

# *Fractalidad, Materialidad y Cultura: Un Estudio Etnoarqueológico de los Awá-Guajá de Maranhão (Brasil).*

*Fractality, materiality and culture: An ethnoarchaeological study of the Awá-Guajá (Maranhão, Brazil).*

ALMUDENA HERNANDO<sup>i</sup> Y ALFREDO GONZÁLEZ RUIBAL<sup>ii</sup>

## RESUMEN

*En este artículo defenderemos que existe una relación de escala (fractal) y no de determinación entre los rasgos que presenta una cultura y la forma de ser de las personas de un grupo dado. Se sostendrá que lo que denominamos “cambio cultural” constituye una transformación de la manera en que las personas se relacionan con el mundo y que entre esas relaciones se incluye de forma significativa la sostenida con los objetos. Se defiende, por tanto, que la etnoarqueología, en tanto que disciplina que aún intereses tanto de la antropología como de la arqueología (la disciplina de la cultura material) puede contribuir a profundizar en el estudio de la cultura y en el debate actual en el que se debaten las ciencias sociales. Utilizaremos un estudio etnoarqueológico llevado a cabo con los Awá-Guajá (Maranhão, Brasil) para ilustrar estos argumentos.*

*Palabras clave: Awá-guajá, Amazonas, Fractalidad, Cultura Material, Etnoarqueología.*

## ABSTRACT

*In this article we argue that there is a relationship of scale (i.e. fractal) and not of determination between the features that characterize a particular culture and those of the people belonging to that culture. We will argue that what we call “cultural change” is in fact a transformation of the way in which people are related to the world. This includes changes in the manifold relations between people and things. We argue that ethnoarchaeology, as a discipline that joins the concerns of anthropology and archaeology (the discipline of things), can significantly contribute to the study of culture and to recent debates in the social sciences. We will use an ethnoarchaeological study among the Awá-Guajá, a group of hunter-gatherers living in NW Maranhão State, to prove our points.*

*Keywords: Awá-Guajá, Amazon, Fractality, Material Culture, Ethnoarchaeology.*

---

<sup>i</sup> Departamento de Prehistoria, Universidad Complutense, Madrid, España. Correo-e: hernando@ghis.ucm.es

<sup>ii</sup> Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santiago de Compostela, España. Correo-e: alfredo.gonzalez-ruibal@incipit.csic.es

Recibido: Octubre 2011 Aceptado: Noviembre 2011

## INTRODUCCIÓN

Sigmund Freud, en su célebre *El malestar en la cultura* establecía “trascendentes analogías” entre el “individuo” y la cultura (Freud 2006: 90). A su juicio, en ambos se expresaban fenómenos similares, dando origen a patologías comparables. Sin embargo, avisaba del riesgo de intentar aplicarles remedios semejantes, dado que se trataba “únicamente de analogías”. Nadie antes que él había establecido semejante comparación, y de hecho, la deriva epistemológica de las ciencias humanas y sociales hasta finales del siglo XX llevó a olvidar la posibilidad de observar a cada uno de esos términos como vía para pensar y comprender al otro. Las disciplinas fueron decantándose entre la opción evolucionista o funcionalista de considerar el sistema social como un ente abstracto que determina la pasiva actuación de los individuos, o la particularista y posteriormente posmoderna de tomar al individuo como un agente privilegiado, intencional y exclusivo que dirige los designios del sistema social.

Hasta hace pocos años, ha predominado en las ciencias sociales una concepción dicotómica de la realidad y una cosmología típicamente moderna (Descola 2005), que llevaba a considerar como instancias separadas no sólo a la sociedad y el individuo, sino también a la sociedad y el medio, los sujetos y los objetos, el cuerpo y la mente, el dominador y los dominados... Posiciones alternativas, hasta hace poco marginales, defienden que este modo de proceder, manifestado en la ciencia social a través del positivismo, es el resultado de aplicar analogías derivadas de los modelos que han imperado en Física desde el siglo XVII, que equiparaban el funcionamiento del universo con el de las máquinas (Midgley 2010: xv), y por tanto, sólo contemplaban la interacción entre elementos discretos, fijos y no transformables, en orden constante. Sin embargo, en los últimos años se están realizando propuestas (siguiendo a su vez modelos alternativos de la Física), que defienden que los sistemas dinámicos complejos, y por tanto también aquellos de los que forma parte el ser humano, no pueden ser abordados desde los planteamientos mecánicos de la llamada “ciencia clásica” o positiva. Argumentan que, por el contrario, en esos sistemas complejos la interacción entre las partes va modificando la propia constitución de las mismas, por lo que los elementos que intervienen en una cierta dinámica sólo pueden entenderse como integrantes co-variables de un todo que las contiene, en una relación de mutua determinación (Morín 2005).

Esta co-determinación constante de todos los elementos que componen la cultura fue inicialmente detectada por el estructuralismo, cuyo objetivo fue

definir la estructura, el sentido unitario y coherente que atravesaba a todos sus componentes. Norbert Elías, por ejemplo, defendía que no era posible concebir el individuo y la sociedad de forma separada, ya que el primero sólo se construye a través de las relaciones. En consecuencia, la *sociedad* no es sino “el mismo entramado de interdependencias constituido por los individuos” (Elías 1993:44-45), de lo que se deduce que si éstos interactúan de un determinado modo, generando una sociedad de rasgos determinados, es porque ellos mismos son distintos. Sin embargo, algunas deficiencias claras de los planteamientos estructuralistas pueden explicar que no se les prestara suficiente atención: por un lado, como señalaba Laclau (2000:104), “la totalidad estructural se presentaba como un objeto dotado de una positividad propia, que era posible describir y definir”, lo que limitaba la posibilidad de explicar el cambio histórico y de entender la complejidad interna de ciertos contextos culturales. Esta “positividad”, esta imagen de la cultura como un todo coherente y ordenado, en equilibrio e interacción perfecta entre todas sus partes, no dejaba lugar al conflicto, a la contradicción, ni por tanto permitía explicar la inestabilidad, la innovación o el cambio. Es decir, no contemplaba la cultura como un “proceso” en construcción constante, como un fenómeno caracterizado por combinar continuidad e innovación, orden y desorden, inestable siempre en su equilibrio aparente. Posiciones como las de Foucault (1984)—con su concepto de *episteme* y la demostración de la inextricable asociación entre conocimiento, verdad y poder—, Bourdieu (1977, 2007)—con su concepto de *habitus* y de *campos sociales*— o Giddens (1995) —con su concepto de *estructuración*— vinieron a solventar en cierta medida el problema, asumiendo una capacidad interactiva entre el sujeto social y la estructura cultural en la que éste se inserta al nacer: la estructura en la que nacemos determina nuestra manera de entender y actuar sobre el mundo, pero es esa actuación la que a su vez va cambiando la estructura, introduciendo desorden, generando conflicto, produciendo cultura. De esta manera, se abordaba de una forma más compleja la relación entre sujeto y sociedad: el proceso de socialización va definiéndose por modelos de interacción distinta, que producen personas que *son* diferentes, y que a su vez, al interactuar entre sí van transformando las propias pautas de socialización, y con ello los rasgos que definen a la sociedad.

Ahora bien, ni el estructuralismo ni estas últimas posiciones (calificadas por muchos como “postestructuralistas”) prestaron suficiente atención a la interacción entre la sociedad y la cultura material en los procesos dinámicos de la cultura. Aunque determinados autores insertos en esta corriente venían reclamando la interdependencia “ontológica” entre sujetos y objetos (Elías 1990:70), el hecho es que la práctica sociológica postestructuralista

prestaba menos atención al nivel material que al discursivo o inmaterial de la cultura. En el caso de la arqueología, la asunción del giro lingüístico primero (Hodder 1986) y posteriormente de una fenomenología subjetivista (Tilley 1994), impidió que se otorgara suficiente importancia a los objetos, que paradójicamente definen la esencia de la disciplina. Esto desembocó en lo que se ha criticado como “inflación del discurso” en el análisis de la cultura (Olsen 2010, Fernández 2007). Como reacción se importó, de nuevo desde la sociología, la llamada “Actor-Network Theory” (o Teoría del Actor-Sistema) (Latour 1993, Callon 1991), que pretendía devolver “materialidad” al mundo social y demostrar que la cultura actual no es sólo una construcción discursiva o un hecho de lenguaje, sino que es el resultado de la interacción entre lo material y lo inmaterial, siendo lo primero tan determinante en la transformación de lo segundo como viceversa.

Tenemos así que en los últimos años han ido surgiendo propuestas que, desde disciplinas diversas, pueden englobarse en lo que Edgar Morin (2005) denominó *Teoría de la Complejidad*. A través de ella se intenta abordar el estudio de la cultura (tanto de la nuestra como de las “otras”) desde una perspectiva caracterizada por la disolución de los dualismos con los que han trabajado hasta ahora las ciencias positivas, superando la distancia ontológica entre seres humanos y no-humanos (Viveiros de Castro 1996, Descola 1996, 2005), objetos y sujetos –Haraway (1985) con su concepto de *cyborg*; Latour (1993) y Callon (1991) con la *actor-network theory* y el concepto de “actantes”–; o, en general, persona y persona, o persona y sustancias exteriores con el concepto de “dividualidad” y “partibilidad” utilizados por Strathern (1988) para referirse a la construcción de la persona en el mundo melanesio (véase Viveiros de Castro 2010:92-4)<sup>1</sup>, etc. En arqueología estas ideas ya contaban con algún precedente (Ingold 1990, 2000), que se están concretando en la llamada “arqueología simétrica” (Witmore 2007) y la proliferación de perspectivas ontológicas (Knappet y Malafouris 2008, Holbraad, 2009), que intentan llamar la atención sobre la implicación de la cultura material en todos estos procesos no-dualistas, proponiendo una nueva lectura del pasado (y del presente).

Desde estas posiciones se defiende que no pueden concebirse los sujetos sin los objetos, porque son éstos los que les permiten “ser sujetos”– actuar como personas– de una cierta manera, la cual a su vez explica el tipo de objetos que fabrican (Elias 1990: 70, Latour 1993, Callon 1991). Se trata de una interdependencia ontológica, existencial (Elias 1990:70, González Ruibal *et al.* 2011), que impide comprender correctamente la cultura material sin investigar la identidad de los grupos que la fabrican y utilizan (en el caso

de sociedades vivas) y que obliga a asumir que la identidad y la manera de entender el mundo de los grupos del pasado eran distintas de las del presente precisamente porque utilizaban cultura material diferente. Basta pensar en cómo los actuales aparatos de comunicación y la nueva tecnología se asocian indisociablemente a un cambio en el tipo de relaciones sociales definido por un aumento progresivo de la individualidad de sus usuarios (teléfonos *personales*, páginas web *personales*, redes muy amplias de persona a persona, etc.), para entender esa co-determinación.

En este trabajo, partimos de la *teoría de la complejidad* de la cultura para profundizar en un concepto que se está importando (también) de los modelos físicos para explicar la relación entre la cultura y las personas que la protagonizan, por un lado, y los sujetos y los objetos, por otro. Se trata del concepto de *fractalidad*. Comenzaremos por definirlo para aplicarlo después a un caso práctico, el de la cultura Awá-Guajá (Maranhão, Brasil), en donde hemos desarrollado un proyecto de etnoarqueología desde 2005 a 2009.

#### EL CONCEPTO DE FRACTALIDAD Y SU APLICACIÓN A LA CULTURA.

El concepto de *fractalidad* fue desarrollado en el campo de las matemáticas por Mandelbrot (1982) introduciendo toda una conmoción en la manera de interpretar la complejidad geométrica del universo. Con dicho concepto, relacionado con la *teoría del caos* (Abraham 1993: 52), Mandelbrot hacía referencia a los fenómenos de “auto-similaridad o a la tendencia de patrones o estructuras a aparecer recurrentemente en múltiples niveles o escalas” (Mosko 2005: 24). Con él queremos hacer referencia al hecho de que la relación entre sociedad y persona no es de determinación en ningún sentido (de la sociedad sobre la persona o viceversa), sino de escala. Es decir, que ambos son expresión, a escala diferente, de la misma dinámica.

En palabras de Morin (2005: 423) –quien no utiliza expresamente el término–, “cada individuo en una sociedad es una parte de un todo, que es la sociedad, pero ésta interviene, desde el nacimiento del individuo, con su lenguaje, sus normas, sus prohibiciones, su cultura, su saber; otra vez, el todo está en la parte” (Morin 2005: 430). En consecuencia, “individuo y grupo son falsas alternativas (...) pues cada uno de ellos implica al otro” (Wagner 1991: 162). La sociedad es como es porque las personas que la componen son de un cierto modo, lo que les lleva a interactuar de cierta manera y no de otra. Y al mismo tiempo, por el hecho de que la interacción se establece de cierta manera, las personas son socializadas con ciertos valores, actitudes o ideales, que van generando una constante realimentación con

la sociedad en la que viven. En consecuencia, la aplicación del concepto de *fractalidad* al estudio del “fenómeno humano” conduce a dejar de considerar a las personas como instancias separadas de la realidad social que producen, ya que los cambios observables en el nivel de la sociedad son sólo la expresión de los cambios que se producen en las relaciones que las personas establecen entre sí, y éstos a su vez, del modo de ser persona en cada momento. Desde este punto de vista, entonces,

*“la persona no puede ser concebida como parte de un todo social, sino como su versión a escala individual, del mismo modo que el socius es la persona a escala colectiva. En otras palabras, esta estructura es fractal: una distinción entre la parte y el todo carece de significado” (Viveiros de Castro, 2001: 31).*

Aunque Mosko (2005:42) señala a Roy Wagner (1991) como el primer antropólogo que utilizó el concepto de “persona fractal” para intentar definir (en los grupos de Melanesia) esta indisoluble e imbricada relación, Abraham (1993:52) localiza en un texto de Will MacWhinney (1990) “la primera aplicación de conceptos fractales a la psique humana”. En todo caso, reconoce a Wagner el desarrollo de esa idea para aplicarlo a trabajos anteriores de Donna Haraway y Marilyn Strathern (Abraham 1993). En efecto, el propio Wagner reconoce que su concepto de “persona fractal” estaba basado en el de persona que “no es singular ni plural” de Marilyn Strathern (1990), que ésta a su vez había tomado del concepto de *cyborg* de Donna Haraway (1985) (Wagner 1991:162). A juicio de Wagner, la ciencia occidental corta “arbitrariamente secciones del manto total de la congruencia universal” para tomarlas como datos, que para nosotros son “nombres, individuos, grupos, objetos de riqueza y frases que contienen información”. Pero al proceder de este modo, “pierden su sentido de fractalidad y se unen a los órdenes sociales hegemónicos occidentales” (Wagner 1991:166). A partir de aquí, Kelly (2005) aplicó el concepto de “persona fractal” en varios grupos del Amazonas –uniendo la idea de persona “dividual” de Strathern con la de “perspectivismo” de Viveiros de Castro (1996)– y el mismo Viveiros de Castro (2001: 31) lo asumió para referirse a los grupos del Amazonas<sup>2</sup>.

En este trabajo queremos utilizar este concepto para pensar las dinámicas en que se está viendo implicado un grupo de cazadores-recolectores del Amazonas, los awá-guajá, que habitan junto al Puesto Indígena Jurití, localizado en la Terra Indígena (o reserva) Awá, en el estado de Maranhão (Brasil). Con ellos desarrollamos un proyecto de etnoarqueología durante 23 semanas de trabajo de campo, distribuidas intermitentemente en periodos

de 4 semanas, entre Diciembre de 2005 y Marzo de 2009 (lo que nos permitía cubrir las actividades del grupo tanto en la estación seca como en la húmeda).

