

REPENSAR LAS
NOCIONES DE CUERPO
Y DE PERSONA: ¿PORQUÉ
PARA LOS INDÍGENAS
PUMÉ PARA VIVIR SE
DEBE MORIR POR UN
RATO? ¹

Gemma Orobitg Canal

Los indígenas pumé, concocidos también en la literatura etnográfica como yaruro, son un grupo de pescadores y cazadores-recolectores nómadas que viven actualmente en las sabanas del sudoeste de Venezuela. La situación actual de los pumé es dramática. A través de los relatos de la enfermedad, de los sueños o en los cantos rituales – en esta comunicación presentaré algunos de estos relatos – los pumé expresan la conciencia clara que tienen de su marginación. Este artículo tiene como objetivo hacer evidente el sentido de la pregunta que da título al trabajo.

La contextualización de esta frase en la búsqueda de su sentido nos permitirá revisar algunas de las cuestiones claves de la antropología de la salud y de la enfermedad: las relaciones entre experiencia individual y sentido, entre identidad individual y colectiva, entre representaciones de la persona, de la enfermedad, de la vida y de la muerte.

El objetivo de este artículo es la revisión de los conceptos de cuerpo y de persona, y de su relevancia para el análisis antropológico. Aunque las nociones de cuerpo, más concretamente de *embodiment*, y de persona han servido para fundamentar la identidad de diferentes enfoques antropológicos (Orobitg 1999a), me interesa demostrar que, tal como han sido formuladas por estos mismos estudios, ambas nociones no pueden ser tratadas de forma independiente (Strathern 1998). Esta interdependencia entre las nociones de cuerpo y de persona se hace evidente cuando introducimos en el análisis una tercera noción, la noción de experiencia. Cuerpo, persona y experiencia serán las nociones centrales en esta comunicación.

Ejemplificaré los planteamientos señalados anteriormente a partir de un estudio de caso. En particular, me centraré en completar el sentido de la frase que da título a esta comunicación: ¿Porqué para los indígenas pumé para vivir es necesario “morir un rato”? Esta pregunta nos remite a las representaciones pumé de la vida y de la muerte. En el caso pumé, entre la vida y la muerte se da una especie de solución de continuidad. La misma continuidad que se establece, necesariamente, reproduciendo el mismo tipo de expresiones que utilizan los pumé, entre el “aquí”, la tierra de los hombres, y el “allá”, la “tierra de los santos”, los *tió* y *oté* en lengua pumé. Si las

¹ Este artículo debe mucho a los pumé del pueblo de Riecito que, entre 1990-1993 y, posteriormente, durante el mes de febrero del 2000, me acogieron y me enseñaron alguna cosa sobre su manera de entender el mundo. También quiero agradecer de manera especial a los alumnos del curso de doctorado, *Cos, tècniques i tecnologies*, que impartí entre los meses de marzo y junio de 2000 en el Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona, con quienes puede comentar y discutir alguna de las cuestiones teóricas que presento en este trabajo. Mi sincero agradecimiento por haber sido unos interlocutores excepcionales y sugerentes.

representaciones pumé del cuerpo y de la persona están en armonía con esta necesidad de continuidad entre el mundo visible e invisible, entre la vida y la muerte; las representaciones de la enfermedad, el sueño y el canto ritual dan cuenta de una cultura donde la vida se conceptualiza a través de la muerte.² Y es que la enfermedad, el sueño y el canto son, desde el punto de vista de la experiencia individual, experiencias muy cercanas a la muerte. Esta es la idea central que encierra la pregunta que da título a este artículo. Esta conceptualización de la vida a través de la muerte es un hecho constatado en otros contextos indígenas. Para algunos antropólogos, esta es la manera en que algunas culturas indígenas expresan su conciencia de la realidad como un “proceso de temporalidad dolorosa” (Tylor 1997). Es la consecuencia del dramático proceso histórico de explotación y marginación experimentado por la mayor parte de grupos indígenas americanos.

El caso de los pumé no ha sido distinto. Actualmente, y como la mayoría de grupos indígenas de Venezuela, los pumé son un grupo “residual” y “marginal”, y perfectamente conscientes de su situación de marginación. El grupo pumé está constituido por 5.885 personas, según el último censo indígena de Venezuela de 1992. Los pumé, junto con los kuiva, son los únicos supervivientes de la gran diversidad lingüística y cultural que habitaba la zona de los Llanos del Apure, al sudoeste de Venezuela a finales del siglo XVIII. En la actualidad, forman parte del 1,6% de la población indígena venezolana. Una población geográficamente periférica (ha sido progresivamente apartada desde el siglo XIX, a causa de las diversas colonizaciones criollas – agrícolas o ganaderas – hacia las zonas fronterizas más pobres, menos desarrolladas y más alejadas de los núcleos urbanos), políticamente olvidada (exceptuando en períodos electorales)³ y económicamente dependiente de los subsidios gubernamentales y de las ayudas aportadas por las organizaciones humanitarias (el agotamiento de los recursos, resultado de una sedentarización forzada y de una disminución del territorio, se hace notar). No sólo en las conversaciones cotidianas, sino también en los mitos y, de forma general, en su construcción del mundo las referencias al aislamiento y a la marginación son constantes.

La contextualización socio-histórica y política de las representaciones pumé del cuerpo y de la persona, así como también de su análisis a partir de las experiencias de la enfermedad, del sueño, del canto y de la muerte nos permitirá dar cuenta de una doble interrelación. Por un lado, la relación entre las representaciones del cuerpo y de la persona. Por otro, la interrelación

² Quiero agradecer al lingüista venezolano Esteban Emilio Monsonyi sus precisiones en relación a este tema.

³ Esta situación ha variado con la nueva situación política venezolana, en particular con la nueva Constitución (2000) que prevé la participación activa de los indígenas en la vida política nacional. Se trata de una situación nueva, impensable hace unos años, que está teniendo repercusiones importantes en la vida de estos grupos.

entre estas mismas representaciones y el contexto social e histórico dentro del que funcionan. En otras palabras, el ejemplo pumé nos permite constatar nuevamente que las representaciones del cuerpo y de la persona tienen una dimensión histórica, sobre todo si las abordamos desde el punto de vista de la experiencia (Mauss 1993; Foucault 1975; Laqueur 1994; Jackson 1998; Augé 1982). Esta idea se hace extensible a las representaciones de la enfermedad, del sueño, del canto ritual y de la muerte.

Las nociones de cuerpo y persona: puntos de intersección

Los estudios basados en la formulación de la noción de persona se preguntan sobre cómo se producen/reproducen los individuos y, por extensión, la sociedad. La persona es una metáfora de la sociedad. Esta expresión sintetiza lo esencial de este enfoque teórico. Los estudios centrados en la noción de cuerpo (*embodiment*) se interrogan sobre cómo se reproduce la sociedad e, intrínsecamente, los individuos sociales. La síntesis de esta visión teórica nos da esta frase: el cuerpo es un instrumento de la sociedad. En un artículo anterior he podido desarrollar las especificidades de uno y otro concepto (Orobitg 1999a). Pero lo que aquí me interesa es mostrar los puntos de intersección más relevantes entre uno y otro enfoque. Sobre todo, porque cualquiera de las realidades a las que se confronta el antropólogo, ya sea cercana o lejana, da cuenta de este isomorfismo de las nociones. Pero también porque, tener en cuenta las intersecciones entre ambas nociones me ha parecido un punto de partida interesante tanto desde la perspectiva teórica como desde la perspectiva del análisis antropológico.

