAL, Gemma (1999b) "Soñar con el cuerpo, el cuerpo soñado. Sexualidad y procreación entre los pumé desde la perspectiva de las nuevas tecnologías reproductivas". A: *Actas del VIII Congreso de la Asociación Española de Antropología*. Santiago de Compostela, 117-127

PANDOLFI, Mariella (1996) «Il corpo nomade». A: Mariella Pandolfi (ed.) *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*. Roma: Meltemi; 11-29.

SCHEPER-HUGHES, Nancy; Loock, Margaret (1987) "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 1, 6-41.

SCHEPER-HUGHES, Nancy (1992) *Death without weeping: the violence of every day life in Brazil*. California University Press.

SENNET, Richard (1997) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid. Alianza.

STOLLER, Paul (1997) *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

STRATHERN, Andrew; Steward, Pamela J. (1998) «Embodiment and communication. Two frames for the analysis of ritual». *Social Anthropology*, Vol 6 (2).

TYLOR, Anne Christine (1997) "l'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expérience de l'histoire chez les Jivaro". *Terrain* (mars 1997), 83-96.