Los awá están sufriendo un proceso de transformación cultural forzada y muy rápida. En este momento conviven en el mismo puesto indígena cazadores-recolectores que aún mantienen formas de vida y modos de relación con el mundo característicos de su vida antes del contacto con la sociedad globalizada, otros que, por el contrario, tienden a identificarse con la cultura moderna de la globalización, y aún otros que expresan en medidas distintas la tensión entre ambos polos. Nuestro objetivo es demostrar que el punto en que cada awá se sitúa dentro de la gama de variaciones posibles en este proceso de transformación (desde un polo “cazador” a un polo “globalizado”) es observable en cualquier rasgo cultural que de él se elija analizar, constituyendo así una realidad fractal: la localización espacial de su vivienda, el tipo constructivo que la caracteriza, la cultura material utilizada, la idea del cuerpo y de su desnudez, la percepción de la relación naturaleza-cultura, el tipo de identidad más o menos individualizada que le caracteriza, etc. La modalidad que adopta cada una de esas variables es coherente con la que adoptan las demás y es esa coherencia la que es percibida por nosotros como una expresión cultural concreta o como un grado específico de transformación, al tiempo que como expresiones identitarias personales diferentes. No se puede desligar lo cultural de lo personal, ni ambos de la relación material con el mundo, ni esto de la percepción del mundo. No puede entenderse una parte sin entender el todo, y no puede entenderse el todo sin entender las partes, como ya señalara Pascal adelantándose a lo que siglos después empezamos a denominar *teoría de la complejidad*<sup>3</sup> (Morin, 2005:422).

#### SUPERVIVENCIA Y TRANSFORMACIÓN DE LOS AWÁ-GUAJÁ.

Los *awá*, también denominados *guajá* en la bibliografía antropológica para diferenciarlos de otros grupos tupí-guaraní con la misma autodenominación (Gomes 1991), son un grupo de cazadores-recolectores en transición a la agricultura, que habitan en el estado de Maranhão (Brasil) (Figura 1). Han sido objeto de dos monografías (Forline 1997 y Cormier 2003) desde que Curt Nimuendajú (1949) los incluyó en su *Handbook of South American Indians*, y aunque existen indicios de que pudieron haber sido originalmente agricultores (Baleé 1994:209-10), al menos desde hace dos siglos, y hasta fechas muy recientes, han seguido un modo de vida de caza-recolección organizados en pequeñas bandas de grupos familiares en

movimiento constante. Sin embargo, desde 1973 y ante el letal resultado del contacto con un creciente número de colonos campesinos en sus tradicionales tierras de caza, la FUNAI (Fundação Nacional do Índio, dependiente del Ministerio de Justicia brasileño) comenzó a trasladar a los awá que quedaban aislados o desplazados de sus grupos de origen a reservas o “Tierras Indígenas” donde teóricamente estarían protegidos. Epidemias y causas diversas derivadas del contacto diezmaron a esta población, ya de por sí maltratada en origen, hasta quedar reducidas sus cifras a la suma actual de unas 315 personas contactadas y un máximo de aproximadamente 200 no contactadas. Dentro de cada una de las Tierras Indígenas se localizan los llamados “puestos indígenas” (en adelante P.I.) o enclaves donde residen los empleados de la FUNAI encargados de su protección. Actualmente existen 4 puestos para protección de este grupo localizados en 3 Tierras Indígenas (Coelho *et al.* 2009). Nuestro proyecto se llevó a cabo en el P.I. Jurití, situado en la Tierra Indígena Awá, porque sus condiciones de mayor aislamiento habían permitido conservar formas de vida y cultura material más tradicionales, lo que le hacía especialmente interesante para nuestros objetivos. Los otros puestos fueron solo visitados por todo el equipo durante unos días, salvo el de Tiracambú, en donde el lingüista del equipo, Antonio José Silva Santana<sup>4</sup>, pasó varias semanas.

Los awá habitan en un ecosistema de bosque tropical estacionalmente seco (Forline 1997:84), dedicados a la caza de diversos animales, con especial preferencia por el mono aullador (*Alouatta beelzebul*), tapir (*Tapirus terrestris*), pecarí (*Tayassu sp.*), agutí (*Dasyprocta sp.*), paca (*Agouti paca*), ciervo (*Mazama sp.*) y caimán (*Melanosuchus niger*). Complementan su alimentación con frutos y semillas, miel, pesca, y de forma significativa, en tanto que reserva segura de proteínas, tortugas terrestres (*Geochelonea sp.*). La caza se realizaba tradicionalmente con arco y flechas, que siguen realizando en algunos casos, y que, a juzgar por la dedicación a su fabricación, y por el número excesivo de las que portan en cada expedición, deben sustentar un valor extraordinariamente importante para la definición identitaria de los hombres del grupo (González Ruibal *et al.* 2011). También es importante la recolección de productos vegetales –sobre todo de coco babaçu (*Orbignyal Attalea speciosa*) y la bacaba (*Oenocarpus bacaba*)–, aunque en los últimos años han incorporado a su dieta productos cultivados (mandioca y arroz) que inicialmente producía para ellos la FUNAI y progresivamente van teniendo que cultivar ellos mismos.





*Figura 1: Mapa de localización de las Tierras Indígenas Awá y del estado de Maranhão (Brasil).*

*Fig. 1. The location of the Awá in Brazil and the state of Maranhão (Brazil).*

La población que vive junto al Puesto Jurití procede, básicamente, de tres expediciones de contacto (Gomes y Meirelle, 2002, O'Dwyer 2002): la primera realizada en 1989, cuando se llevaron al puesto 22 personas de las que siete habrían de morir en pocos años; la segunda, en 1991, cuando se trasladó un grupo familiar (Takanīhī Cha'a, su esposa y dos hijos), además de un joven y un hombre maduro, supervivientes de un grupo mayor de 30 personas que venía sufriendo persecuciones de hacendados y colonos desde 1978; y la tercera, en 1998, cuando fue trasladado un pequeño grupo de cuatro personas (familia de Kamará y Parachī), últimos supervivientes también de un grupo mayor exterminado por colonos blancos. El resultado es que en la actualidad habitan en el puesto Jurití 40 awá, procedentes de tres núcleos familiares distintos, que han tenido que reorganizar sus redes sociales y de parentesco.

Los awá se organizaban tradicionalmente en pequeños grupos integrados por una o dos unidades familiares en movimiento constante, que solían contactar entre sí, para el intercambio de personas e información, en los lugares donde crecía el coco babaçu (O'Dwyer 2002, nota 4), complemento fundamental de carbohidratos para una dieta basada en la caza. El traslado al P.I. Jurití significó para ellos la posibilidad de supervivencia sin persecución, pero a cambio, implicó una transformación radical de sus pautas de movilidad, fundamentalmente debido a las siguientes causas:

1º) La Tierra Indígena Awá fue diseñada en 1987, para conectar las otras dos Tierras ya dedicadas a los Awá, con una extensión inicial cuatro veces superior a la que finalmente se le otorgó (O'Dwyer 2002). A su vez, la superficie real por la que pueden moverse los awá de Jurití constituye sólo una décima parte del área finalmente demarcada debido a la deforestación selectiva que madereros ilegales están practicando en la zona (Coelho *et al.* 2009: 93, González Ruibal y Hernando 2010). Todo ello explica el “acorralamiento” progresivo –y la consecuente pérdida de movilidad– que están sufriendo los awá, aunque no es la única causa.

2º) Aunque la filosofía con la que se creó la Tierra Awá establecía que los indígenas trasladados podían elegir con libertad el lugar y modo de su nueva residencia, con la única condición de respetar los límites de la reserva, la práctica se aleja de esta aspiración teórica. Por un lado, su traslado era resultado de un pasado lleno de experiencias traumáticas, de persecuciones por parte de invasores de lo que hasta entonces habían sido sus tierras, de exterminios planificados, muertes por hambre y enfermedad, y huida constante (Gomes y Meirelles 2002). Así que al llegar a Jurití solían encontrar en el puesto un lugar de cuya protección era fácil acostumbrarse a depender, sobre todo teniendo en cuenta que el personal de la FUNAI prefería tener cerca y bien localizados a los indígenas para garantizar esa protección. La consecuencia es que todos los awá han establecido una residencia permanente más o menos cerca del puesto, desde la cual realizan salidas diarias para cazar y recolectar. Esto está generando una dinámica no sólo de movilidad, sino también de parentesco, progresivamente cerrada sobre sí misma, que sin duda acabará por tener preocupantes consecuencias. Como única excepción a esta norma de progresiva reducción de movilidad, existen dentro de Jurití algunas personas o grupos familiares que realizan desplazamientos que pueden durar días, semanas o incluso meses para cazar en áreas alejadas del puesto (González Ruibal *et al.* 2010).

3º) Ante la reducción del radio de movilidad, la FUNAI anticipa la previsible extinción de la caza y el agotamiento general de los recursos. La densidad de animales de presa sigue siendo inusualmente alta en la zona, lo que resulta sorprendente dada la presión que soporta el área de aprovechamiento más cercana al puesto. Algunos autores (Forline com. pers.) atribuyen el hecho al elevado índice de deforestación que está soportando el Amazonas y a la concentración de las especies supervivientes en las manchas boscosas que aún quedan. Por su parte, aunque no se ha realizado ninguna evaluación del potencial que ofrece la zona de Jurití para

suministrar carbohidratos a 40 personas, la FUNAI supone que la reducción de la movilidad de los awá lleva a la sobreexplotación de los limitados cocales existentes en el área más cercana al puesto y los convierte en un recurso insuficiente. Para paliar esta supuesta carencia, se está presionando a los awá para que cultiven mandioca y arroz a través del sistema de roza o tala y quema, asimilándoles de este modo a la forma de vida campesina. Semejante imposición implica una transformación radical de sus pautas de vida, desplazamiento y actividades cotidianas, lo que genera una reacción desigual entre los awá: algunos de ellos se resisten a acudir a la roza, incrementando la duración de sus salidas logísticas, mientras que otros asumen carga extra de trabajo en la roza, y aún otros dedican más tiempo a este trabajo que a cazar, generando la harina de mandioca que después compartirán con el resto del grupo. En todo caso, esta actividad también implica una transformación en las pautas de movilidad, pues a medida que el cultivo de mandioca va siendo realizado por más miembros del grupo (al comienzo todos se negaban a realizarlo, por lo que la FUNAI tenía que contratar a campesinos de la zona), su movilidad también va viéndose progresivamente reducida (Hernando *et al.* 2011).

Por último, la FUNAI también está forzando el cambio a través de la cultura material. Al entregar anzuelos, ropa, zapatos, linternas (que exigen pilas), jabón, etc., a todos los awá, además de escopetas –y pólvora, cartuchos, pistones– sólo a algunos de ellos, está alterando las pautas culturales tradicionales y está rompiendo la igualdad económica y social que hasta ahora caracterizaba al grupo. Sin embargo, como antes hemos señalado (González Ruibal *et al.* 2011), el arco y flecha están investidos de un valor que excede claramente al funcional, por lo que su uso por parte de algunos awá constituye también un claro ejercicio de resistencia a la transformación, así como el mantenimiento de la desnudez o el desinterés por demandar y acumular objetos.

De esta forma, en este momento pueden contemplarse en Jurití situaciones personales muy variadas en relación al grado de transformación cultural, manifestando más o menos resistencia o adhesión al modelo identitario y cultural representado por los miembros de la FUNAI, que representan la instancia de poder y protección dentro de la reserva. Ahora bien, para poder analizar el carácter interactivo y co-dependiente de las variables culturales implicadas, y la relación de *fractalidad* entre sujeto y cultura, debemos referirnos primero a la organización espacial que ha ido definiendo el emplazamiento de los awá a su llegada a la reserva.

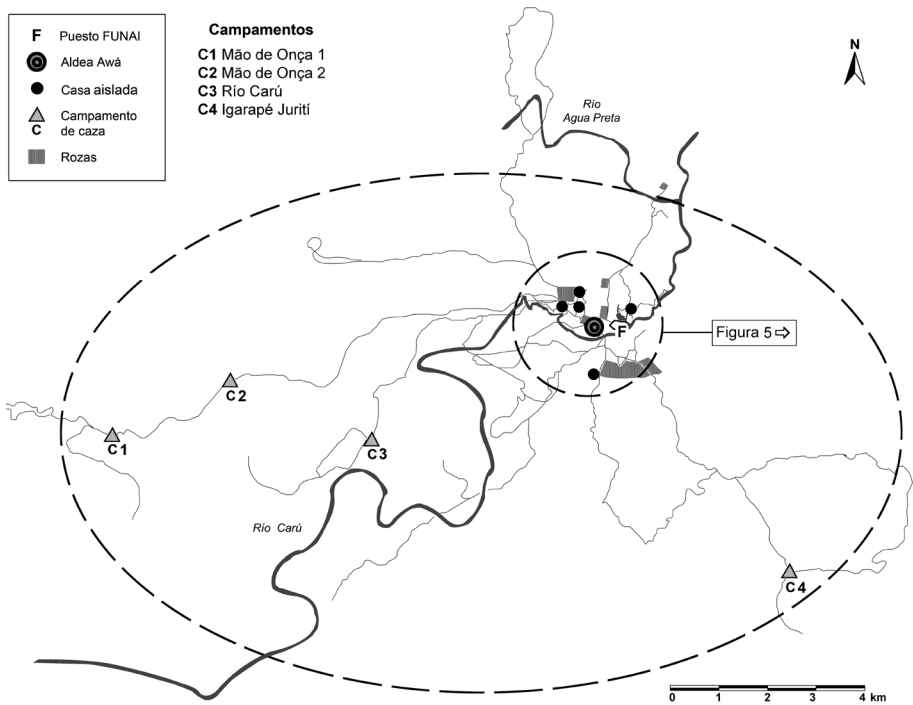
## LOS AWÁ, LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL Y EL USO DEL ESPACIO.

Dadas las limitaciones señaladas en relación con la movilidad, los awá fueron eligiendo emplazamientos más o menos estables para localizar sus viviendas al llegar a la reserva. En general, prefirieron situarse cerca del puesto de la FUNAI para sentirse más protegidos, y porque, como vimos, la propia FUNAI les estimulaba a hacerlo para aumentar su capacidad de protección y control. Ahora bien, dentro de esta limitación, ellos tenían libertad para establecerse en el lugar que prefirieran, y de hecho, podían (y pueden) alejarse del puesto o tener una residencia cerca del mismo combinándola con salidas logísticas que pueden ser de una o dos noches, o llegar a convertirse en un ejercicio de movilidad residencial (Binford 1980), al establecerse allí por temporadas superiores al mes.

Como vimos, Jurití se ha formado esencialmente a través de tres grupos familiares que fueron trasladados a la reserva en momentos distintos. Esto podría hacer pensar que su localización actual obedece a un criterio derivado de este factor, agrupándose en función de su parentesco inicial. Sin embargo, la observación de la distribución espacial en Jurití demuestra que la variable determinante en la elección del tipo y lugar de habitación no es ése, sino el grado de resistencia o de afinidad/identificación con la cultura moderna y globalizadora representada por los miembros de la FUNAI que habitan en el puesto. De hecho, hermanos muy semejantes en edad que llegaron juntos en el mismo grupo familiar, viven actualmente en localizaciones de características muy diferentes, pues fueron eligiendo determinadas posiciones (personales, culturales, espaciales,...) distintas, en función de su deseo de mantener pautas tradicionales de caza-recolección o de reproducir los esquemas culturales propios de la FUNAI.