A nivel teórico, nos permite matizar y dar un nuevo impulso a todo lo que se ha dicho hasta este momento sobre estas nociones y acercar teorías que se presentan como opuestas; pero que, en el fondo, plantean problemáticas similares.⁴ A nivel del análisis antropológico nos permite reconducir el análisis más allá de la constatación de un relativismo cultural a nivel de las representaciones locales del cuerpo o de la persona. Y es que, como ya he sugerido, el análisis de la literatura sociológica y antropológica sobre las

⁴ Un intento de síntesis interesante es el elaborado por Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock en "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology" (1987). La teoría deconstruccionista de los tres cuerpos (el cuerpo individual-sensible, el cuerpo cultural-social y el cuerpo político-económico) y de las interrelaciones entre ellos es muy interesante como modelo teórico. Sin embargo los análisis antropológicos desarrollados a partir de este modelo se reducen, a menudo, a una presentación independiente de los tres cuerpos, olvidando otro aspecto esencial de este planteamiento teórico: la relación de interdependencia entre estos tres cuerpos que, en la experiencia del sujeto, son vividos de manera simultánea. Nancy Scheper-Hughes, en su libro *Death without Weeping*, acaba priorizando el cuerpo político-económico como determinante de los otros dos cuerpos. La experiencia pumé nos lleva a matizar este planteamiento de determinación de un cuerpo sobre los otros.

nociones de *embodiment* y de persona hace evidentes unos puntos de intersección muy interesantes. En primer lugar, se toma como punto de partida, en la formulación de las dos nociones, la crítica a la oposición cartesiana entre cuerpo y mente. En segundo lugar, unos y otros sitúan las representaciones del cuerpo o de persona como vehiculadoras de todo un conjunto de relaciones. En particular, de las relaciones entre aquello que es individual y aquello que es colectivo, entre lo particular y lo general y, finalmente, entre lo que es local y lo que es global. En otras palabras, el papel mediador de las representaciones del cuerpo o de la persona es uno de los puntos comunes entre estos dos enfoques (Mauss 1993; Bourdieu 1972; Jackson 1998). Es, precisamente, este punto el que me interesa desarrollar en este trabajo.

Representaciones y mediaciones: el ámbito de la experiencia

A menudo, para facilitar la mejor comprensión de los objetivos que se pretenden, es interesante hacer referencia, aunque sea brevemente, al itinerario personal de la investigación que nos ha llevado a plantearnos determinadas preguntas. Mi trayectoria investigadora con los indígenas pumé partió del interés por todos aquellos aspectos relacionados con la salud y la enfermedad. Pronto orienté mi trabajo hacia el estudio del sueño, en todas sus modalidades,⁵ en esta cultura indígena. Finalmente, terminé organizando el análisis alrededor de las representaciones pumé de la persona. El análisis de los datos pumé descubría el papel estructurador de las representaciones de la persona. A partir de lo que significa experimentar el mundo como individuo pumé, pude descubrir el sentido completo y profundo de las representaciones pumé de la salud y la enfermedad.

La enfermedad, el sueño y el canto

Entre 1990 y 1993 estuve realizando trabajo de campo en un pueblo indígena pumé situado en los Llanos de Apure de Venezuela, Riecito. El objetivo de mi trabajo era analizar las representaciones pumé de la enfermedad y la salud. En realidad, el marco de la investigación antropológica era un proyecto interdisciplinar enfocado a diseñar un programa de asistencia primaria en

⁵ En el caso de los pumé, la noción de sueño se amplía si la comparamos con nuestra manera de experimentar y de relacionarnos con nuestros sueños. El sueño pumé abarca desde el sueño del dormir hasta el sueño despierto durante la ceremonia del *Tóhé*. Cuando hablan en español los pumé utilizan la palabra “sueño” para referirse, en primer lugar, a “la experiencia que permite a los pumé entrar en contacto con los *oté* (seres míticos)” y, en segundo lugar, “soñar bien” significa “el viaje del *pumethó* – esencia vital – hacia las tierras de los *oté*”. Esta experiencia del viaje del *pumethó* hacia las tierras *oté* se realiza tanto durante el sueño como durante una enfermedad o durante el canto ritual del *Tóhé*.

salud, adaptado a las particularidades de este grupo indígena. Desde los primeros días, acompañando al equipo médico del proyecto, empecé a preguntar a los habitantes del pueblo sobre la enfermedad, sus causas y las formas de curarla. Los resultados de mis entrevistas eran tan desalentadores como los que los médicos obtenían cuando intentaban completar, sin ningún éxito, las historias clínicas de cada uno de los pumé que visitaba el puesto de salud de Riecito. Concluí, después de unos cuantos días, que a los pumé no les gustaba hablar de la enfermedad. Más adelante, sin embargo, comprobé que esta no era la cuestión; sino que, aquellas primeras semanas, no estaba formulando las preguntas idóneas, es decir de forma comprensible para mis interlocutores. Señalo este aspecto porque un buen día formulé la pregunta que me permitió obtener largas explicaciones sobre la enfermedad...

Hacía casi dos semanas que había llegado a Riecito. Muy amenudo, tres o cuatro veces por semana, habían celebrado la ceremonia del *Tōhé* en Riecito. Desde la puesta del sol hasta el alba, hasta el momento en que los primeros rayos de sol aparece en el horizonte, habían estado cantando el *Tōhé*. Hombres y mujeres adultos, jóvenes y niños participaban en la ceremonia. Durante toda la noche, completamente a oscuras, o iluminados únicamente por la tenue luz de la luna, repiten a coro las melodías improvisadas por los hombres adultos que toman parte en la ceremonia. Y es que el *Tōhé* es un ritual eminentemente masculino. Siempre es un hombre adulto el que dirige la celebración. Ayudado en el canto por otro hombre que le substituirá cuando sea necesario y por su mujer que le encenderá los cigarras (*karambà*) durante toda la noche, el hombre que dirige la ceremonia organiza un turno de canto entre todos los hombres que participan en el *Tōhé*. Finalizada la noche, todos ellos habrán cantado al menos una vez.