Si se observa en la figura 2 el plano de distribución de las viviendas, puede comprobarse que existe una clara pauta espacial en Jurití. Tomando el puesto de la FUNAI como centro, los awá se han ido estableciendo alrededor, de forma no planificada ni organizada, en un triple anillo concéntrico: 1) hay personas que prefirieron instalarse a una máxima proximidad del puesto de la FUNAI, generando poco a poco lo que denominaremos una “aldea” de viviendas concentradas alrededor de un espacio público central. 2) Otras prefirieron instalarse a una distancia aproximada de 1 km del puesto, con casas aisladas entre sí. 3) Finalmente, otras, que habitan de forma más permanente en una de las dos áreas anteriores, construyen también campamentos temporales de caza que pueden llegar a ocupar bastantes semanas de forma continua. Como iremos

viendo, cada una de estas tres zonas se caracteriza igualmente por toda una serie de rasgos en la cultura material utilizada y en los rasgos identitarios de sus ocupantes, que ponen en evidencia una relación indisoluble entre distanciamiento espacial y resistencia cultural, tal como ya ha sido descrito en otros contextos culturales (por ejemplo, Moore 1995: 130).



*Figura 2: Plano de distribución de las viviendas en Juriti, con indicación de los tres anillos alrededor del puesto de la FUNAI.*

*Figure 2: Map of distribution of houses in Juriti, with the three rings around the FUNAI post.*

Podríamos decir que en Juriti puede observarse una tendencia a la auto-organización espacial que está cargada de significado cultural e identitario. El concepto de auto-organización se encuentra íntimamente ligado a la teoría de la fractalidad (Portugali 2000). Los proponentes (fundamentalmente físicos teóricos) de la auto-organización en los sistemas complejos sugirieron que en ciertas situaciones “las fuerzas externas que actúan sobre un sistema no determinan/causan su comportamiento, sino que estimulan procesos internos e independientes por los cuales el sistema se auto-organiza” (Portugali 2000: 50). Este fenómeno es precisamente el que observamos en el caso de los awá de Juriti: en el impacto de la

modernidad, la sociedad campesina y los programas desarrollistas de la FUNAI, no estaba en modo alguno implícita la aparición de una cierta estructura de organización espacial, que, por tanto, no les ha sido impuesta. Por el contrario, ha ido surgiendo espontáneamente como expresión de lógicas y significados culturales profundos. En cierta manera es posible comparar la idea de auto-organización con el *habitus* de Bourdieu (1977:72) —el principio generador de estrategias que permite a los actores sociales hacer frente a situaciones imprevistas o cambiantes, sin obedecer a reglas explícitas. En ambos casos, se advierte que los movimientos (espaciales, sociales) están “objetivamente organizados como estrategias [espaciales, sociales], pero sin ser el producto de una intención estratégica genuina” (Bourdieu 1977:73). Este énfasis en principios reguladores inconscientes, pero activos, distingue por un lado esta aproximación *compleja* de perspectivas posmodernas (como la llamada “corriente posprocesual” o interpretativa en arqueología) —que enfatizan sólo la capacidad de acción humana consciente (*agencia*)—, y por otro, de las perspectivas modernas o procesuales que atribuyen a todas las dinámicas culturales la misma lógica que rige a la sociedad del presente.

A su vez, esa tendencia a la auto-organización de Jurití expresa una lógica dual observable en la co-variación de todos los rasgos culturales asociados a cada emplazamiento. Podríamos resumir el argumento que sigue diciendo que los awá están mostrando una gran variedad de reacciones a la transformación que se les impone desde fuera: desde la resistencia más activa (Scott 2000, Day Papataxiarchis y Steward 1999) hasta los intentos de asimilación a la cultura que representa la FUNAI. En este momento, los miembros del grupo se mueven entre dos polos de categorías enfrentadas, ambos capaces de generar una identidad y un sentido de orientación vital, pero mutuamente excluyentes entre sí. En un polo se sitúan las categorías asociadas a su identidad tradicional de cazadores-recolectores, que implica una idea de sí mismos asociada siempre al grupo, un sentido del tiempo centrado básicamente en el presente (es necesario mencionar la escasez de indicadores temporales en la lengua awá), un rechazo del cambio, una localización mítica —y por tanto construida a través de referencias espaciales— del pasado, un uso de cultura material tradicional, la desnudez como expresión del cuerpo, la inexistencia de barreras entre lo que nosotros consideramos naturaleza y cultura (Bird-David 1999, Hernando 2002)... El polo opuesto lo representa la cultura encarnada por los agentes de la FUNAI que se encuentran a caballo entre la sociedad campesina (*cabocla*) y la modernidad (Nugent 1993), por lo que podríamos considerarlos “modernos vernáculos”. Se asocian a un cierto desarrollo de la individualidad, un cuerpo vestido, una percepción del tiempo donde pasado, presente y futuro tienen contenidos diferentes

y el pasado se construye a través de referencias temporales, la búsqueda de cambios, la seguridad frente a los extraños, el uso de tecnología industrial, una religión institucionalizada y basada en la escritura, etc. Estas pautas encarnadas por los agentes de la FUNAI ofrecen un modelo a imitar, y de hecho es imitado por aquellos awá que por su juventud o inclinaciones personales están desarrollando rasgos más individualizados que los demás.

En este momento existen awá en Jurití que encarnan combinaciones de las categorías de ambos polos en grados diversos, a veces de forma aparentemente contradictoria, y siempre de modo conflictivo. La transformación parece inevitable, dada por un lado la desaparición de las condiciones que les permitían mantener un modo de vida de caza-recolección con movilidad constante, y por otro, la presión transformadora a que les somete la FUNAI. De ahí que puede decirse que el hecho de que todos sigan considerándose cazadores-recolectores (González Ruibal *et al.* 2011) constituye en sí mismo un acto cotidiano (si bien inconsciente) de resistencia colectiva a la transformación (véase Beretta 2008:107 para un caso similar entre los Mby'á de Argentina). Dentro de esta dinámica traumática y de resistencia común, sin embargo, hay determinadas personas –aquellas que encarnan las categorías asociadas al polo más “tradicional”– que encarnan una resistencia más activa, subversiva y visible, *actuando* (Bourdieu 2007, Foucault 1994:635) de todos los modos posibles su rechazo a la transformación.

En Jurití pueden observarse distintos modos de relación con la naturaleza, la cultura material, las ropas, el cuerpo,.. Lo que nos interesa destacar aquí es que cuando cambia el carácter de una de estas relaciones, cambia también el de las demás. Y esto nos permite observar empíricamente lo que la investigación histórica no ha permitido observar: que el hecho de que la sociedad cambie es sólo una expresión a nivel colectivo del cambio que están sufriendo las personas en el núcleo más profundo de su subjetividad, y por tanto, de las relaciones que sostienen con el mundo. A esto nos referíamos con el concepto de *fractalidad* de la cultura. Entre los awá es observable una co-variación (entre otros) de los siguientes rasgos:

1. La distancia a la que sitúan sus estructuras de habitación respecto del puesto de la FUNAI: a mayor distancia, más resistencia.
2. La relación entre lo que nosotros consideramos “naturaleza” y “cultura”.
3. La arquitectura y diseño de las estructuras de habitación: desde las estructuras más tradicionales, de carácter provisional, constituidas

por hojas y pequeños troncos atados transversalmente a árboles (que no se cortan), pasando por estructuras de madera estables con techo vegetal plano o a dos aguas pero sin paredes, hasta casas de adobe que exhiben una clara diferenciación entre espacio “público” y “privado” (González *et al.* 2010).

4. El tipo de artefactos utilizados. Los objetos utilizados van desde aquellos fabricados con los materiales y técnicas más tradicionales, hasta los de materiales industriales recibidos de la FUNAI.
5. El modo de identidad personal, que varía entre una adscripción clara al grupo –lo que puede denominarse identidad “relacional” o “dividual” (Hernando 2002, Strathern 1988, Fowler 2005, Bird-David 1999, LiPuma 2000, Markus and Kitayama 1991, etc.)– y una identidad definida por ciertos rasgos que apuntan a la individualidad<sup>5</sup>. El primero se expresa a través de la reciprocidad generalizada, una apariencia personal similar a la del resto de los miembros del grupo, la ausencia de búsqueda de cambios en las actividades cotidianas, la inexistencia de diferenciación entre una esfera pública y una privada de actuación, etc. La segunda se manifiesta a través del deseo y acaparamiento de objetos entregados por la FUNAI, uso de ropas variadas que les diferencian entre sí, ruptura de la regla de la reciprocidad con el grupo, búsqueda de cambios en las actividades diarias, etc. Las diferencias se expresan también en la aceptación o rechazo del trabajo agrícola impuesto por la FUNAI para cultivar mandioca en cultivo de roza.
6. En efecto, el tipo de estrategia económica practicada constituye otra de las variables en juego, porque el trabajo de la roza implica una relación con la naturaleza, el cuerpo, el tiempo y la propia actividad humana contraria a la inherente a la caza-recolección. En esta última no se diferencia el “trabajo” de la propia vida, la actividad está llena de placer, el tiempo es puro presente, el cuerpo se desnuda, el desplazamiento es constante y discurre en la sombra, a la tamizada luz parda de la selva..., mientras que en la roza implica un “trabajo” esforzado y sacrificado, bajo un sol abrasador que exige cubrir todo el cuerpo, implicando un sentido del tiempo estacional y por tanto abierto a pasados y futuros, actuando sobre una naturaleza que ya no interacciona y reta, sino que está dominada y es pasiva

Estos seis rasgos (localización espacial, relación naturaleza-cultura, estructura de habitación, cultura material, modo de identidad y estrategia económica) co-varían con una lógica interdependiente entre sí, haciendo



surgir un modelo espacial ternario organizado en tres círculos concéntricos, definidos por la mínima resistencia (en el centro) o la máxima (en el “círculo exterior”) al modo de vida representado por la FUNAI. Puede decirse que el puesto es el centro simbólico gravitacional que encarna el polo de atracción/resistencia sobre el que pivotan los conflictos y las resistencias del grupo. Comenzando por los emplazamientos situados a una máxima distancia, podrían definirse los rasgos de esos tres anillos del siguiente modo (Figura 2):

1.- En el “anillo exterior” sólo existen campamentos temporales, reproduciendo con ello la pauta de su modo de vida tradicional. Se sitúan a distancias variables entre los 4 y los 10 kms. de la aldea y algunos representan una movilidad logística (Binford 1980) de tan sólo algunas horas o una noche, mientras que otros representan un grado intermedio entre la movilidad logística y la residencial, dado que son ocupados de forma permanente durante periodos de más de un mes por parte de todo el grupo familiar. Existen campamentos propios de época de lluvias y de época seca. En nuestro trabajo de campo, hemos documentado dos de la primera (Mão de Onça 1, a 10 km de la aldea e Igarapé Jurití, a 6,5 km), y dos de la segunda (Mão de Onça 2, a 5 km y Río Carú, a 4 km), aunque sólo hemos sido testigos de la ocupación y uso de estos últimos (González Ruibal *et al.* 2010) (Figura 3).



*Figura 3: Campamento Mão de Onça 2.*

*Figure 3: Camp Mau de Onça 2.*

En todos los casos, los campamentos apenas presentan estructuras. Se emplazan cerca de los ríos y se delimitan mediante una limpieza somera del suelo, que en ningún caso implica la tala de árboles. Las hamacas (que se cubren con grandes hojas de palma en la temporada de lluvias) se cuelgan de los árboles en un diseño aproximadamente circular, que es completado por la parrilla en la que se asará la carne que se consiga. De esta forma, puede decirse que el espacio habitado es el puro espacio natural, sin que quepa diferenciar naturaleza de cultura. A su vez, la cultura material utilizada es la que les caracterizaba antes del contacto, y quienes los ocupan rechazan completamente el trabajo de la roza, y nunca solicitan regalos, prendas u objetos a la FUNAI.

Son muy pocos los awá que se aventuran a vivir durante periodos de varias semanas en estos campamentos alejados del puesto. En realidad, sólo una familia, la última en ser contactada en 1998, muestra un deseo constante y repetido por este modo de vida, y fueron ellos los ocupantes de los dos campamentos de verano que pudimos documentar ampliamente. El grupo familiar inicial estaba integrado por Kamará y su mujer Parachí, junto a sus dos hijos. Al parecer eran los supervivientes de un grupo mayor, víctima de ataques frecuentes de los “blancos” (Gomes y Meirelles 2002:3). Su aislamiento y gusto por la vida libre en la selva podría obedecer por tanto a su procedencia diferente de la de los demás y a la fecha más reciente de su contacto. Sin embargo, en prueba de que a estas razones se superponen otras de distinto carácter, al poco tiempo de llegar, a ese núcleo inicial se unió un segundo marido que hasta entonces había vivido en la “aldea”, Chipa Cha’a Ramáj, formando desde entonces –junto a dos hijos más nacidos ya de la unión poliándrica<sup>6</sup>– el núcleo familiar más estable y armónico de todo el grupo. Los dos hombres son magníficos cazadores que sólo utilizan arco y flechas –a cuya fabricación dedican la mayor parte del tiempo–, cuerdas hechas por ellos mismos con fibra vegetal para trepar a los árboles, siguen usando resina vegetal para alumbrarse por la noche –en lugar de linterna–, y se resisten a vestir al modo de los funcionarios. Aunque suelen llevar un pantalón corto, nunca piden ropa ni les gusta vestirla, ni por supuesto chanclas o botas. Ambos llevan aún en el antebrazo un adorno hecho de cuentas –antes semillas vegetales, ahora cuentas de plástico regaladas por la FUNAI– que constituye el único adorno tradicional distintivo del grupo (Figura 4).

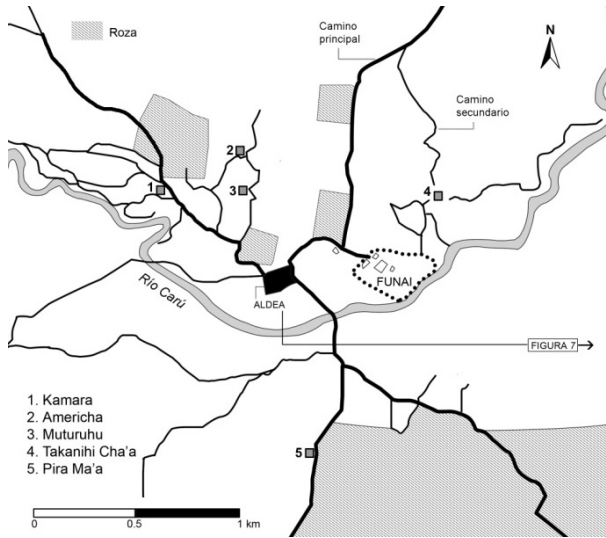


*Figura 4: Kamará con los instrumentos de caza.*

*Figure 4: Kamará hunting instruments.*

2.- El “anillo intermedio” (Figura 5) está integrado por viviendas situadas en un radio aproximado de 1 km. del puesto que ya son permanentes, lo que las diferencia de la pauta de hábitat tradicional. En ellas viven los cazadores que se alejan ocasionalmente en las expediciones semi-logísticas/semi-residenciales que acabamos de ver. En total se localizan aquí cinco viviendas permanentes (a las que nombraremos por sus cazadores): las de Kamará- Chipa Cha’a Ramáj (cuando no están en los campamentos del “anillo exterior”), Takanihī Cha’a, Pira Ma’a, Muturuhū (hasta el año 2007) y la anciana Americhá (hasta el año 2006). Todos ellos siguen cazando con arco y flechas (incluso Americhá las tiene, aunque nunca la hemos visto usarlas) y presentan mucha resistencia a colaborar en la roza. De hecho, sólo en raras ocasiones asisten Muturuhū y Pira Ma’a. Ninguno de ellos presenta inclinación a vestir ropas como las de los funcionarios, y es frecuente que cuando salen a cazar vayan desnudos. Por su parte, todos se resisten fuertemente a colaborar en la roza, salvo Pira Ma’a, que ha comenzado un huerto privado, como veremos más abajo.

¿Cuál es entonces la diferencia con el “anillo exterior”? Para empezar tienen viviendas construidas ya de forma estable que exigen clarear la zona de la selva donde se construyen, abriéndose paso así la dicotomía naturaleza/cultura y la idea de “entorno”: al talar árboles para dejar espacio a la vivienda, se interviene sobre la naturaleza para delimitar el espacio de vida. A pesar de ello, sin embargo, las viviendas son siempre abiertas, con estructuras fijas de madera y techo plano o a dos aguas, y ninguna hace contacto visual con las demás (figura 6).



*Figura 5: Casas del anillo intermedio.  
Figure 5: Houses in the “middle ring”.*



*Figura 6: Casa permanente de Kamará-Chipa Chā'a Ramāj-Parachī en el “anillo intermedio”. Delante de la casa, Alfredo González Ruibal dibujando.  
Figure 6: Kamará-Chipa Chā'a Ramāj-Parachī permanent house in the “middle ring”. In front of the house, Alfredo González Ruibal drawing.*

Resulta significativo el caso de Americhá, la mujer más anciana de Jurití, a la que se le calculan más de 90 años porque tiene biznietos. Americhá vivía sola en este “anillo intermedio” hasta 2006, año en que trasladó su vivienda (que ella misma construye siempre sin ayuda) a los márgenes la aldea –donde se encuentra su hija y su familia–. Sin embargo, en prueba del significado que tiene la elección del emplazamiento en términos de resistencia-adhesión a la cultura representada por la FUNAI, cuando su edad la ha obligado a acercarse a la aldea, ha situado la cabaña de espaldas a la misma, escondida entre el follaje de la selva. De este modo, aunque esté cerca, no puede verla desde ninguna posición, viviendo aparentemente aislada, como el resto de los miembros que habitan en el “anillo intermedio”. Americhá sigue recolectando fibra de *tucum* (*Astrocaryum vulgare*), que una vez secado al fuego y separado en finas tiras, utilizará para fabricar cordón vegetal con el que reparar su falda (*tapaya*) y hamaca (*kaha*), demostrando así parte del tipo de actividades que tradicionalmente desarrollaban las mujeres del grupo y que ahora están prácticamente desaparecidas (Hernando *et al.* 2011) Y es que los objetos que utilizan los habitantes de este “anillo intermedio” son tradicionales también: sólo en 2007 han entrado los recipientes de metal a la casa de Takanihi Cha’a. Hasta entonces, los que utilizaba consistían siempre en caparazones de tortuga, hojas secas de coco, cocos babaçu ahuecados, cestas expeditivas (*marakun*) de hoja de palma, abanicos para el fuego (*tatamaká*) también de hoja de palma, etc..

En general, los ocupantes del “anillo intermedio” presentan algunos rasgos ambivalentes en la resistencia/adhesión a la cultura representada por la FUNAI, aunque el caso más manifiesto es el de Pira Ma’a. Sigue viviendo aproximadamente a 1 km. de la aldea, aunque pasa mucho tiempo en ella, visitando a su hijo Piraí Ma’a. Esta tendencia a asociarse con el grupo de la “aldea” se expresa igualmente en la cultura material que maneja: aunque su casa es abierta y con techumbre vegetal a doble vertiente, Pira Ma’a pide constantemente objetos de metal, linternas, jabón, etc., al personal de la FUNAI. Además, es el primer miembro del grupo que ha comenzado a trabajar una pequeña roza personal, donde está plantando papaya, batata dulce y zapallo (*Cucurbita*) para asegurarse comida para un bebé que acaba de darle su joven mujer. Es decir, está introduciendo la agricultura y los cambios en su vida más personal de forma voluntaria, lo que le permite diferenciarse de los demás y asegurarse el sustento en términos ajenos a la reciprocidad. Sin embargo, y a diferencia de los habitantes de la “aldea”, él suele ir siempre totalmente desnudo y caza con arco y flechas, manifestando así esa ambivalencia en relación con los dos polos culturales de cuya tensión es resultado el grupo.

Los habitantes de este “anillo” visibilizan claramente el carácter dinámico del proceso de transformaciones que están protagonizando los awá: tanto el cambio de vivienda de Americhá y Muturuhū como el huerto de Pira Ma'a demuestran la constante necesidad a la que se ven sometidos los actores sociales de tomar decisiones y formar alianzas que van transformando poco a poco el panorama socio-cultural, personal e identitario de Jurití.

3.- El anillo interior o “aldea” (Figura 7), está formado por un núcleo poblacional pequeño, localizado a unos 400 m del puesto de la FUNAI. Fue creado con la llegada del primer grupo de awá en 1989, y éste sigue siendo el grupo principal que lo habita. Sus viviendas no sólo son permanentes, sino que forman parte de un núcleo poblacional en el que se diferencian claramente las categorías modernas de “espacio público”/”espacio privado”, estableciéndose una separación radical entre “naturaleza” y “cultura”. En algunas de sus casas se documenta el máximo de objetos “modernos”, y sus habitantes, que son quienes adoptan más elementos de la identidad cultural representada por los agentes de la FUNAI, trabajan rutinariamente y sin resistencia en la roza, y demandan constantemente regalos y objetos, por más inútiles que les puedan resultar.

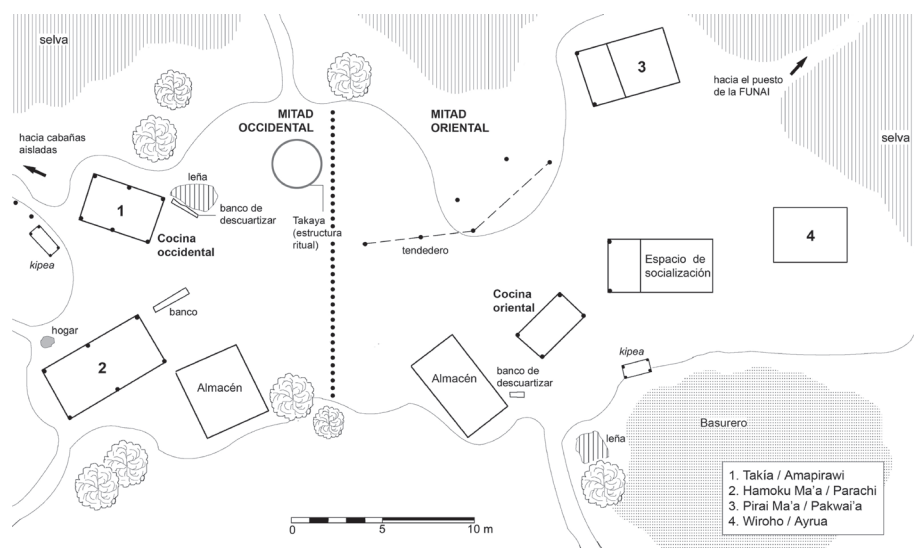


Figura 7: Plano de la “aldea” junto al puesto de la FUNAI.

Figure 7: “Village” by the FUNAI post.

La “aldea” está integrada por seis viviendas emplazadas en un espacio común. Todas ellas tienen estructuras constructivas fijas y estables, pero algunas constan sólo de un armazón de madera de planta rectangular, sin paredes y con tejado a dos aguas (como las del anillo intermedio), mientras que otras son de paredes de adobe y tejado vegetal, a imitación de las campesinas. Si se observa el plano del conjunto, se puede comprobar que estas estructuras se organizan con una lógica especular en dos mitades, a las que hemos llamado “mitad occidental” y “mitad oriental”. En cada una de ellas se sitúan tres estructuras, dos de las cuales son de habitación (nº 1 y 2 en la “mitad occidental” y 3 y 4 en la “mitad oriental”, y una tercera sirve para almacenamiento. Además de esas estructuras, en cada una de las dos mitades existe también: 1) una cocina (que en la “mitad occidental” forma parte de la casa nº 1, y 2) una *kipea* o banco alto de madera para depositar comida, agua y elementos de cocina a salvo de los animales.

La “aldea” presenta el máximo grado de asimilación a la cultura del estado moderno representada por la FUNAI, o lo que es lo mismo, el mínimo grado de resistencia cultural. Como puede observarse en la figura 7, en el centro del espacio dividido simétricamente se sitúa una estructura vegetal denominada *takaya*, hecha con hojas de palma atadas en círculo para acoger en su interior el ritual de *takwara*, a través del cual los awá visitan el *iwa* en el que viven sus ancestros. Sin embargo, esta representación ideal no puede negar el antagonismo que la atraviesa y que es muy perceptible desde el punto de vista material, porque de hecho, las dos mitades de la “aldea” presentan rasgos distintos, dependiendo de su distancia al puesto de la FUNAI: la “mitad occidental” –la más alejada del puesto– aún presenta rasgos de resistencia, aunque mucho más mixtos y matizados que los del “anillo intermedio” y por supuesto, del “exterior”. Y sin embargo, en la mitad “oriental” –la más cercana al puesto–, la transformación cultural de los Awá llega a su máxima expresión.

En efecto, en la “mitad occidental” (más alejada) las estructuras de habitación siguen siendo abiertas de madera y techumbre vegetal a dos aguas, sin paredes, aunque ya tienen una estructura de almacenamiento de adobe (Figura 8). En la casa nº 1 viven Takia y su mujer Amá Pinawī, a quienes recientemente se ha añadido Muturuhū, que también fue esposo de la última. Ambos cazadores siguen utilizando arco y flechas, lo que ya no hace Hamoku Ma’a, joven cazador que vive con su también joven mujer Parachī en la casa nº 2. Ambas casas tienen ya hamacas de tela regaladas por la FUNAI y abundantes ropas “modernas”, especialmente la casa nº 2 –dado que la joven Parachī es una de las más activas solicitantes de regalos de todo el grupo.



*Figura 8: Mitad “occidental” de la aldea.*

*Figure 8: “Western” half of the “village”.*

Por su parte, en la “mitad oriental”, la más cercana al puesto de la FUNAI, viven Pira’í Ma’a –y su mujer Pakwa’ia– (casa 3) y Wirahó –y su mujer Ayrúa– (casa 4), quienes presentan el mínimo grado de resistencia cultural de todo el grupo. Participan activamente del trabajo de la roza, no duermen nunca en campamentos fuera de la aldea (porque a juicio de Pira’í Ma’a “dormir en la selva es muy peligroso”, lo que demuestra su alejamiento de una mentalidad cazadora), cuando van a cazar lo hacen siempre con escopeta y utilizan estrategias cinegéticas típicas de los campesinos (*caboclos*), como puestos de observación y caza nocturna con linternas, van siempre vestidos y cambian todos los días de ropa (Figura 9), y resultan inagotables sus solicitudes de regalos y demandas de objetos tan inútiles en ese contexto como calcetines o bicicletas (que han visto en una revista de la FUNAI). Junto con Hamoku Ma’a –de la “mitad occidental”– son los cazadores (adultos y padres de familia) más jóvenes de todo el grupo, y los únicos que hablan algunas palabras de portugués. Curiosamente, cuando se les presta un cuaderno y un lápiz imitan los signos de la escritura en lugar de realizar motivos abstractos inventados –como hacen los demás– y coherentemente con ello, sus casas son de adobe, a imitación de las de los campesinos, lo que permite establecer una clara separación entre “espacio público” y “espacio privado” (Figura 10), pues las casas cerradas de adobe impiden observar lo que sucede en su



interior. De hecho, observamos que en ellas tenían lugar conductas ajenas a la relación de solidaridad y reciprocidad que caracteriza al resto del grupo, pues sus ocupantes ocultaban y consumían alimentos al resguardo de los demás, para evitar compartirlos. Al igual que otros objetos, las casas inducen un determinado comportamiento cultural y dan forma a una determinada identidad. El espacio doméstico, sin embargo, resulta particularmente importante a la hora de orientar las prácticas culturales y, en consecuencia, el *habitus* de quienes las habitan (cf. Bourdieu 1979, Donley-Reid 1990). A lo que asistimos, por lo tanto, es a la aparición de distintos *habitus*, propios de una sociedad compleja. Frente a un *habitus* tradicionalmente dividido sólo en razón de género y de edad, surgen ahora nuevas estructuras *estructurantes* que dan lugar a nuevas formas de comportamiento, reforzando de este modo la co-variación y mutua determinación de todos los elementos culturales implicados en la transformación que están sufriendo los awá.



*Figura 9: Pira'í Ma'a y Wirahó, los dos cazadores que viven en la mitad "oriental" de la aldea.*

*Figure 9: Pira'í Ma'a y Wirahó, the two hunters who live in the "eastern" half of the village.*



*Figura10: Casa de Pira'i Ma'a, hecha de adobe, en la "mitad oriental" de la aldea.*

*Figure 10: Wattle-and-daub houses in the "eastern half" of the village.*

Podríamos decir, en resumen, que los awá se han ido organizando espacialmente conforme una lógica no consciente ni planificada, pero que revela un patrón inconsciente generador de estrategias organizativas que se expresa en todos los niveles observables, tanto identitarios como referidos a la cultura material, las estructuras de hábitat, la relación naturaleza-cultura (o la disolución de estas categorías), el concepto de cuerpo, la estrategia económica o la distancia al puesto de la FUNAI. A través de estos principios organizativos, los awá expresan el núcleo principal que en este momento define su cultura, que consiste en el conflicto de resistencia/adhesión al cambio cultural impuesto por la FUNAI. Se trata de un núcleo traumático organizado en torno a la dualidad tradición-innovación, que se expresa espacialmente a través de un modelo ternario. Nos referiremos, para terminar, a lo que puede ser el significado último de este modelo espacial.

#### LOS AWÁ Y LA EXPRESIÓN ESPACIAL DE(L TRAUMA DE) LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL FORZADA.

Lévi-Strauss (1970) publicó por primera vez en 1956 la hipótesis de que determinadas sociedades del Amazonas (particularmente las vinculadas a la familia Gê) expresaban espacialmente la dualidad esencial que regía su

sistema de creencias y de organización social. Ante las críticas de Maybury-Lewis (1960) se reafirmó en su planteamiento (Lévi-Strauss 1990: 71), insistiendo en el hecho de que la división en mitades puede dejar aparecer otra forma de dualismo “no ya diametral, sino pudiera decirse, concéntrico” (Lévi-Strauss 1990: 72). En determinadas sociedades, como las de las islas Trobriand estudiadas por Malinowski, esta organización concéntrica era exclusiva, mientras que en otras como “los Bororo, los Timbirá, y sociedades indonesias demasiado numerosas para considerarlas una por una”, “se manifiesta de manera particularmente clara la coexistencia de los dos tipos” (Lévi-Strauss 1990:72). De hecho, las oposiciones que esas divisiones muestran no tienen que ver sólo con criterios sociológicos de organización social, sino también con “la distinción ecológica (pero también filosófica) entre terreno desmontado, participante de la cultura, y bosque salvaje, correspondiente a la naturaleza” (Lévi-Strauss 1990:72).

A pesar de su apariencia, en las organizaciones concéntricas ternarias el principio de organización es también dualista, “con la diferencia (...) de que los dos términos de la oposición son necesariamente desiguales, desde el punto de vista del prestigio social o religioso, o bien desde ambos puntos de vista al mismo tiempo” (Lévi-Strauss 1970:126). ¿Cómo puede explicarse la jerarquización?, se pregunta Lévi-Strauss: “en el caso de las estructuras concéntricas, la desigualdad se explica por sí misma, puesto que los dos elementos están ordenados, si cabe decirlo así, en relación a un mismo término de referencia: el centro” (Lévi-Strauss 1970:126), lo que genera ya una ordenación de términos desiguales. Según el antropólogo la organización dual “no es, en primer lugar, una institución... Es, por encima de todo, un principio de organización, capaz de variar ampliamente y, en particular, de aplicaciones más o menos elaboradas” (Lévi-Strauss 1969:75).