A partir de las lecturas previas al trabajo de campo, llegué a Riecito con la idea de que el *Tōhé* era, básicamente, una ceremonia de curación. Durante el *Tōhé*, los mismos habitantes de Riecito me lo confirmaron en esos primeros días, se curaba a los enfermos. Y se curaba a los enfermos de dos maneras, dependiendo de las causas supuestas de la enfermedad. Dentro de las representaciones pumé, la enfermedad se explica por la presencia de un objeto extraño en el cuerpo o por la ausencia de la esencia vital (*pumethó*) que momentáneamente, como sucede durante el sueño y el canto, ha abandonado el cuerpo físico para llegar “allá”, a las tierras del *oté*, de los “santos” o de los “jefes”, tal como traducían en español mis interlocutores. Los lenguajes del exceso y de la pérdida, categorías esenciales e inherentes al

⁶ Si analizamos los diversos aspectos de la realidad pumé, no sólo en lo que hace referencia a la enfermedad, descubriremos como la imagen del exceso y de la pérdida funcionan como categorías explicativas de diferentes acontecimientos. He podido analizar este funcionamiento en relación a la sexualidad y a las consecuencias y explicaciones, por parte de los adultos, de los “excesos sexuales” de los jóvenes (Orobitg 1999b).

funcionamiento de la cultura pumé, confluyen, en este caso, para explicar la enfermedad.⁶ Se trata de dos explicaciones de la enfermedad que pueden darse, y suelen darse, simultáneamente (Orobitg 1995). Los dos tipos de curación también se dan simultáneamente en el *Tōhé*. En un momento de la ceremonia, sin que el canto se detenga, el *ñuanomé* (chupador, en español) “chupará” la zona dolorida del cuerpo del enfermo con la intención de extraerle el objeto que los *yaruká*, espíritus malignos de la naturaleza, han introducido en su cuerpo y que es el causante de la enfermedad. También durante el *Tōhé*, concretamente a partir del viaje que realiza la esencia vital y que es inherente al canto, al menos a lo que significa “cantar bien”, se llega a “allá” y se pueden buscar las esencias vitales de los enfermos; para retornarlas hacia “aquí” al alba, cuando se termina el *Tōhé* y, de esta manera, curarlos.⁷

La insistencia en la celebración del *Tōhé*, que me sorprendió en un primer momento hasta que constaté que formaba parte de la normalidad cotidiana de Riecito, me llevó a preguntar: “¿Es que hay mucha gente enferma estos días?”. Le hice esta pregunta a Cesar, el hombre que, según todos coinciden en Riecito, sabe más del *Tōhé*; el que “canta mejor”, el que “sueña mejor”, porque tiene un gran conocimiento de las tierras de *oté* y puede comunicarse directamente con ellos, con los *oté*, y éstos pueden hablar directamente a los pumé a través de él, poseyendo su cuerpo durante la ceremonia del *Tōhé*. Cesar me contestó: “No, no hay nadie enfermo en el pueblo”. En ese momento, me sentí en la obligación de preguntarle: “Entonces, ¿por qué cantan el *Tōhé*?”. Sólo después de algunos meses entre los pumé pude llegar a comprender, en todo su sentido, la respuesta de Cesar a mi pregunta. “*Cantamos para vivir*”, me respondió. Recuerdo que anoté esta respuesta en mi diario de campo pensado – y así lo escribí – que no entendía muy bien lo que Cesar quería decir; pero que, de toda maneras, lo apuntaba. Quizás, más adelante, llegaría a entenderlo. Lo que en ese momento me pareció claro es que Cesar, con su respuesta, me estaba indicando el papel central del *Tōhé* en el contexto pumé en el que estaba realizando mi trabajo. En realidad, como pude constatar ampliamente tiempo después, durante el *Tōhé*, no sólo se cura a los enfermos sino que los conflictos, problemas y cuestiones de la vida diaria encuentran solución. Este papel mediador del *Tōhé* en la vida social es más importante cuando el que dirige la ceremonia es el *tōhéhoamé haveca* – el que canta mejor –, Cesar.

Después de la conversación con Cesar, empecé a preguntar a los hombres adultos como habían aprendido y empezado a cantar el *Tōhé*. En este

⁷ Es importante señalar que unos, los que “cantan mejor” o “sueñan mejor”, tienen mas facilidades y capacidades para hallar los *pumethó* de los enfermos i devolverlos (curarlos) que otros.

momento, por primera vez, obtuve largas explicaciones sobre la enfermedad. Las preguntas sobre el *Tōhé* orientaban a mis interlocutores hacia un tipo de narraciones que empezaban siempre de forma similar: "... cuando era pequeño me puse muy enfermo, me morí un momento", "... yo era muy joven y no podía ni comer ni beber, tampoco podía hablar. Casi morí, y estuve así durante tres meses...". Estas afirmaciones son recurrentes en las historias de vida de la mayoría de los hombres adultos de Riecito. Los relatos de vida prosiguen: "... estaba enfermo y soñé que los oté me decían que me había enfermado para así poder conocer mejor aquellas tierras y que, al regresar, debería cantar el *Tōhé*" o "... yo aquí estaba enfermo; pero allí me encontraba bien, comía mucho mientras me enseñaban a cantar el *Tōhé*...".

Conocer mejor las tierras de los oté, aprender a cantar el *Tōhé*... eso es lo que se espera de esta grave enfermedad. De lo que se trata, básicamente, es de conocer a estos seres, los oté y los tió, aprender a escucharlos pues son ellos, según explican mis interlocutores, los que, situados sobre la cabeza del hombre que canta el *Tōhé*, le dictan lo que debe cantar, las "palabras del canto". Más adelante, y durante toda la edad adulta, se profundiza en este conocimiento y aprendizaje a través del sueño y del canto, que, como en la enfermedad, implican el viaje del *pumethó*. Es interesante señalar que el relato del viaje, de la relación con los oté, y con los espíritus secundarios llamados *tió* se construye de manera continuada durante toda la vida del individuo. Cada nuevo viaje del *pumethó*, ya sea durante el sueño, la enfermedad o el canto, se traduce en nuevos descubrimientos de tierras y seres, así como nuevas relaciones con el mundo de los oté. La creación individual ocupa un lugar importante en este relato individual más o menos largo de las experiencias "allá", en el ámbito mítico. Estas experiencias individuales, estos relatos de viajes individuales, sin embargo, se convierten en experiencias colectivas a través del *Tōhé*. En el canto del *Tōhé* cada individuo reproduce la experiencia de aquello que ha "soñado" anteriormente y de lo aquello que "está soñando" durante el *Tōhé*.

Cada "sueño", cada "viaje" por tierras de los oté tiene sus particularidades ligadas a la vida de cada individuo; pero todas las historias de vida coinciden en el relato de una enfermedad que induce el primer viaje a las tierras de los oté. Todos los hombres adultos que cantan el *Tōhé* – que son la mayoría de ellos – tienen para explicar, en el curso de su historia de vida, un episodio relacionado con una enfermedad grave y larga en el momento de la adolescencia y que se repetirá, en diferentes momentos, durante el inicio de

⁸ Se considera que un chico pasa a la edad adulta cuando "se casa", cuando se va de casa de sus padres para cohabitar con una mujer. La adolescencia del joven está marcada por la promiscuidad sexual, comportamiento criticado pero, a su vez, considerado como necesario. Esta enfermedad grave que afectará a todos los hombres durante la adolescencia responde, a menudo, a un castigo de los oté (seres míticos) a los excesos sexuales de los jóvenes (Orobitg 1998).

la edad adulta. “Vamos a ver si será para cantar mejor o es que tiene el espíritu malo...”⁸ decía alguien de Riecito refiriéndose a un hombre joven enfermo de tuberculosis⁹ que, tras varias recaídas, estaba en un estado tan grave que murió pasados unos días. La enfermedad hace pensar en el “viaje”, en la experiencia de las tierras míticas y en la transformación del estatus del individuo después de la enfermedad. Así lo explica Santos, un hombre viejo que estaba de visita por unos días en Riecito, a través de lo que podemos considerar como un “relato tipo”:

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

En este tipo de relatos, característicos de un momento particular del ciclo de vida del individuo, la enfermedad supone literalmente, el primer “viaje” hacia tierras de los *oté*; simbólicamente, el paso al mundo de los adultos. En la mayor parte de los relatos, se presenta como una enfermedad-castigo ligada a los “excesos sexuales” que caracterizan el periodo de la adolescencia y el inicio de la edad adulta. Se trata de unos “excesos” sancionados a nivel del discurso social pero que son presentados como necesarios a nivel de la dinámica social. Así lo explicaba Cesar:

...Por lo menos esos músicos¹⁰ nuevos, Larita, José Luís, Josecito... No saben cómo se llama el pueblo al que llegan. Al que sabe del canto le dan pura palabra, como un grabador... pero estos jóvenes aún no saben. Son gente que está aprendiendo a cantar. José Luís va a ser bueno; por eso los santos mayores castigan al espíritu de él. Yo siempre les digo: ustedes no saben todavía. Deben enfermarse para aprender. Si no se enferman van a cantar chapuceado, bajito porque los santos no van a ayudarles.

Cesar me contaba esto porque, hacía unos días que, en Riecito, algunos hombres jóvenes, entre 18 y 25 años, habían entrado en una especie de competición para dirigir el *Tôhé*. El resultado: casi cada día se celebraba el *Tôhé*. Los hombres adultos explicaban que querían “ayudar” a los jóvenes en

⁹ A partir de 1990, en la zona de los ríos Riecito y Capanaparo, se constata un incremento de los casos de tuberculosis. La tuberculosis afecta tanto a niños, en casos extremos de tuberculosis ósea, como a adultos.

¹⁰ La traducción en español que hacen los pumé de la palabra *tôhehoamé* (el que canta el *tôhé*) es “músico” o “cantador”.

su voluntad por cantar el *Tôhé*. Esta era la razón por la que participaban en la ceremonia acompañándoles en el turno de canto, para que pudiesen “amanecer cantando” – pues es de eso de lo que se trata. Pero esto no les impedía hacer comentarios negativos sobre la forma de cantar de estos jóvenes. ¿Por qué no cantaban bien estos jóvenes? Porque aún no se habían enfermado, insistían los hombres adultos de Riecito. El canto de estos jóvenes era, por esta razón, un canto sin “fundamento”. En el testimonio que presento a continuación Cesar relaciona la enfermedad con el trabajo y el estudio vinculados al aprendizaje del *Tôhé*:

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

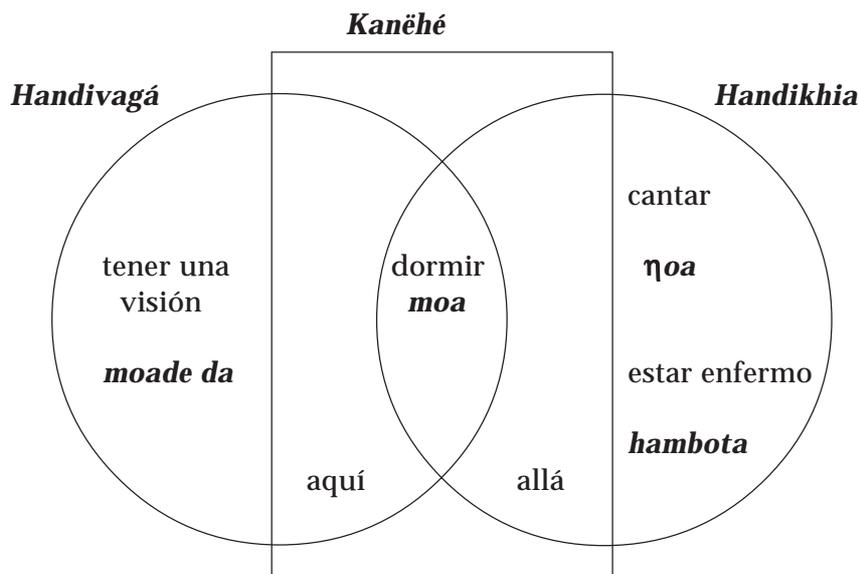
Los *oté* castigan a los hombres jóvenes. Y esta enfermedad en la que sumen los *oté* a los jóvenes que tiene relaciones sexuales en exceso o en contextos en los que no está permitido, en particular durante la celebración del *Tôhé*, es una etapa necesaria para poder adquirir el conocimiento necesario para acceder a la edad adulta. Así pues, conocer y acceder al mundo de los *oté* es un requisito indispensable de la edad adulta. Durante el periodo que dura la enfermedad, los *oté* retienen el *pumethó* del joven en sus tierras lejanas para mostrarle todo aquello que debe saber un adulto. *Ici Aí*, el “trickster” – bribón – del panteón amerindio y principal *oté* masculino, incita, con su comportamiento o consejos, a los chicos jóvenes para que rompan con las prohibiciones, incluso en los momentos que sus *pumethó* están retenidos en las tierras de los *oté*, y poder, de esta manera, “castigarlos” más, para que se queden más tiempo “allá” o, lo que es lo mismo, para que conozcan más, pues de esto se trata.

Estos relatos de los hombres adultos de Riecito sobre la manera en que habían aprendido a cantar el *Tôhé* insistían en dos aspectos que fueron relevantes para continuar la investigación. En primer lugar, la relación entre la enfermedad y el sueño. “...Me puse enfermo y soñé...”. En segundo lugar, la relación entre el sueño y el acceso al conocimiento del sentido profundo de los acontecimientos, en este caso a la explicación de la enfermedad. “...Me puse enfermo y soñé que me había puesto enfermo porque...”. Fue entonces cuando empecé a preguntar sobre la enfermedad

a través del sueño. ¿Qué sueña que tiene?, ¿Usted ha soñado alguna cosa sobre la enfermedad de su mujer? ¿Alguien ha soñado alguna cosa? ¿Que dicen los oté que tiene? Estas eran las preguntas que esperaban mis interlocutores.

Fue en ese momento cuando empecé a ver la necesidad de deconstruir la noción pumé de “sueño”. Cuando los pumé hablaban en castellano traducían por “sueño” tres palabras pumé: *handikhia*, *kanëhé* y *handivagá*. Las tres contemplan la comunicación entre los hombres y los oté. Estas tres palabras, a partir de sus intersecciones semánticas, completan la noción pumé del “sueño”. Por un lado, contemplan los diferentes contextos en los que puede tener lugar la comunicación, “aquí” (*kanëhe* y *handivagá*) y “allá” (*handikhia*). Por otro, incluyen las diferentes acciones que pueden desencadenar los “viajes” y los consecuentes “encuentros” y “reencuentros” entre

CUADRO 1
Las relaciones de sentido entre *kanëhé*, *handikhia* y *handivagá*



los *pumethó* de los pumé y de los oté: dormir, estar enfermo, cantar o alucinar por la ingestión de sustancias psicotrópicas.