Es precisamente en este sentido de principio “psicológico y lógico” (Lévi-Strauss 1969:75.) –y no institucional– como entendemos aquí la emergencia de un sistema dual entre los awá. Esta idea de principio generador resulta, además, compatible con el concepto de auto-organización que se encuentra íntimamente ligada a la teoría de la fractalidad (Portugali 2000). El sistema dual en el caso awá no manifiesta tanto un determinado orden del mundo, como la particular oposición y conflicto que definen a la cultura en este momento. Se trata de un conflicto profundo, porque no tiene que ver con divisiones de estatus (religioso, político o social), sino con una fractura ontológica. En este sentido seguimos la reinterpretación que realiza Žižek (2003: 36-37) del análisis de Lévi-Strauss sobre los bororo. En el caso de los bororo la supuesta armonía espacial de las mitades en que está perfectamente

dividido el poblado viene negada por las percepciones antagónicas que los habitantes de cada “mitad” tienen de tal división. Según Žižek “la división misma en las dos percepciones ‘relativas’ supone la referencia oculta a una constante; no la disposición ‘real’, objetiva, de las construcciones, sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental” (Žižek 2003: 37). Žižek utiliza el término lacaniano de “espectro de lo Real” para referirse a la revelación (espectro) de ese núcleo traumático (lo Real) que es el conflicto último que reside en el núcleo más profundo de cualquier orden social, un conflicto que no se puede nombrar, que no es simbolizable, porque precisamente de negarlo depende que el grupo pueda seguir viviendo sin angustia, sin deshacerse, pretendiendo la fantasía de que todo es armónico y es como se desea que sea (Žižek 1992:76, 103).

Como en otros grupos cazadores-recolectores que se están viendo obligados a sedentarizarse (Beretta 2008, por ejemplo), los awá se resisten a dejar de considerarse (y en medidas distintas a dejar de ser) cazadores-recolectores, manteniendo firmemente la fantasía de que constituyen una sociedad armónica que mantiene los mismos rasgos que les caracterizaban en el pasado. Esta imagen es doblemente ideal, porque trata de negar un antagonismo esencial y traumático en el presente (entre tendencias modernizadoras y conservadoras), pero también porque asume que la identidad cazadora-recolectora, cuya imagen camufla el conflicto presente, carecía de antagonismo en los momentos anteriores al contacto (lo cual, según Žižek, es imposible). Naturalmente, el antagonismo pre-contacto (que se articularía a través del género y la edad) no tenía la gravedad del que enfrentan ahora, al que intentan negar ocultando en la propia imagen que se siguen haciendo de sí mismos esa parte (traumática) que en este momento les está haciendo agricultores, habitantes permanentes de una aldea estable, usuarios de ropas modernas, o consumidores de objetos industriales. Ellos siguen considerándose cazadores, e identificándose con esta estrategia económica, social y cultural en todas sus manifestaciones discursivas. Y al igual que los bororo niegan lo real mediante la armonía de la dualidad espacial, los awá niegan lo real a través de la *takaya*. Esta construcción ceremonial, situada en el centro del poblado, constituye un espacio ideal (una utopía en sentido literal) donde todos los hombres adultos son iguales, siguen viviendo en el pasado (desnudos, con plumas, cantando los cánticos tradicionales) y se relacionan con unos ancestros idealizados. Pero el “espectro de lo real”, la verdad última de su inevitable transformación, el núcleo contradictorio y conflictivo de lo que ya son de forma irremediable e irreversible, se desvela en su práctica, en su organización del espacio y en su uso de la cultura material.

## CONCLUSIÓN

Jurití muestra un proceso de transformación cultural que se está produciendo en un plazo tan corto de tiempo que permite observar los distintos ritmos de cambio de cada parte del grupo. Obviamente esto se debe a que el cambio les ha sido impuesto desde fuera, por lo que su ritmo es más acelerado y permite ser visualizado no sólo a través de la dimensión temporal, sino también a través de la espacial. Este hecho ofrece la posibilidad de comparar la modalidad que adoptan las mismas variables en cada uno de los momentos posibles de ese proceso de transformación, lo que constituye una situación única, tanto en antropología (donde el cambio no suele poder observarse empíricamente) como en historia o en arqueología (donde no pueden compararse las variables).

Ese proceso de transformación cultural se está expresando espacialmente, a través de principios organizativos inconscientes y no planeados, en prueba de que existe una relación *fractal*, que no es de determinación, sino de escala, entre la cultura y los elementos que la componen. Según la teoría de la auto-organización (Portugali 2000: 51), los sistemas abiertos, complejos y auto-organizados, 1) no pueden entenderse de forma aislada, sino dentro del medio en que se insertan y en relación al flujo de energía y materia que los alimenta –en nuestro caso los estímulos culturales externos, el puesto de la FUNAI, pero también la propia selva, como ya señalaba Lévi-Strauss al referirse a los sistemas duales–; 2) son sistemas que permiten crear e inventar nuevos modos de comportamiento y nuevas estructuras (como se aprecia en la disposición espacial descrita y en la aparición de nuevos *habitus*); y 3) las partes y sus componentes están conectadas de forma no lineal, sino fractal (como lo demuestra la red de transformaciones múltiples y escalares que hemos observado).

Los awá han ido auto-organizándose a través de una pauta espacial que permite analizar el conflicto profundo en el que se debaten, tanto en términos personales como sociales, tanto subjetivos como culturales. En este momento, todas sus expresiones manifiestan el trauma de una transformación cultural forzada, negado a través del discurso consciente, de la pretensión de armonía y de su auto-percepción como cazadores, pero visible en su actuación inconsciente, que es precisamente, la que deja rastro material.

Como hemos intentado mostrar, no es posible entender el cambio cultural de los awá sin considerarlo el resultado de una transformación simultánea de los diversos tipos de relación que cada uno de ellos sostiene con el mundo. Y entre esas relaciones, la sostenida con la cultura material.

No se puede entender la construcción de las cabañas de adobe de la “mitad oriental” de la aldea, por ejemplo, sin asociarla a una cierta manera de entender la relación con la naturaleza y con los demás miembros del grupo, que es distinta de la que caracteriza a quienes construyen campamentos en el “anillo exterior”. Es imposible entender que unos awá sigan fabricando arcos y flechas y otros utilicen armas de fuego sin contextualizarlo en todo un conjunto de valoraciones distintas del cuerpo, las plantas, la tierra, los animales, el tiempo, el espacio, el yo, la reciprocidad, el “otro”, la acumulación, el cambio, el tipo de dependencia (en igualdad o en subordinación) que se sostiene con los demás, el poder, la visibilización abierta de la conducta o la ocultación de algunos comportamientos.

A diferencia de lo que ha hecho tradicionalmente la arqueología, entender una cultura a través de su cultura material exige tener en cuenta cómo eran las personas, porque ni aquella ni éstas pueden entenderse como instancias estáticas, aislables en sí mismas, sino como términos de una relación. La trascendencia de la cultura material en el conjunto de las dinámicas culturales sólo se entiende cuando se analiza en tanto que término de una de las principales relaciones que dan sentido y constituyen el proceso cultural, para lo que es necesario investigar también el resto de los otros términos a través del conocimiento generado desde las demás ciencias humanas y sociales.

No hay realidad más compleja que el ser humano, porque como decía Elias (2001:110), sólo a través de las relaciones desarrolla todo su potencial de supervivencia, y como decía Pascal, la parte está en el todo y el todo está en cada parte. La cultura material constituye una vía insuficientemente explorada en tanto que término de una de esas relaciones, ya sea en sociedades del presente o del pasado. En su uso y características se contiene la lógica que da forma a la cultura que la creó y utilizó. Y en este sentido una etnoarqueología que escape a los dualismos a los que nos tenía acostumbrados el debate modernidad/posmodernidad, corriente procesual/posprocesual, puede contribuir a profundizar en esa dimensión, tan relevante tanto para todos los interesados en el análisis y comprensión de la cultura.

Agradecimientos: El proyecto *Etnoarqueología de los Awá-Guajá, un grupo de cazadores-recolectores en transición a la agricultura* (HUM2006-06276) fue financiado por el Ministerio español de Ciencia y Tecnología de España, el Ministerio de Cultura y la Universidad Complutense de Madrid. El equipo estuvo integrado también por Elizabeth María Beserra Coelho (UFMA, Brasil) y Gustavo Politis (Concet, Argentina). Agradecemos al CNPq y a la

FUNAI las autorizaciones que nos permitieron realizar el trabajo de campo, pero sobre todo a los Awá por su interminable paciencia y generosidad.

## COMENTARIOS

FÉLIX ACUTO

(INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS,  
CONICET, ARGENTINA. CORREO-E: FACUTO@GMAIL.COM)

El caso que presentan Hernando y González Rubial es sin dudas muy interesante y encuentro muy positiva la etnoarqueología que apunta a generar teoría sobre la dinámica social en contextos no occidentales y modernos, y sobre la relación entre las personas y cultura material. Ahora, que las ciencias sociales busquen modelos en la Física para explicar la dinámica social es algo que logra ponerme incómodo. No creo que tengamos que recurrir a la Física para decir que en un sistema complejo es la relación la que produce, define y da sustancia a los componentes o partes de dicha relación, o que existe una mutua determinación entre éstos. En la obra de Marx y en la dialéctica encontramos una profunda reflexión sobre las relaciones sociales y las influencias, contradicciones y transformaciones que se producen entre las partes que entran en una relación. Basta con releer las primeras páginas de un texto simple como *El Manifiesto Comunista* para ver esto. Tampoco necesitamos ir a la matemática para aprender que las personas no están separadas de la sociedad y que sus acciones no están totalmente determinadas por una estructura social que no da margen a la innovación; o que las personas corporizan a la sociedad y la materialidad del orden social en sus prácticas, disposiciones, representaciones y esquemas perceptivos, técnicas corporales y proxemia. Si exploramos las teorías de la acción y la práctica en las versiones de Bourdieu y Giddens, o Marshall Sahlins en antropología, la fenomenología de Merleau Ponty, las discusiones sobre la microfísica del poder y la idea de bio-poder (poder que se aplica sobre el cuerpo pero que también reside en él), la antropología histórica y la teoría postcolonial, o la arqueología postprocesual y sus profundas discusiones sobre la relación sujetos y cultura material, podemos encontrar acabadas discusiones sobre la interrelación personas-sociedad. Considero que para explicar la vida social en el pasado la arqueología debería mirar a la Teoría Social, a la etnografía y a la historia, y no a la Física o a la matemática.

En segundo lugar, no creo que las distintas esferas de la vida social (p.e. la organización espacial, las relaciones sociales, la subjetividad y

corporeidad, el orden material, la cosmovisión, la relación con la naturaleza, etc.) estén siempre en sintonía y que cada “variable” sea coherente con la otra, tal como afirman los autores al final de la segunda sección del texto. Hay sobrados ejemplos históricos (especialmente, pero no únicamente, en contextos de contacto cultural y colonialismo) en donde abundan las contradicciones, las mezclas y las hibridaciones (p.e. García Canclini 1990, Hall 2000, Sahlins 1981, Said 1978, 1993; Schelling 2000, Thomas 1991, 1994; entre otros). Sólo prestando atención al desarrollo histórico vamos a ser capaces de entender las coherencias y contradicciones de la vida social.

Tercero, tampoco estoy de acuerdo con los autores cuando atribuyen que el cambio en la sociedad “es sólo una expresión a nivel colectivo” de un cambio más profundo producido en la subjetividad y en la relación de las personas con el mundo. Si bien este puede ser el caso en algunos contextos, no es algo que se pueda generalizar. También en este caso abundan los ejemplos históricos que muestran que cambios en la organización del trabajo, en las tecnologías, o en la ideología religiosa pueden traer luego transformaciones en otras esferas de interacción social y en la subjetividad. De todos modos, no creo que se pueda decir que el cambio empieza por un lado y luego se expande a otras esferas sociales. El proceso es más complejo y dialéctico y hay mucho, tal como señala Giddens, de consecuencias no intencionadas o previstas de acciones que crean condiciones inadvertidas que propician futuras acciones e interacciones. Por ejemplo, cuando un grupo de científicos y técnicos crearon Arpanet (el embrión de internet) para el Ministerio de Defensa estadounidense hacia finales de la década de 1960, no suponían que terminarían prácticamente destruyendo la industria discográfica a comienzos del siglo XIX o transformando la dinámica de los vínculos sociales y la naturaleza de la amistad. Un proceso histórico con una compleja interacción de variables económicas, geopolíticas, y culturales e ideológicas se conjugaron para producir esto.

A lo largo del trabajo los autores hacen algunos puntos que son realmente muy buenos, por ejemplo cuando explican las connotaciones múltiples (en el cuerpo, en la relación con la naturaleza, en la percepción del tiempo, etc.) que produce el trabajo en la roza o la caza. También es muy interesante su explicación del surgimiento de la organización espacial dual en el anillo interior o aldea como un proceso de auto-organización producto de una fractura ontológica; como una forma espacial que no es propia ni impuesta, sino que surge a partir del trauma que provoca del contacto. Es muy posible que estas manifestaciones materiales derivadas del contacto cultural estén generando condiciones inadvertidas (inconscientes) que den lugar a cambios



a futuro en las interacciones y en la subjetividad (tanto en la conciencia como en la corporeidad), y en la creación de nuevos *habitus* y a, largo plazo, de una nueva *doxa*. Pero, ¿se puede afirmar que en este contexto histórico toda la organización espacial awá responde a una lógica no consciente ni planificada como afirman Hernando y González Rubial? Por el contrario, varias de las acciones que describen los autores dentro de este proceso de transformación cultural parecen bastante estratégicas e intencionadas. Los que eligen instalarse más lejos de las zonas de influencia occidental, y mantener sus formas tradicionales, parecen desarrollar una fuerte ortodoxia (*sensu* Bourdieu 1977): estrategias que, en contextos de contacto cultural, están orientadas a preservar el orden de las cosas; una manera consciente de aferrarse a lo que se conoce y evitar el cambio. Tampoco creo que no sea una acción consciente y planificada la de la anciana que se mudó al núcleo central pero que instaló su casa alejada, escondida en la selva y a espaldas de la aldea. Nada de esto es *habitus*, no es acción práctica, sino intencional y estratégica. En este contexto histórico, lo que estaba dado por sentado, lo que se hacía naturalmente, parece comenzar a hacerse ahora de manera intencionada.

BENJAMIN ALBERTI

(FRAMINGHAM STATE UNIVERSITY, MASSACHUSETTS, ESTADOS UNIDOS. CORREO-E: BALBERTI@FRAMINGHAM.EDU; ARTÍCULO TRADUCIDO AL ESPAÑOL POR MARCOS GASTALDI)

Almudena Hernando y González-Ruibal nos presentan un modelo relacional y complejo del mundo Awá y su proceso de cambio; complejidad cuya manifestación material se rige por el trauma de una relación en particular, entre un pasado mítico valorado y un presente concreto negado. En otras palabras, entre la vida tradicional y el mundo moderno representado por la FUNAI. Lo que distingue su aproximación son los tipos de relaciones considerados –fractales, co-dependientes, co-variables– y un “principio generativo” que se manifiesta en la cultura material y no en el discurso explícito. Éste acercamiento permite a lxs autores enfrentar la realidad contemporánea de un grupo amazónico y mostrar que su respuesta al cambio forzado sigue patrones culturales específicos trazables por los etnoarqueólogos.