Este cuadro es una descripción de la manera como el individuo pumé percibe determinadas experiencias. Lo más relevante es que, desde el punto de vista de la percepción de la experiencia, acciones aparentemente diferentes como dormir, estar enfermo o cantar resultan ser experiencias idénticas. Todas

ellas implican el viaje de ida y vuelta entre la tierra de los hombres y la tierra de los *oté*. Se trata de experiencias percibidas, en principio, como positivas y necesarias para la buena marcha de los acontecimientos. Pero volvamos al ejemplo de los jóvenes, del canto del *Tôhé* y del “sueño” para ejemplificar esta normalidad de las cosas entre los pumé.

“...No salió bueno el canto, cantaban puro con la caja. Tienen que trabajar duro con el cuerpo...” Estos comentarios de Cesar al día siguiente de un *Tôhé* dirigido por un “músico joven”, describen la diferencia entre el canto de los jóvenes y el canto de los adultos, la diferencia, respectivamente, entre los que cantan “puro con la caja” y los que cantan “duro con el cuerpo”, la diferencia, al fin de cuentas, entre los que “cantan mal” y los que “cantan bien”. En este testimonio las palabras “caja” y “cuerpo”, utilizadas en la forma en que corrientemente las utilizan los pumé cuando hablan en español, necesitan de algunas aclaraciones. Estas aclaraciones nos remiten a las representaciones pumé de la persona (*ianambó*). Unas representaciones de la persona que están en armonía con esta necesidad constante de comunicación entre los pumé y los seres místicos, como expresan todos los testimonios pumé. Las características más destacables de la concepción pumé de la persona son, por un lado, una concepción “materialista” de la persona, si tomamos como punto de referencia la traducción española de las palabras; por otro lado, una concepción de persona fragmentada y relacional.

Una concepción “materialista” de la persona: relación cuerpo/mente

Los testimonios pumé, sobre todo los testimonios en español, dan cuenta de una concepción “materialista” de la persona. Es verdad que las traducciones debe utilizarse con cierta precaución¹¹ pero en este caso la traducción española de las expresiones pumé relativas al cuerpo y a la persona expresan, a partir de lo que podríamos llamar la “corporalización” de la dimensión inmaterial de la persona, la interrelación entre la dimensión física y espiritual que otros datos refuerzan. Veíamos, por ejemplo, como la enfermedad se explica simultáneamente como un desorden a nivel del cuerpo físico y como la ausencia de la dimensión espiritual. Sabemos también que aunque la identidad individual y social del individuo pumé se configura a nivel del

¹¹ Las pistas claves para analizar la realidad que está trabajando el antropólogo nos las da la situación etnográfica o, en otras palabras, la experiencia comunicativa que se da durante el trabajo de campo entre el antropólogo y la gente con la que está trabajando. En el texto de este artículo he querido reproducir algunos de estos momentos. Las traducciones al castellano de las experiencias pumé forman parte de esta situación comunicativa. Soy consciente que mis interlocutores pumé utilizaban expresiones y exageraban situaciones. En muchas ocasiones, cuando hablaban conmigo, utilizaban un lenguaje orientado a hacer comprensible para una persona extranjera a la realidad pumé esta realidad. La “corporalización” o “materialización” de la persona; así como la occidentalización exagerada del mundo de los *oté* se tiene que entender dentro de este proceso.

pumethó (esencia vital), el *pumethó* necesita de unas determinadas características en el cuerpo físico para poder habitarlo y darle vida. A demás cuando el *pumethó*, durante el sueño o una larga enfermedad, deja el cuerpo físico, es gracias a la sangre, el hígado y al corazón que el individuo puede seguir con vida.

Pero volvamos a la descripción de esta “corporalización” de la persona que expresaban los pumé en sus conversaciones en castellano. Recuerdo aún el aturdimiento y la sorpresa que sentí en mis primeras conversaciones con los pumé. Estas conversaciones tenían lugar en español. En ellas, mis principales interlocutores pumé utilizaban la palabra española cuerpo con dos significados distintos. Sin embargo ninguno de los dos coincidía con el sentido que la palabra cuerpo tenía para mí en español. En las conversaciones en español, los pumé traducían por cuerpo dos palabras pumé *pumethó* e *ianambó*.

“...Yo sueño también sin estar enfermo – me decía Jorge – Uno duerme aquí y el cuerpo de uno va para allá, por la mañana vuelve si no el hombre muere aquí. Uno se despierta porque ya está de vuelta”. La palabra pumé para cuerpo es en este contexto *pumethó*. Una palabra compuesta por dos temas nominales: pumé que significa “indígena” y-thó que se significa “raíz o retoño”. Utilizando las mismas metáforas y analogías de la lengua pumé podremos decir que el *pumethó* es “lo que enraíza a los hombres a la tierra, lo que permite a los pumé desarrollarse, existir, la esencia vital”.

En cuanto al término *ianambó*. Después de explicarme los encuentros y describirme los paisajes que su *pumethó* había recorrido durante el tiempo que duró una larga enfermedad, Florencia, una anciana pumé, me aclaraba: “pero yo no he visto esto con todo mi cuerpo (*ianambó*), sólo con mi *pumethó*”. Al mismo tiempo que *pumethó* e *ianambó*, otra palabra pumé es utilizada para referirse al cuerpo, *ikhará*, que significa literalmente “piel” (*i-*) “vacía” (*khará*). Los pumé, cuando hablan en español, se refieren al *ikhará* como la “caja” o el “cuerpo”, lo que se tira cuando ya no sirve, cuando el pumé muere, el cuerpo físico.

Así pues *ianambó* (la persona) es la suma de *pumethó* e *ikhará*. La descripción que cada pumé hace de su *ikhará* y de su (o de sus) *pumethó*, es la de dos entidades similares aunque simétricamente opuestas. Al igual que en la descripción de las dos dimensiones que constituyen la realidad pumé, el aquí humano y el allá cosmológico, la segunda es la versión ideal de la primera. Volviendo a las dos entidades que parecen completar la noción pumé de persona (*ianambó*), según las narraciones pumé, mientras aquí el *ikhará* duerme, allí el *pumethó* se pasea, está muy activo, encuentra gente (los *pumethó* de los *oté*, de otros pumé vivos y de los muertos), conversa, conoce estas tierras lejanas y a sus habitantes; cuando aquí el *ikhará* está enfermo el *pumethó* se encuentra allá en perfecto estado de salud, está aprendiendo a

cantar el *Tōhé* o a comportarse en la vida; aunque aquí el *ikhará* sufra por el hambre allá el *pumethó* se ve saciado por la comida que le ofrecen estos seres que habitan lejos; aquí el *ikhará* trabaja bajo el sol para conseguir subsistencia, allá el *pumethó* lo consigue todo sin trabajar, como al principio de los tiempos, o sólo escribiendo, como hacen ahora los no-pumé, me contaban algunos de mis interlocutores. “Ves, aquí somos negritos y nos faltan casi todos los dientes allá el *pumethó* es blanquito y todos los dientes son de oro...”