Llaman la atención la diversidad de estrategias puestas en juego por el grupo frente al cambio, la materialidad no incidental de la subjetividad y la

idea de la co-variación auto-organizada entre los elementos de la cultura que muestra que la diversidad sigue una misma lógica.

A veces es un trabajo difícil de seguir (¡para este lector no nativo!). Las ideas novedosas, la cantidad de relaciones y las relaciones entre las relaciones son sorprendentes (¿son fractales todas las relaciones? ¿entre lo cultural y los elementos de la cultura?, ¿entre los rasgos en sí?, ¿entre individuo y sociedad?, ¿entre el sujeto y el mundo?, ¿son sinónimos, sujeto/forma de ser/individuo?). ¿Es incoherente el modelo? No; son demasiadas relaciones porque el mundo es complejo; difícil de seguir porque al pretender no hablar de relaciones deterministas o causativas se necesita un enredo complejo para explicar el cambio. Es una complejidad necesaria e importante.

Según Hernando y González-Ruibal, la relación establecida con la FUNAI es lo que define a los awá en este momento. Aunque son inconscientes de los patrones profundos, esta perspectiva nos permite vislumbrar que los awá no son las meras víctimas de un proceso ajeno, impuesto (aunque bien es un “impulso” forzado). El análisis descentrifuga el puesto de la FUNAI; aunque es “el centro gravitacional”, se trata de un centro asimétricamente instalado en el mapa. El centro real es la aldea, y los awá incorporan al FUNAI como negación o afirmación propia.

Es un trabajo novedoso, por lo cual conlleva tanto riesgos como posibilidades. Si es que se me permite hablar del “centro traumático velado” de lxs autores, diría que es la tensión entre un presente concreto etnográfico y una ausencia imaginada moderna; entre el mundo Awá y la “modernidad”. El argumento del trabajo se ve atraído por un “atractor extraño”, la FUNAI. Lo que maneja la vida de los awá maneja el argumento también: la distancia a la modernidad. Los efectos se sienten textualmente en el conflicto entre los dualismos y sus disoluciones, siendo la cuestión de escala uno de los focos más visibles donde emergen estas tensiones.

En este sentido, ¿la ambivalencia que observan Hernando y González-Ruibal en la repuesta de algunos awá a su situación, no puede ser la consecuencia de imponer una estructura analítica dual (de dos polos)? Existe una tensión fuerte entre un deseo de negar u obviar teóricamente los dualismos, por ejemplo cuando se habla de la vida selvática en el anillo externo de los awá; y una necesidad de reinstalarlos cuando se habla del acercamiento al polo de la modernidad representado por el puesto de la FUNAI y el *habitus* moderno inaugurado por la tala de árboles para conformar un espacio domestico. Lxs autores, a través de la utilización de algunos conceptos performativos –auto-organización, fractalidad, teoría

de la complejidad– reproducen una negación discursiva de la existencia no equilibrada de los términos que utilizan. Si se habla de una relación ontológicamente interdependiente entre sujeto y objeto, o una relación fractal entre individuo y sociedad, ¿no es hablar de dualismos? A pesar de la incorporación de una estructura dinámica y compleja como es la idea de *habitus*, las relaciones sujeto/objeto, individuo/sociedad siguen siendo oposiciones a priori.

La posible contradicción entre la negación discursiva de los dualismos y su estatus fundador está íntimamente vinculada con la noción de fractalidad que utilizan lxs autores. La noción de fractalidad une irredimiblemente la estructura profunda, el mundo subjetivo, las relaciones con el mundo, persona/sociedad, sujeto/objeto con la cultural material y la realidad. Es un modelo poderoso, como señalan Hernando y González-Ruibal, porque hace posible pensar que “las estructuras profundas” o “principios generativos” son ontológicamente iguales que sus manifestaciones materiales.

Sin embargo, a lxs autores aún les queda por realizar su propia “ruptura ontológica” teórica. Las implicaciones más profundas de su trabajo son ontológicas, pero el modelo teórico-conceptual que utilizan no escapa a una “cosmología moderna típica”.

Para Hernando y González-Ruibal una relación fractal, es un tipo de relación que mantiene su forma en cualquier escala. Citan a Wagner para decir que la fractalidad implica que tanto la relación parte/todo como la relación individuo/sociedad son alternativas falsas. Sin embargo, cuando argumentan que no se puede entender una parte sin entender el todo, siguen manteniendo una relación absoluta y no relativa entre la parte y el todo. En los términos de Wagner, hablar de fractales implica que las propias entidades –parte, todo, individuo, y sociedad– también se deshagan. No hay ni individuo ni grupo que se puedan relacionar externamente como dos entes: son contingentes y dependientes de una relación interna. Una persona fractal “is never a unit standing in relation to an aggregate, or an aggregate standing in relation to a unit, but always an entity with relationship integrally implied” (Wagner 1991: 163). La persona es lo fractal (Wagner 1991, Heckenberger 2006: 259-63); individuo y sociedad como entes separados carecen de significación (tal como escriben lxs autores).

El centro traumático textual es un problema ontológico, resulta de la imposición de una escala. Wagner plantea la relación fractal como aquello que establece la escala que mantiene la persona fractal a todo nivel (y no que se mantienen las mismas relaciones en todas las escalas). Pues, la

pregunta es ¿cuál es la escala que establecen las relaciones auto-similares? En el caso de Wagner (1991:159), la escala melanesiana es el “great man”. Hay que descubrir la escala que se mantiene a todo nivel de magnificación sin imponer una escala ajena (como es individuo o grupo, parte o todo). ¿Cuál es la escala de los awá? En la ausencia de una discusión explícita, la escala por defecto es el individuo/sujeto convencional moderno.

ANDRÉ MENARD

(DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE CHILE. CORREO-E:  
PEROMENARD@GMAIL.COM)

El artículo de Almudena Hernando y Alfredo González presenta un expediente notable. Como los mismos autores los señalan permite la observación excepcional de un proceso de cambio cultural en pleno movimiento a la vez que el seguimiento del conjunto de variables que conforman la complejidad de una sociedad, en este caso la de los Awá.

Así mismo resulta altamente saludable la proposición de una noción de cultura centrada en la figura del conflicto y la contradicción, lo que permite una pertinente referencia a las tesis lacanianas en torno a lo Real, tal como las desarrollaba Žižek en su proposición de una noción de trauma orientada al problema de la ideología.

Sin embargo nos parece que en su esfuerzo teórico por hacer calzar los valiosos datos entregados con los instrumentos conceptuales producidos por las teorías de la complejidad y en particular de la fractalidad, el argumento se debilita y en ocasiones produce contradicciones entre los supuestos de dichas teorías y el despliegue teórico-metodológico efectivamente acometido en el artículo. De hecho pareciera ser que los datos y sobre todo el acercamiento efectivo a estos, se enmarcan en un aparato teórico más cercano a las tesis clásicas, y no por ello menos eficaces, de Lévi-Strauss en torno a las organizaciones duales (acercamiento que da pie a las especulaciones del mismo Žižek).

Al revisar la estructura argumental del trabajo se debe rescatar la pertinencia con que los autores relevan la cuestión de la cultura material como una dimensión ineludible para comprender los fenómenos sociales. En este sentido parece dibujarse cierta oposición entre el orden del discurso de los actores, asociable al clásico plano de la conciencia, y el orden de los objetos asociable al plano de los fenómenos inconscientes, lo que en sí – desde nuestro punto de vista – constituye un aporte y un avance respecto de la relegación estructuralista de este plano a la virtualidad del espacio

estructural. Por otro lado se introduce la imagen fractal como modelo teórico para superar la oposición entre individuo y sociedad, colocando en su lugar la continuidad escalar entre los distintos elementos de un conjunto que no deja de expresarse en cada uno de ellos.

El problema es que el abordaje metodológico parece desmentir esta misma perspectiva desde el momento en que enfrenta el proceso de transformación cultural mediante la instalación de una oposición de carácter absoluto, o para decirlo en términos de Mandelbrot, al reinstalar un esquema de dimensiones medibles por números enteros (y no decimales que es lo propio del objeto fractal). Se trata del postulado de la oposición entre un polo cazador y uno globalizado, y entre los cuales los autores identificarán la posición de cada awá<sup>7</sup>. De esta forma se pone en funcionamiento una suerte de “awámetro” o “transculturómetro” mediante la enumeración de los marcadores por los que se visibiliza cada uno de estos polos (sentido del tiempo, desnudez/vestimenta, cultura material tradicional/moderna, habitaciones abiertas/cerradas, etc.). Así puestas las cosas, no se ve cómo la presencia fractal del todo se manifestaría en cada individuo, objeto o práctica, puesto que en lugar de esto, cada individuo, objeto o práctica estaría marcando su pertenencia a uno u otro polo, y no encarnarían en sí mismas el conflicto que define el estado actual de la cultura awá. Y esto porque el postulado del conflicto sólo es visible a la escala del conjunto o totalidad postulada por el antropólogo y no (fractalmente) en cada uno de sus elementos. Así, y más allá de las penurias y violencias históricas concretas, la idea misma de conflicto cultural tiene por condición el postulado antropológico de una unidad étnica materializada en dos niveles: por un lado en el nivel de la aldea históricamente constituida y que define los límites de lo que permite considerar a los awá (en tanto totalidad) como unidad de estudio; y por otro lado en el nivel de la construcción bibliográfica o documental (administrativa o académica) de la misma unidad etnológica, es decir de la categoría étnica awá como efecto de un corpus específico<sup>8</sup>.

Dicho lo anterior, la pertinencia de la tesis de Žižek pareciera aplicarse menos a esta postulada cultura awá, que al mismo discurso antropológico (incluido el de los awá embarcados en una política representacional de la identidad tradicional), en la medida en que la categoría awá se visibiliza producto tanto de la contingencia histórica que marca su crisis, esto es el desplazamiento y la relocalización en una aldea, como de la materialidad archivística de los aparatos de registro etnológico que los han identificado con anterioridad. El trauma remitiría a la estructura ideológica de la misma antropología que oculta el conflicto irreductible incubado en la aplicación de

una categoría identitaria producida por una razón etnológica (inseparable de su carga colonial, moderna, etc.) a unas intraducibles categorías identitarias “otras”. De ahí la pertinencia de un autor como Viveiros de Castro, citado en el texto, cuando opone una concepción sustancial del etnónimo (propia de una ontología occidental o al menos estatatonacional) al etnónimo como deíctico vacío<sup>9</sup>. El problema reside entonces en comprender lo que puede ser un polo plenamente awá (cazador) anterior o radicalmente exterior al aparato de inscripción étnica que lo identifica.

De esta forma vemos que el trauma antropológico es en última instancia el mismo trauma que busca ocultar la ideología awá materializada en el utópico espacio de la *takaya*. Se trata del trauma de todo tradicionalismo, en la medida en que al transformar un modo de vida en tradición, y así hacer de la tradición el objeto de una opción, el tradicionalista asume una actitud moderna o al menos una que es el efecto de la modernidad, actitud impensable en el antes pre-moderno.

No podemos terminar sin referirnos a un dato notable, pero que los autores, fieles al marco de la oposición entre los polos cazadores/globalizados, no leen en toda su potencia. Se trata de la referencia a esos “regalos inútiles”, es decir marcas suntuarias de modernidad como calcetines y bicicletas, que los individuos más abiertos al cambio no cesan de pedir a los funcionarios de la FUNAI. Este hecho nos sugiere otras dos lecturas posibles. Una que remite a las teorías del don y a su función en sociedades arcaicas o sin Estado, por las que el intercambio de bienes tendría un objetivo y una eficacia más sociales que económicas (Sahlins 1984). Y otra que remite a teorías más recientes en torno a la antigua noción de “fetiche” y que retoman su sentido de cosa cargada de potencias auráticas o manáticas por su radical ausencia de profundidad representacional: el fetiche tendría potencia no por representar o mediar con una divinidad o espíritu, sino que justamente por no remitir a otra cosa que a la absoluta inmanencia de sí mismo, de su singularidad (Bazin 2008). Desde Marcel Mauss en adelante, pasando por Lévi-Strauss y otros, se ha insistido en la ineptitud de este supuesto, aduciendo a la idea de que todo objeto (y toda práctica) en una cultura se inscribe en una red de significaciones, en una estructura de sentido global, postulado que en cierta forma está también a la base del trabajo que aquí comentamos. Sin embargo la evidencia de esos regalos inútiles resuena con otras evidencias, como una que refiere Evans-Pritchard en su estudio sobre la religión de los nuer. Allí y contra las tesis decimonónicas acerca del fetichismo africano (que hacían del fetichismo una forma de religión burda y primitiva), por un lado inscribía sus objetos de culto en un sistema cosmológico complejo, pero

por otro lado reconocía la existencia de fetiches, identificados como tales por los mismos nuer. Estos eran figuras de dioses extranjeros y carentes de todo relato explicativo, es decir sustraídos a todo valor representacional o a todo valor simbólico, sustracción de la que justamente habría emanado su poder aurático (Pouillon 1970).

A partir de lo anterior podemos volver a esos “regalos inútiles” y leerlos como una contraparte de la *takaya*, es decir como formas de una suerte de práctica etnomuseográfica o incluso de una práctica museográfica transversal a las culturas, y que en este caso estaría activada por el contexto histórico de la puesta en aldea. Se articularían así una suerte de “museografía salvaje”, correlativa del ethos caníbal descrito por el ya citado Viveiros de Castro –en tanto lógica de incorporación de elementos extraños y dadores de prestigio–, con una museografía más moderna instalada en la *takaya* como espacio de representación de una “identidad tradicional” en proceso de fetichización y que en su carácter puramente representacional puede ser tan “inútil” como los regalos de la FUNAI.

No podemos concluir sin agradecer la presentación de un expediente rico e interesante así como el esfuerzo y la generosidad teórica de los autores. El objetivo de este comentario ha sido el de explorar otras líneas de lectura, en particular una desde esta noción de fetiche, ya que en virtud de los datos entregados y sobre todo de la misma metodología de lectura de estos datos (basada en la identificación de marcadores plenos en su significación cultural individual, pero contradictorios entre sí) nos parece más consecuente que una centrada en la continuidad fractal de un sentido de totalidad anterior o inmanente a los enunciados indígenas o académicos que la postulan.

AXEL NIELSEN

(CONICET - INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA Y PENSAMIENTO  
LATINOAMERICANO, ARGENTINA. CORREO-E: AXELNIELSEN@GMAIL.COM)

Es importante la discusión que plantean los autores sobre conceptos que pueden ayudar a entender los procesos culturales en términos relacionales, relativizando las dicotomías que dominaron las ciencias sociales en la modernidad. Como la brevedad de este comentario no puede hacer justicia a la diversidad de temas que tocan, me limito a discutir algunas ideas que proponen para superar la dicotomía individuo-sociedad.

El concepto de fractalidad fue importado a la teoría social para designar un modo relacional de constitución de las personas propio de

ciertos pueblos, p.ej., de Melanesia e India (Wagner 1991). La persona fractal (“always an entity with relationship integrally implied”, p. 163) resultaría inasible dentro del marco heurístico de la antropología, habituada a pensar la identidad en términos de unidades (individuos y grupos de diverso orden) antes que de relaciones. Su aplicación a casos concretos requeriría rastrear los modos indígenas de entender la realidad, las analogías entre escalas mediante las cuales se desarrollan las totalidades (Wagner1991:171). Como etnógrafo, Wagner sigue la pista de los nombres, las formas indígenas de hablar y concebir la existencia (p. 163); si hay razones para pensar que el concepto de persona fractal se aplica a los awá o a otros grupos amazónicos, sería interesante desde la etnoarqueología considerar cómo la cultura material reproduce a distintas escalas “the analogic cross-sections through which the whole grows itself” (Wagner 1991: 171).

Los autores de este trabajo, sin embargo, utilizan la idea de fractalidad en dos formas mucho más amplias que Wagner; primero, para conceptualizar la relación general entre persona y sociedad (que “no es de determinación en ningún sentido” sino “expresión, a escala diferente, de una misma dinámica”) y luego, para aludir a la coherencia que existe entre las distintas prácticas o aspectos de la cultura de un individuo o grupo (“el punto en que cada awá se sitúa... en este proceso de transformación... es observable en cualquier rasgo cultural que de él se elija analizar”). Puesto que son cosas diferentes, conviene comentarlas en forma separada.

Encuentro que la noción de fractalidad es tan vaga –al menos en su actual desarrollo en la teoría social– que no contribuye mucho a precisar la naturaleza de las relaciones entre individuo y sociedad (o a superar la propia dicotomía), especialmente si se la compara con los sofisticados programas desarrollados por los pensadores post-estructuralistas. Los trabajos de Foucault sobre biopolítica y tecnologías del yo, de Bourdieu sobre el *habitus* y sus modos de incorporación, o los de Giddens sobre agencia y estructuración brindan numerosas herramientas teóricas para comprender *cómo* se constituye socialmente la subjetividad y *cómo* se reproducen en la práctica de las personas las matrices de conocimiento/poder que llamamos cultura. Además, los primeros autores destacan claramente el papel de la materialidad en estos procesos, por lo que sus propuestas tienen implicancias substanciales para nuestra disciplina, como lo han reconocido innumerables arqueólogos que han trabajado con sus ideas durante las últimas décadas. Esto no significa que la relación entre fenómenos psíquicos y sociales haya sido suficientemente esclarecida, pero no me parece que el concepto de fractalidad nos lleve mucho más allá de las analogías frente a las que Freud aconsejaba



cautela. En todo caso, no generalizaría la idea de que la vida psíquica y la vida social son expresión de una misma dinámica... ¿no existen fenómenos emergentes en cada una de estas escalas? ¿podemos aplicar directamente a una colectividad constructos teóricos como el de “trauma”, desarrollados originalmente para dar cuenta de ciertos patrones afectivos, cognitivos y de comportamiento a nivel individual? Si vamos a tomar estas transposiciones como algo más que metáforas ¿no deberíamos también importar otros conceptos relacionados en el marco de teorías específicas, como inconsciente (no me refiero al adjetivo, sino al constructo psicoanalítico) o pulsión?

El segundo sentido que se otorga a la fractalidad en el texto es, a mi juicio, más problemático aún. Claro que si esto sólo significa que las diversas prácticas de un grupo –y por lo tanto la cultura material involucrada– guardan coherencia entre sí, como expresiones de una misma estructura o *habitus*, estamos de acuerdo. Pero ¿cómo es esa lógica? ¿qué factores dan cuenta de esa coherencia? La posición de los autores es clara: las co-variaciones observadas en la cultura material, hábitat, relación naturaleza-cultura, concepto de cuerpo, economía o distancia al puesto FUNAI “expresan el núcleo principal que en este momento define su cultura, que consiste en el conflicto de resistencia/adhesión al cambio cultural impuesto por la FUNAI.”

Las prácticas que describen –sintetizadas en el modelo de “tres anillos”– admiten otras lecturas, sin embargo. Por ejemplo, podría interpretarse esta zonificación como un territorio organizado en sectores destinados a recursos y actividades diferentes que estas 40 personas utilizan en forma flexible y oportunista para sobrevivir (quizás una preocupación más acuciante para ellos que la del cambio cultural) de acuerdo a sus talentos (p.ej., la presencia de “magníficos cazadores” en el hogar) o a sus limitaciones (p.ej., la necesidad de mantener a un recién nacido). De hecho, nadie parece habitar exclusivamente uno de los anillos, sino que la mayoría parece usar los tres con cambiante intensidad. Desde esta perspectiva, no es sorprendente que se reserve el anillo exterior (menos perturbado) para la caza y que la mayor incorporación de prácticas vinculadas a las sociedad moderna (cultivo, vestimenta, consumo de bienes, arquitectura) se observe en los alrededores del puesto de la FUNAI. La coherencia de las prácticas observadas en cada zona seguramente obedece a otras razones, además de su actitud frente a la imposición cultural. Por ejemplo, si hay un mínimo consenso en el grupo respecto a mantener el anillo exterior como reserva de caza, es coherente que allí no construyan viviendas permanentes ni cultiven, mientras que la práctica de agricultura, la obtención de bienes de la FUNAI y el uso de arquitecturas que brindan la privacidad necesaria para consumirlos

son aspectos funcionalmente coherentes con el aprovechamiento de las posibilidades que ofrece el anillo central.

Cualquiera sea la lógica que dé cuenta de esta espacialidad, parece poco feliz su caracterización en términos de “auto-organización”, ya que lleva a pensarla fundamentalmente como una expresión del modo awá de habitar o de actitudes libremente adoptadas frente al dilema de asimilarse o resistir. Sin desdeñar la presencia de principios tradicionales o de rastros de la lógica del cazador en esta organización del espacio, lo que es evidente es que su estructura obedece ante todo a la *relación* entre los awá y la sociedad moderna –específicamente la FUNAI y los intereses privados a cuya persecución han logrado sobrevivir–. De hecho, dos elementos claves en el modelo de los tres anillos son la existencia de un centro (el puesto) y de un límite, dos condiciones que los awá no eligieron. ¿Porqué designar “auto-organización” a un patrón de uso del espacio que es fruto de una negociación asimétrica en la que los awá se encuentran arrinconados y tan limitados en sus posibilidades de decisión? ¿No sería aquí particularmente importante usar un concepto que pusiera en evidencia las *relaciones* de poder que subyacen a esta espacialidad, antes que uno que evoca la retórica de la “teoría de sistemas” (ya importada con poco éxito por la arqueología procesual en los 70) con sus totalidades culturales cerradas o autónomas en su reproducción?

Finalmente, encuentro curioso el tratamiento que se da a la *takaya* o estructura ceremonial erigida al centro de la aldea que, a pesar del valor que le otorgan los propios awá en sus prácticas, los autores consideran una negación de la realidad, una representación ideal incapaz de negar el antagonismo que atraviesa al grupo. Quizás el encuentro con los ancestros que allí se produce sea un aspecto importante del ser awá, tanto para quienes cazan en el anillo exterior como para quienes consumen las dádivas de la FUNAI. No sería la primera vez que prácticas ceremoniales de este tipo ofrecen uno de los últimos contextos donde se transmiten aspectos del modo de estar en el mundo que distinguen a un grupo, cuando este ya perdió su economía tradicional, territorio, vestimenta y hasta su lengua. Como utopía, quizás la *takaya* sea también parte de la resistencia.

#### RÉPLICA

Agradecemos sinceramente a la *Revista Chilena de Antropología* la oportunidad de disfrutar de este espacio de discusión, tan poco frecuente en el burocratizado y acelerado mundo académico actual. Nos sentimos

honrados con la calidad y la profundidad de los comentarios suscitados por el texto, que nos ayudan y animan a seguir profundizando en la reflexión propuesta.

Cuando se parte de una visión interdisciplinar para contemplar *lo humano*, se tienen que asumir necesarias limitaciones en el propio trabajo. La principal y más obvia del nuestro es la ausencia de un estudio etnográfico detallado, que habría permitido un análisis mucho más profundo de la ontología Awá. Nuestro interés estaba orientado, sin embargo, en otra dirección, lo que requería instrumentos distintos. Dirigíamos nuestro discurso a los arqueólogos, centrándonos en la idea de que los cambios observables en la cultura se corresponden, en otro nivel, con cambios en la manera de *ser persona* de quienes la protagonizan. De ahí que no quepa universalizar al *individuo* de la modernidad, ni su capacidad de agencia e intención, cuando se intentan reconstruir procesos y dinámicas del pasado. Varios de los comentarios recibidos giran, sin embargo, alrededor de nuestro propio uso de estas categorías, por lo que comenzaremos por detenernos en esta cuestión.

Aceptamos que, como señalan Alberti y Menard, utilizamos un concepto de *fractalidad* distinto al de Wagner, aunque discrepamos que eso implique estar utilizando una “cosmología moderna típica” en la que la escala es el “individuo/sujeto moderno”, como dice Alberti. Ciertamente, al igual que resulta confuso argumentar desde planteamientos no deterministas o causales porque la explicación necesita prescindir de la nítida linealidad del pensamiento científico normativo, resulta complicado prescindir de los dualismos para intentar explicar su ausencia. En este sentido, utilizamos el binomio persona/cultura (muy diferente al de individuo/sociedad) y el propio concepto de *persona* porque nos resulta muy difícil desarrollar una argumentación evitando estos términos. Debe recordarse que la propia M. Strathern utiliza el concepto de *persona* para demostrar que el ser humano no puede concebirse en Melanesia en términos autónomos y separados del mundo físico y social en el que se inserta, sino como el resultado de la interacción y mezcla de sustancias y relaciones. De hecho, de nuestro argumento se concluye que cuando no existe fragmentación social interna, en términos de división de funciones o especialización del trabajo, lo que la modernidad entiende por cultura no puede separarse de lo que entiende por naturaleza, ni la persona puede concebirse como instancia autónoma dentro de su comunidad humana ni en consecuencia, separado de la naturaleza en los términos modernos (en Hernando 2002 desarrollo algunos aspectos de esta cuestión). La propia ausencia de fragmentación que caracteriza a la

cultura define también a la persona, pero insistimos en que no era nuestro objetivo detallar la forma concreta que adquiere la ontología awá, lo que puede haber generado alguna confusión entre los conceptos de *persona* y de *individuo* (cuando el segundo es sólo la manera particular de concebir a la primera, con la que se identifica a partir del siglo XVII en el mundo occidental).

No pensamos tampoco que la coherencia entre los niveles en los que cabe observar la cultura implique una sintonía permanente entre todas las variables en todos sus componentes, como Acuto deriva del texto. El discurso normativo y legitimador de una sociedad será coherente con la subjetividad de quienes detentan las posiciones de poder, porque en ellas se genera ese discurso (como ya argumentara Foucault al demostrar la indisociable vinculación entre *verdad* y *poder*). Pero el conflicto y la contradicción caracterizarán tanto más la subjetividad cuanto más se aleje la persona de dichas posiciones, porque tendrá que conjugar la *verdad* del discurso en que es socializada con su propia percepción de la realidad (la conciencia de género en la sociedad moderna ayuda a comprender el conflicto y la contradicción de las posiciones subalternas). De hecho, en el caso de los Awá, la FUNAI está introduciendo sesgos de poder que antes no existían, lo que comienza a generar contradicciones y conflictos muy visibles en personas como Pirama'á, habitante del “anillo intermedio”, a quien se alude en el texto. Si no nos hemos centrado en el conflicto o la contradicción que en este momento caracteriza, de formas distintas, la subjetividad y la identidad Awá (tal y como igualmente desearía Menard) es, de nuevo, porque ello exigiría un pormenorizado análisis etnográfico que no era el objetivo del trabajo, no porque no asumamos que éstos son inevitables en el momento en que existe algún tipo de fragmentación social. De hecho, este nivel de contradicción y conflicto se expresa claramente en el uso de la *takaya*, citado por Nielsen. Sin duda, es una estrategia de resistencia, y de ahí que participen en ella no sólo quienes más suelen habitar el “anillo exterior”, sino también algunos jóvenes que están creciendo en el “interior”. Como él supone, el encuentro con los ancestros parece seguir constituyendo una de las líneas de continuidad de lo que significa “ser Awá”, lo que no se contraponen con nuestra afirmación de que representa una imagen idealizada, que oculta las contradicciones y conflictos de lo que en este momento supone serlo. De hecho, la idealización es parte de la táctica de resistencia: una comunidad que se siente comunidad (aunque esté fracturada internamente por conflictos) puede resistir de forma más exitosa ante amenazas externas. La *takaya* es nombrada también por Menard para contraponer su significado al de una “museografía salvaje” a través de la que articular la noción de *fetiché* con la que interpretar los objetos

y regalos modernos sin función aparente en la cultura awá. Consideramos muy sugerente la idea.

La creciente presencia en foros académicos de discusiones en torno a la *ontología del ser* hace alusión, sin nombrarlo, al giro de lo consciente a lo inconsciente, corriente a la que nos hemos querido añadir en este texto, y que sugiere comentarios a Acuto, Menard y Nielsen. Hasta fechas muy recientes, las propuestas realizadas en arqueología, tanto dentro de la corriente positivista procesual como de la hermenéutica posprocesual, sólo tenían en cuenta comportamientos humanos intencionales y conscientes, guiados bien por una supuesta lógica de rentabilidad económica en el primer caso, o por el deseo y capacidad personal de acción (la llamada *agencia*) en el segundo. En ambos casos los arqueólogos proyectaban las categorías modernas de *individuo* y *razón* para interpretar el pasado. De ahí nuestro interés en enfatizar la dimensión inconsciente del comportamiento humano, sin intentar negar las dinámicas intencionales y completamente conscientes, como las de Americhá citadas por Acuto.

A la interacción entre ambas dimensiones obedece, en nuestra opinión, la elección del emplazamiento para las diversas actividades Awá, tema comentado por Nielsen. La utilización de los diferentes “anillos” no obedece, como él sugiere, a criterios exclusivamente funcionales relacionados con el tipo de actividades emprendidas. Esto se advierte, por ejemplo, en el hecho de que hermanos de sangre, llegados al puesto dentro del mismo grupo, han ido variando el emplazamiento de su vivienda y las actividades que realizan de acuerdo a su posición de adhesión o resistencia respecto a la FUNAI, o en la de que hay recién nacidos que nunca son llevados ni cuidados en el “anillo interior. Es decir, no son (sólo) los recursos de cada zona lo que da cuenta de quiénes y cómo los habitan, sino que es el modo de ser persona de cada awá el que se expresa en la frecuencia y tipo de espacio que prefiere habitar (y es el uso de este espacio el que exige un *habitus* y por tanto reproduce una cierta manera de ser persona). Sin duda, el Puesto Indígena les ha sido impuesto, así como los límites que pueden recorrer sin entrar en la zona de riesgo de los invasores madereros. El comportamiento actual de los Awá obedece a unas condiciones no elegidas que les colocan en una posición subordinada. Pero la aceptación de este hecho no se contradice con la existencia de una lógica de “auto-organización” espacial, en el sentido de que, en el espacio habitable entre ambos límites surge, de forma no reflexionada o planificada, un cierto orden que articula los conflictos que en este momento les definen.

Ahora bien, decir que la organización espacial y la subjetividad son expresión de una lógica común no implica que defendamos que “el cambio empieza por un lado y luego se expande a otras esferas sociales”, como ha entendido Acuto. De hecho, nuestro esfuerzo se dirige a demostrar lo contrario, argumentando que la cultura es un proceso muy complejo, que no funciona de forma mecanicista, sino a través de interacciones inacabables y de efecto no previsible entre sus elementos. Indudablemente Marx, Giddens o Bourdieu tuvieron en cuenta relaciones complejas y el efecto que la interacción tenía en las personas y, aunque los dos últimos tuvieron en cuenta la dimensión subjetiva (por lo que constituyen referencias fundamentales de nuestro trabajo), en sus modelos no se tenía en cuenta ese componente de desorden, incontrolable, no medible, que representa la emoción en el comportamiento humano. Analizarlo permite entender niveles de contradicción subjetiva (entre razón y emoción, percepción consciente e inconsciente, *norma social* y experiencia personal) que no pueden desvelarse de otra manera, y que van aumentando a medida que lo hace la división interna y la desigualdad de poder en un conjunto social. De ahí que tampoco haya sido el objetivo de nuestro trabajo, dedicado a una sociedad de cazadores-recolectores en transición. Es en este sentido en el que consideramos que los modelos de ciencia social han funcionado en general como analogía de los desarrollados en la ciencia física, no por el tipo de explicaciones que construían, sino por el propio tipo de razonamiento, pretendidamente objetivo, que les caracteriza. Podríamos decir que la emoción es en las ciencias sociales, lo que el caos es en la física. Y ni una ni otro han sido tenidos en cuenta en los paradigmas de la ciencia moderna.