¿Podremos entender ahora lo que diferencia, volviendo a las palabras de Cesar, a los que cantan “puro con la caja” de los que cantan “duro con el cuerpo”? La complementariedad entre el *pumethó* y el *ikhará*, la continuidad entre estos dos mundos que acaban de ser descritos que se consigue a partir de la experiencia de cada individuo. En realidad, este ejemplo del canto permite constatar como a partir de las representaciones de la persona se articulan todo un conjunto de experiencias, la enfermedad, el sueño y el canto por ejemplo, que vehiculan todo un conjunto de relaciones. En el caso pumé la relación de continuidad entre los hombres y los *oté* se convierte en la relación estructuradora de toda la vida social. Lo hemos visto en el caso del canto del *Tōhé*. Los diferentes grados de relación con los *oté* vehiculan y justifican las relaciones jerárquicas entre los grupos de edad. De esta manera se acaba de evocar, otra de las características de la concepción pumé de la persona, su carácter relacional. Este carácter relacional remite a la dimensión social e histórica de las representaciones de persona.

Una concepción fragmentada y relacional: relación individuo/sociedad

Cada pumé tiene al menos un *pumethó*, pero la mayoría tienen más de uno, tantos como roles sociales o rasgos de carácter tenga el individuo. Por esta razón, como un individuo a lo largo de su vida, y debido a diferentes circunstancias, va variando sus roles y su temperamento, la galería de *pumethó* que configuran su identidad se va modificando. El individuo tiene siempre la sensación de no controlar los movimientos de sus *pumethó*. Cesar expresaba de esta manera el funcionamiento de esta pluralidad de *pumethó*:

... En este momento, sólo tengo un *pumethó*. Sólo tengo uno. Se llama Cesar Díaz. Desde pequeño lo tengo. Me lo pusieron desde pequeño. Este Cesar Díaz no canta, sólo ayuda un poco. Cuando sueño es el mismo Cesar Díaz el que va, lejos, aquí se queda puro *ikhará* [...]. Cuando canta Cesar Díaz se va y viene otro... Cuando canta es otro...Cesar Cristo es el otro *pumethó*. Es como morocho. Cuando mi mama parió, parió sólo una cabeza. Primero sólo una cabeza, nada más... y luego me parió a mí. Así me explicó ella...Cesar Cristo es mi *pumethó*... hermano mío también. El sabe cantar, curar también. El otro *pumethó* se llama Gorrita. Es el otro *pumethó*. No le gusta la luz, ni

cantar ni curar. Siempre está arrecho. No me quiere. Ha querido matar a los otros *pumethó*... es malo. Por eso no viene a cantar en este tiempo [...]. El año pasado cantó. Vino a cantar. Soñé poquito, me agarró:

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

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

Cesar: Mire primo hermano, no voy a cantar más con Usted

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

Cesar: Bueno

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

Tío (a Cesar): No deje que mande a Usted

Cesar (a Gorrita): Váyase, sólo echa vaina aquí

Gorrita: Bueno, no le daré más para cantar

Cesar: Váyase, otros santicos me darán.

El primer *pumethó* es el *pumethó* con el que se nace, el que da cotidianamente vida al *ikhará* y el que “viaja” durante el sueño, la enfermedad o el canto. Los otros *pumethó* van circulando en diferentes momentos de la vida del individuo: el *pumethó* cantador o el *pumethó* colérico, por ejemplo, en el caso de Cesar. La identidad individual y la identidad social se confunden en la representación pumé de la persona. Lo más interesante del testimonio de Cesar, y de los testimonios de los hombres adultos en relación a sus *pumethó*, es este proceso de creación y de recreación del otro, o de los diferentes otros que constituyen al individuo. La experiencia de su(s) *pumethó* es la que va configurando la identidad del individuo y esta experiencia es siempre una experiencia de alteridad.

Además, debido a esta circulación de *pumethó* que configuran su personalidad social, el individuo está siempre y al mismo tiempo “aquí”, en la tierra de los hombres, y “allá”, en la tierra de los *oté*. Esta constatación añade una dimensión histórica particular de las representaciones de la persona. En otras palabras, a partir de las representaciones de la persona se expresa una determinada relación a la historia. Para abordar este aspecto nos referimos de nuevo a este mundo de la immanencia, a esta continuidad entre lo visible y lo invisible, a través de la descripción de la distribución de las tierras de los *oté*.

Si tomamos la tierra de los hombres como punto de referencia, los seres míticos viven en la línea del horizonte, por encima y por debajo. La geografía mítica se representa como una superposición de estratos. Pero uno de ellos, el que se sitúa al nivel del horizonte, es el más importante. El *Tôhé* y, más aún, la enfermedad o el sueño, animan a la comunicación con los seres que viven en la línea del horizonte, los más cercanos a los hombres, los que más predominan en la construcción de la sociedad pumé. Estos seres del

horizonte son los que aparecen de modo insistente en los relatos de la enfermedad, en el canto o en los relatos de sueños. Se trata sobre todo de *Ici Aí* (el “trickster”), de *Kumañí* (la madre creadora), de *Kumaleina* (la propietaria de las aguas del diluvio) y de Luís Mariano (el benefactor de los pumé). En el transcurso de la enfermedad, del sueño y de la ceremonia del *Tôhé*, estos habitantes del horizonte se comunican con los hombres. Les hablan, les regañan, les dan consejos que determinan el conjunto de la vida social. Como hemos ido viendo a lo largo del trabajo, los *oté*, también denominados *oté nivé* (*nivé*, ‘no-pumé’), por el hecho que su mundo guarda muchas similitudes con el mundo de los criollos venezolanos, son la principal alteridad social.

La tierras míticas de los estadios situados arriba y abajo de la tierra de los hombres representan una especie de periferia mítica, muy lejana. Estas tierras de arriba y abajo acogen los hogares de los antiguos creadores, los que un día se alejaron de los hombres, que se comunican muy raramente con ellos y que, por esto, no tienen casi influencia sobre la vida de los hombres. *Poaná* (la gran serpiente) y *Kiberohoañí* (la rana que trajo el fuego a los pumé) viven en esas tierras. En cuanto a los muertos, viven todavía más lejos, en las tierras del *horé hapó*, situadas en la línea del horizonte pero más allá de un enorme océano.