Tras todo lo dicho, se entenderá que, a diferencia de Nielsen, sí creemos que determinados constructos como el de *inconsciente*, generados en el ámbito de la vida psíquica, podrían importarse al de la cultura. Basta con recordar que nuestra sociedad  *cree que es verdad* que pueden existir *individuos*, es decir, sujetos autónomos guiados sólo por la razón y la intencionalidad, para comprobar cómo nuestra cultura *niega* (es decir, actúa inconscientemente, sin reconocerlo en el discurso) la necesidad de pertenecer a una comunidad y de sanos vínculos emocionales para sentir seguridad ontológica. En el mismo sentido, existe amplia evidencia de la expresión cultural de los traumas psíquicos colectivos, tal y como viene demostrando la llamada *Sociología del Trauma*, por poner sólo dos ejemplos (Alexander *et al.* 2004).

No existe tema más apasionante, ni menos agotado en su estudio, que el ser humano y sus dinámicas. Agradecemos de nuevo a la *Revista Chilena*

de *Antropología* la oportunidad que nos ha brindado de comprobar, una vez más, lo mucho que aún nos queda por reflexionar.

### Notas

- <sup>1</sup> A juicio de Viveiros de Castro (2010: 92) las obras de Wagner, Strathern o Latour expresan “conexiones sugestivas con las ideas de Deleuze” quien, junto a Guattari desarrolló en *Capitalismo y Esquizofrenia* “tesis ricas en implicaciones antropológicas”.
- <sup>2</sup> Véase Viveiros de Castro (2010, cap. 6) para un desarrollo teórico del concepto y sus implicaciones.
- <sup>3</sup> No es casual que Pierre Bourdieu dedicara un libro a las *Meditaciones Pascalianas* (Anagrama, Barcelona).
- <sup>4</sup> Silva Santana, A.J. 2008: *Relatório referente à documentação da língua Awa*. Informe final para el proyecto “Recuperación documental y análisis de la sustentabilidad de la cultura Awá (Maranhão, Brasil)”, financiado por el Ministerio de Cultura de España y por el Vicerrectorado de Relaciones Institucionales y Cooperación durante el año 2006.
- <sup>5</sup> Tomamos el concepto de individualidad de Geertz (1984: 126): “a bounded, unique, distinctive [mode of] being, contrastive both against other beings and against a social and natural background”.
- <sup>6</sup> Los awá pueden presentar poliandria o poliginia (Comier 2003: 65). En el puesto Jurití aparece la segunda por el menor número de mujeres en proporción al de varones.
- <sup>7</sup> Reaparece esta visión binaria en la comprensión del enfoque de la complejidad mediante el postulado de una dualidad entre las fuerzas externas y los procesos internos, dualidad que se traduce en las contingencias históricas que afectan al grupo y las lógicas internas del mismo, lo que en cierta forma repone la también clásicamente estructuralista oposición entre acontecimiento y estructura.
- <sup>8</sup> Aquí cabe hacer un paréntesis teórico. Los autores tienen razón en desmarcarse de las posturas que leen los fenómenos sociales como fenómenos puramente discursivos, el problema –y aquí radicalizo su mismo argumento– es que los discursos no existen fuera de la materialidad que los soporta, en este caso el corpus documental que sostiene a la entidad awá, materialidad de la que el mismo artículo participa. Sin esta perspectiva “materialista” no es posible ver cómo la misma categoría étnica awá es también un objeto material encarnado en ciertas dinámicas de circulación y acopio de materiales documentales.
- <sup>9</sup> “Las palabras indígenas que se traducen habitualmente por ‘ser humano’ (...) no denotan la humanidad como especie natural, sino la condición social de persona (...). Lejos de ser el resultado de un proceso de restricción semántica que consistiría en tomar un nombre común como si fuera un nombre propio (o sea, tomando “gente” como nombre de la tribu), estas palabras hacen lo opuesto, yendo del sustantivo al pronombre (usando “gente” como en la expresión pronominal la gente [que en portugués brasilero equivale a “nosotros” o al francés “on”])” (Viveiros de Castro 2004: 50-51)

### BIBLIOGRAFÍA.

- Abraham, R.** 1993. “Human fractals. The Arabesque in our Mind”. *Visual Anthropology Review* 9(1): 52-5.
- Alexander, J.C., R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser, P. Sztompka.** 2004. *Cultural trauma and collective identity*. University of California Press, Berkeley.
- Balée, W.** 1994. *Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany. The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. Columbia University Press, New York.
- Bazin, J.** 2008. *Des clous dans la joconde*. Anacharsis, Toulouse [AM]

- Beretta, J.M.** 2008. “La etnoarqueología y la sedentarización obligada de los Mby’á del Valle de Cuñapirú”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXXIII: 85-112.
- Binford, L.** 1980. “Willow smoke and dog’s tail: hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation”. *American Antiquity* 45:4-20.
- Bird-David, N.** 1999. “Animism’ revisited: personhood, environment and relational epistemology”. *Current Anthropology* 40 Supplement: S67-S91.
- Bourdieu, P.** 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, P.** 1979. *Algeria 1960: the disenchantment of the world : the sense of honour: the Kabyle house or the world reversed : essays*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, P.** 2007. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- Callon, M.** 1991. “Techno-economic networks and irreversibility”. En *A Sociology of Monsters. Sociological Review Monograph*, editado por J. Law, pp. 132-164. Routledge, London.
- Coelho, E., G. Politis, A. Hernando y A. González- Ruibal.** 2009. “Os Awá-Guajá e o processo de sedentarização”. En *Amazônia: desenvolvimento, meio ambiente e diversidade sociocultural*, editado por S. Figueiredo Ferretti y J.R. Ramalho, pp. 91-118. EDUFMA, São Luís.
- Cormier, L.A.** 2003. *Kinship with monkeys. The Guajá foragers of Eastern Amazonia*. Columbia University Press, New York.
- Day, S., E. Papataxiarchis y M. Steward (eds.).** 1999. *Lilies of the Field: Marginal People who Live for the Moment*. Westview Press, New York.
- Descola, Ph.** 1996. “Constructing natures: symbolic ecology and social practice”. En *Nature and Society. Anthropological perspectives*, editado por Ph. Descola and G. Pálsson, pp. 82-102. Routledge, London.
- Descola, Ph.** 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris.
- Donley-Reid, L.W.** 1990. “A structuring structure: the Swahili house”. En *Domestic architecture and the use of space: an interdisciplinary cross-cultural study*, editado por S. Kent, pp. 114-126. Cambridge University Press, Cambridge.



- Elias, N.** 1990. *Compromiso y distanciamiento*. Península, Barcelona.
- Elias, N.** 1993. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Elias, N.** 2001[1991]. "On human beings and their emotions: a process-sociological essay". En *The body. Social process and cultural theory*, editado por M. Featherstone, M. Hepworth y B.S. Turner, pp: 103-125. Sage Publications, London.
- Fernández, V.** 2007. "Arqueología Simétrica, ¿nueva síntesis o nueva etiqueta?". *Complutum* 18: 316-317.
- Forline, L.C.** 1997. *The persistence and cultural transformations of the Guajá Indians: foragers or Maranhão State, Brazil*. PhD dissertattion, University of Florida, Gainesville.
- Foucault, M.** 1984[1966]. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- Foucault, M.** 1994. *Dits et Écrits, 1954-1988*. Editado por D. Defert y F. Ewald. Gallimard, París.
- Fowler, Ch.** 2005. *The Archaeology of personhood. An anthropological approach*. Routledge, London.
- Freud, S.** 2006 [1930]. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial, Madrid.
- García Canclini, N.** 1990. *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Editorial Grijalbo, México.[FA]
- Geertz, C.** 1984. "From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding". En *Culture theory. Essays on mind, self, and emotion*, editado por R.A. Shweder y R.A. LeVine, pp. 123-136. Cambridge University Press, Cambridge.
- Giddens, A.** 1995 [1986]. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Gomes, M.P.** 1991. *Os Índios e o Brasil*. Vozes. Petrópolis, RJ.
- Gomes, M.P. y J.C. Meirelles.** 2002. *Relatório Awá-Guajá-2002. Para a constituição de um novo Programa de Proteção. Assitencia e Consolidação Étnica do Povo awá*. Technical Report for the FUNAI, Companhia Vale do Rio Doce e Secretaria da Amazonia do Ministerio de Meio Ambiente. Brazil. Manuscrito.

- González Ruibal, A. y A. Hernando.** 2010. "Genealogies of Destruction: An Archaeology of the Contemporary Past in the Amazon Forest". *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress* 6(1): 5-28.
- González Ruibal, A., G. Politis, A. Hernando y E.B. Coelho.** 2010. "Domestic space and cultural transformation among the Awá of Eastern Amazonia". En *Archaeological Invisibility and Forgotten Knowledge: Ethnoarchaeology of hunter-gatherers*, editado por O. Gron, pp. 154-171. BAR. International Series 2183. Archaeopress, London.
- González Ruibal, A., A. Hernando y G. Politis.** 2011. "Ontology of the self and material culture: arrow-making among the awá hunter-gatherers (Brazil)". *Journal of Anthropological Archeology* 30: 1-16.
- Hall, C. (ed.).** 2000. *Cultures of Empire: A Reader. Colonizers in Britain and the Empire in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Routledge, New York.
- Haraway, D.** 1985. "A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s". *Socialist Review* 80: 65-107.
- Heckenberger, M.** 2006. *The Ecology of Power: Culture, place, and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. Routledge, London & New York.
- Hernando, A.** 2002. *Arqueología de la Identidad*. Akal, Madrid.
- Hernando, A., G. Politis, A. González Ruibal y E.B. Coelho.** 2011. "Gender, power and mobility among the Awá-Guajá (Maranhão, Brasil)". *Journal of Anthropological Research* 67:189-211.
- Hodder, I.** 1986. *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Holbraad, M.** 2009. "Ontology, ethnography, archaeology: An afterword on the ontology of things". *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 431-441.
- Ingold, T.** 1990. "An anthropologist looks at biology". *Man (New Series)* 25(2): 208-29.
- Ingold, T.** 2000. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London.
- Kelly, J.A.** 2005. "Fractality and the Exchange of Perspectives". En *On the Order of Chaos: Social Anthropology and the Science of Chaos*, editado por M. S. Mosko y F.H. Damon, pp.108-135. Berghahn Books, New York.

- Knappett, C. y Malafouris, L. (eds)** 2008. *Material agency: towards a non-anthropocentric approach*. Springer-Kluwer, Nueva York.
- Laclau, E.** 2000 [1993]. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Latour, B.** 1993. *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología moderna*. Debate, Barcelona.
- Lévi-Strauss, C.** 1969 [1949]. *The elementary structures of kinship*. Beacon, Boston.
- Lévi-Strauss, C.** 1970 [1956]. “¿Existen las organizaciones dualistas?”. En *Antropología Estructural*, pp. 165-191. Eudeba, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C.** 1990 [1973]. *Antropología estructural. Mito, Sociedad, Humanidades*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid.
- LiPuma, E.** 2000. *Encompassing others. The magic of Modernity in Melanesia*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- MacWhinney, W.** 1990. “Fractals cast no shadows”. *IS Journal* 5(1):9-12.
- Mandelbrot, B.** 1982. *The fractal geometry of Nature*. Freeman, San Francisco.
- Markus, H.R. y S. Kitayama.** 1991. “Culture and the self: implications for cognition, emotion and motivation”. *Psychological Review* 98(2): 224-3.
- Maybury-Lewis, D.** 1960. “The analysis of dual organizations: A methodological critique”. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116: 17-44.
- Midgley, M.** 2004. *The Myths We Live By*. Routledge Classics, London y New York.
- Moore, J.D.** 1995. “The archaeology of dual organization in Andean South America: A theoretical review and case study”. *Latin American Antiquity* 6(2):165-181.
- Morin, E.** 2005[1994]. “Epistemología de la complejidad”. En *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, editado por D. F. Schnitman, pp. 421-53. Paidós, Buenos Aires.
- Mosko, M.S.** 2005. “Introduction: A (Re)Turn to Chaos: Chaos Theory, the Sciences, and Social Anthropological Theory”. En *On the Order of Chaos. Social Anthropology and the Science of Chaos*, editado por M.S. Mosko y F. H. Damon, pp.1-46. Berhahn Books, New York.

- Nimuendajú, C.** 1949. *Handbook of South American Indians*. Cooper Square Publisher, New York.
- Nugent, S.** 1993. *Amazonian Caboclo society: an essay in invisibility and peasant economy*. Berg, Providence, RI.
- O'Dwyer, E.C.** 2002. *Laudo Antropológico. Area Indígena awá*. 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão, Brasil. Processo nº 95.000 353-8. Judicial Report. Manuscrito.
- Olsen, B.** 2010. *In defense of things. Archaeology and the ontology of objects*. AltaMira, Lanham, MD.
- Pouillon, J.** 1970. "Fétiches sans fétichisme". *Nouvelle revue de psychanalyse* 2 : 135-147. [AM]
- Portugali, J.** 2000. *Self-organization and the city*. Springer, Nueva York.
- Sahlins, M.** 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. ASAO Special Publications Nº 1. The University of Michigan Press, Ann Arbor. [FA]
- Sahlins, M.** 1984. *Las sociedades tribales*. Labor, Barcelona. [AM]
- Said, E.** 1978. *Orientalism*. Pantheon, New York. [FA]
- Said, E.** 1993. *Culture and Imperialism*. Knopf, New York. [FA]
- Schelling, V. (ed.)** 2000. *Through the Kaleidoscope: The Experience of Modernity in Latin America*. Verso, London-New York. [FA]
- Scott, J.E.** 2000[1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era, México.
- Strathern, M.** 1988. *The gender of the gift*. University of California Press, Berkeley.
- Strathern, M.** 1990. *Partial Connections*. ASAO Special Publication no. 3, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland.
- Thomas, N.** 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Harvard University Press, Cambridge MA. [FA]
- Thomas, N.** 1994. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey. [FA]
- Tilley, C.** 1994. *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*. Berg, Oxford.

- Viveiros de Castro, E.** 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Maná* 2(2): 115-144.
- Viveiros de Castro, E.** 2001. “GUT Feelings about Amazonia : Potential Affinity and the Construction of Sociality”. En *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, editado por L. Rival y N. Whitehead, pp. 19-43. Oxford University Press, Oxford.
- Viveiros de Castro, E.** 2004. “Las cosmologías indígenas de la amazonía”. En *Tierra adentro: território indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surallés y P. García Hierro, PP: 37-80. IWGIA, Lima. [AM]
- Viveiros de Castro, E.** 2010. *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Wagner, R.** 1991. “The fractal person”. En *Big men and great men. Personifications of power in Melanesia*, editado por M. Godelier y M. Strathern, pp. 159-73. Cambridge University Press. Cambridge.
- Witmore, C.** 2007. “Symmetrical archaeology: Excerpts of a manifesto”. *World Archaeology* 39(4): 546-562.
- Žižek, S.** 1992 [1989]. *El sublime objeto de la ideología*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Žižek, S.** 2003. “El espectro de la ideología”. En *Ideología. Un mapa de la cuestión*, compilado por S. Žižek, pp. 7-42. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.