Si las tierras de arriba y abajo, en el espacio cosmológico, se relacionan sobre todo con el recuerdo de un tiempo pasado (los antepasados de los *oté* de hoy en día se retiran allí), las relaciones con los muertos (con las tierras del *horé hapó*) se evocan, sobre todo, en referencia al pasado (el recuerdo de los pumé muertos) pero también en referencia al futuro y al presente. Pues es del presente de lo que se trata cuando, en el transcurso del sueño, la enfermedad o el canto, el *pumethó* llega a alcanzar las tierras lejanas donde viven los muertos, más allá de la “gran agua”. Lo que, por otro lado, no deja de ser peligroso, ya que uno puede olvidar, no volver o, en otras palabras, quedarse para siempre, morir. Pero también se trata del futuro, ya que la muerte es la ruptura con la vida, pero al mismo tiempo un renacimiento, por un lado, a un estado nuevo, lleno de felicidad y riquezas. Por otro lado, la muerte evoca un retorno al mundo de los vivos, y eso a raíz de la circulación de *pumethó* que acabo de describir. En fin, los *oté* del horizonte ligan a los hombres a su presente. Es a través de ellos que los pumé construyen su realidad. Es por eso que los *oté* se renuevan al ritmo que les marca la realidad de los hombres. Los nuevos *oté* del horizonte vienen siempre del *horé hapó* (tierras de los muertos). Todos son antiguos hombres y futuros antepasados, una evocación simultánea del presente, el pasado y el futuro.

Lo que acabamos de presentar nos remite de nuevo al ámbito de la experiencia y de su percepción. Desde este punto de vista, la enfermedad, el canto y sueño del dormir, estos momentos tan esenciales para el desarrollo de la vida individual y social, son también los momentos más cercanos a la

muerte. Por esto, insisten mis interlocutores, son momentos peligrosos. Desde el punto de vista de los vivos, cuando uno muere no vuelve más, me explicaba alguien describiendo una grave enfermedad que había retenido su *pumethó* durante largo tiempo en las tierras de los *oté*, uno lo olvida todo. Mientras uno vive, vuelve. Efectivamente, para vivir, volviendo a la pregunta inicial de este trabajo, se necesita morir durante un rato. De esta manera, relacionando el curso normal de los acontecimientos con experiencias cercanas a la enfermedad y a la muerte, los pumé expresan el proceso doloroso de su cultura. Así lo plantea Anne-Christine Tylor en el caso de los grupos shuar cuando analiza las vías shuar de acceso a la memoria (Tylor 1997). Igualmente, Waud Kacke, en su trabajo sobre los kagwahiv del Brasil (Kracke 1990) y Françoise Guédon entre los nabesna de Alaska (Guédon 1988) analizan la generalización del “sueño” en estos contextos indígenas como una consecuencia del declive del “chamanismo”, como forma de expresión del conflicto con la sociedad general. Las experiencias del *pumethó* después de la muerte refuerzan todavía más estas ideas. Con las experiencias del *pumethó* después de la muerte, los pumé parecen expresar su respuesta a la situación de marginalidad en que viven. La dimensión político-económica se hace evidente a través de la experiencia de la persona. En otras palabras, las relaciones local/global están implicadas también en la experiencia individual del mundo. La experiencia de los *pumethó* da cuenta de una cultura que se cierra sobre ella misma.

Las representaciones de la muerte: relación local/global

Cuando hablamos de los destinos del *pumethó* después de la muerte, nos encontramos frente a dos creencias aparentemente contradictorias. Por un lado, existe la creencia que después de la muerte el *pumethó* renace (este es el término empleado por los pumé) en una tierra llena de felicidad. Por otro lado, la creencia que este mismo *pumethó* se “reencarnará” en nuevos seres (hombres, animales, plantas o dioses) y se reincorporará al mundo de los hombres. Aspecto este, ligado precisamente a esta circulación de *pumethó* que define el carácter relacional de las representaciones de la persona.

Empecemos por la primera de estas representaciones de la muerte. Cuando los pumé mueren sobre esta tierra, su *pumethó* viaja hasta aquellas tierras que se encuentran lejos para despertarse (*bedo*), para volver a vivir (*hedano*, término utilizado también para expresar la curación de las enfermedades), en las tierras de los muertos, el *horé hapó dabú*. En primer lugar, antes de llegar a la Tierra de los Muertos, el *pumethó* de la persona muerta llega a la casa de *Kumañí*, el *oté* femenino que vive en el Este, sobre el horizonte. Es por esto, coinciden mis interlocutores, que cuando uno llega a las tierras de *Kumañí*, durante el sueño, la enfermedad o el canto, siempre

se reencuentra con parientes que lo invitan a quedarse. Son los pumé muertos, los que se quedan en la tierra de *Kumañi* para “purificarse”, para ser transformados antes de “renacer” en la tierra de los muertos. Y así, la tierra de *Kumañi*, la gran *Oteñi*, también se denomina *pariapea dabú*, la tierra donde uno es hecho, *idepá*, allá donde uno nace, *pariapeachivëbaë*, allí donde uno nació y creció. Uno nace *aquí* y renace *allí* en una nueva vida.

Todos los datos, tanto etnográficos como lingüísticos, coinciden en una misma constatación: la muerte es vivida en un primer momento como una ruptura con el mundo de los vivos. La gente tiene miedo de los muertos recientes que intentan por todos los medios que sus parientes vivos no tarden en reunirse con ellos. Los datos lingüísticos confirman esta discontinuidad entre vivos y muertos: los muertos tienen denominación propia. Ya no son pumé, es decir, hombres, sino *hapó*. En efecto, el significado de la expresión *horé hapó dabú* no es más que la tierra (*dabú*) donde se hallan las casas (*horé*) de los *hapó*. Por otro lado, la tierra de los muertos, el *horé hapó dabú*, se sitúa en los confines más alejados del espacio cosmológico, detrás de un gran océano. Pero hay que matizar esta idea de ruptura y hablar de una ruptura que es necesaria para establecer una nueva continuidad. Este es el motivo por el que los *tió* y los *oté* (seres míticos) “mueren también ellos un poco. Se les deja dos días para “rehacerse”, para volver a ser nuevos...”. El pumé se transforma otro, “el que muere viejo aquí, allí llega joven...”, “el que muere muy pobre llega allí muy rico...”. Se sabe porque – y he aquí otra razón para matizar esta idea de ruptura – se puede constatar cada día con los sueños.

Pero al mismo tiempo, se nos sugiere, este *pumethó* que ha sido transformado para incorporarse al mundo feliz de los muertos también se incorporará al de los vivos, incorporándose en nuevos seres – hombres, dioses, animales, plantas – ya que todos necesitan los *pumethó* para vivir. Hay que subrayar, sin embargo, que si bien la idea de un renacimiento en la tierra de los muertos, en aquella Tierra-sin-mal, forma parte de un discurso explicitado, la idea de un renacimiento en la tierra de los vivos sólo está presente de forma implícita en los relatos pumé. No se encuentra un discurso acabado, con la reencarnación de los muertos como tema central. Sin embargo, nos encontramos con toda una serie de relatos dispersos que dicen que hace tiempo, en el momento del diluvio, los pumé se transformaron en animales, que hoy los animales, al ser consumidos, vuelven otra vez a ser pumé, que los *oté* de hoy fueron hombres hace tiempo y, pues, que los pumé de hoy serán *oté* algún día. En este sentido, la muerte es una especie de transición, como, hemos visto, es también la enfermedad.

A veces he tenido la tentación de sistematizar este esquema de transformaciones de un modo cíclico; pero el pensamiento indígena no parece preocuparse por este aspecto. A través de estas alusiones se contenta en expresar la ancestralidad y la identidad. En este punto, estas dos ideas sobre

los destinos de los muertos, contradictorias al principio, se reencuentran. Una y otra vez vienen a expresar este movimiento centrípeto, la dinámica de una cultura que se repliega sobre sí misma: los Otros somos nosotros mismos.

¿Cambiará la percepción de la experiencia si la situación socio-histórica y político-económica de los pumé cambia? Querría avanzar una respuesta afirmativa a estas preguntas. Volví a Riecito, después de seis años, en febrero del año 2000. De esta experiencia de retorno, el recuerdo más fuerte es que muchas cosas habían cambiado o estaban a punto de cambiar, en el mismo pueblo o en el contexto general del país. En medio de todos estos cambios que se estaban produciendo o que estaban a punto de producirse, Cesar me anunció uno que me pareció importante: “Quizás, dentro de poco, los jóvenes no tendrán que ponerse enfermos para aprender a cantar *Tôhé...*”. El mismo Cesar me explicó que les estaba planteando esta posibilidad a los *oté*.

A modo de conclusión: inconsciente, subjetividad y experiencia

El ejemplo pumé ha permitido dar cuenta de la relevancia del ámbito de la percepción para la comprensión del sentido de la experiencia. Se trata de una constatación que aparece también en estudios sobre el contexto urbano y occidental. La percepción organiza la experiencia: experimentamos el mundo a través de nuestro cuerpo sensible (Sennet 1997). Pero, al mismo tiempo, la experiencia determina la percepción: lo que percibimos no tiene sentido para nosotros si no lo relacionamos con la experiencia (Merleau-Ponty 1945). El cuerpo/persona es, desde esta perspectiva, la mediación por excelencia entre la dimensión individual y colectiva, entre la dimensión local y la dimensión global. El interés que tienen estos planteamientos para el análisis antropológico es dar cuenta de lo que algunos autores han considerado como un “nuevo viraje hacia la subjetividad” (Jackson 1998: 5-6; Stoller 1997).

¿Cuáles son los antecedentes de lo que es considerado por algunos como una ruptura epistemológica? ¿Que se quiere significar con la expresión “nuevo viraje hacia la subjetividad”? Marc Augé plantea, en una revisión de los principales enfoques en antropología y de sus conceptos básicos, que la noción de inconsciente es una de las nociones compartidas, al mismo nivel que las de cultura, historia, símbolo o función, por diferentes enfoques antropológicos. Aunque, especifica Augé, el análisis de este concepto dentro de la literatura antropológica hace evidente sobre todo las diferencias en la definición y en la utilización del concepto (Augé 1979). Por otro lado, Michael Jackson, desde un enfoque que él caracteriza de existencialista-fenomenológica y, al mismo tiempo, construccionista-deconstruccionista, reivindica la noción de subjetividad insistiendo en que no se trata de un concepto nuevo

en los análisis sociológicos y antropológicos. Aunque, matiza Jackson, los estudios sociológicos y antropológicos habrían diluido el ámbito subjetivo de la percepción dentro del ámbito social (y cita en esta línea las obras de Michel Foucault y de Pierre Bourdieu) o lo habrían tratado independientemente de la realidad social (y refiere, en esta línea, a la obra de Claude Lévi-Strauss) (Jackson 1998).

Lo que me parece más interesante en los planteamientos de Augé y Jackson es que resitúan el debate sobre el cuerpo y la persona, dándole una nueva dimensión. Los conceptos claves para el análisis antropológico son, en el caso de Augé, inconsciente y alteridad; y en el caso de Jackson, subjetividad e intersubjetividad. Los dos antropólogos coinciden en sus conclusiones: el cuerpo sensible y el cuerpo social deben de pensarse dentro de una relación de interacción y equilibrio necesarios. En otras palabras, la realidad de la experiencia es relacional. Y es relacional a diferentes niveles. ¿Qué quiere decir esto? El ejemplo pumé nos proporciona todos los elementos para profundizar en este aspecto. La descripción del hombre urbano, de este “cuerpo nómada” que atraviesa territorios reales o imaginarios que le invisten de una identidad al mismo tiempo provisional y específica, y que experimenta en estos espacios la necesidad de las alteridades – propia y ajenas – para existir como ser humano (Pandolfi 1996) es tan ilustrativo del carácter relacional de la experiencia, como la pluralidad de *pumethó* y su circulación. He aquí dos ejemplos distantes, los pumé de Riecito y el hombre urbano europeo del final de milenio, pero ilustrativos de una misma idea. Pero en esta conclusión me interesa sobre todo sistematizar las respuesta a la pregunta, ¿que quiere decir que la experiencia es relacional? A partir de los planteamientos de Jackson incidiremos en tres ideas que nos permitirán dar respuesta a esta pregunta.

La primera idea planteada por Jackson es que la subjetividad no puede entenderse fuera del flujo de relaciones intersubjetivas. Recuperando, como él mismo plantea, un punto de vista existencialista-fenomenológico que concilia los planteamientos de Lévi-Strauss y Merleau-Ponty, Jackson concibe la antropología como una teoría general de las relaciones. En este contexto, plantea este autor, “ser” significa “estar-en-el-mundo”, “relacionarse con el mundo” (Jackson 1998: 6). Cuando Augé propone el concepto “forma elemental del acontecimiento” para referirse a la enfermedad, y a otros acontecimientos como el nacimiento, la muerte, el sueño..., está haciendo referencia a este carácter relacional de la experiencia. La experiencia es siempre simbólica, plantea Augé. La enfermedad es simbólica porque hace referencia a la alteridad. La enfermedad es una experiencia individual a través de la cual se expresan todo un conjunto de relaciones y alteridades sociales y culturales: la relaciones a si mismo, las relaciones con la naturaleza, las relaciones con los otros seres humanos y las relaciones con el mundo invisible (Augé 1984).

La segunda idea que plantea Jackson es que lo subjetivo es simultáneamente parte de lo común. Lo que es único es al mismo tiempo diverso. No es simplemente algo aislado sino la parte de un todo. Una de las ideas recurrentes en los artículos compilados en *Le Sens du Mal* (Augé y Herzlich 1984) es la consideración de la enfermedad como una experiencia estructurada y, al mismo tiempo, estructurante. El ejemplo hace referencia a la enfermedad, pero podemos aplicar este planteamiento a cualquier ámbito de la experiencia (Bourdieu 1972, 1991).

La tercera idea de Jackson es que sujeto, subjetividad e intersubjetividad son nociones construidas. En otras palabras, la noción de subjetividad no implica, aclara este autor, la idea de un sujeto universal como categoría fija. Esto mismo plantea Augé con respecto a las nociones de alteridad. Se trata de nociones que se reelaboran constantemente, no sólo desde la perspectiva de la comparación cultural sino también dentro de un mismo grupo social. Si trabajamos estas nociones desde una perspectiva histórica podremos constatar que cuando las condiciones socio-históricas o político-económicas cambian, cambian también las categorías de la percepción.

El cambio en la relación enfermedad-acceso al conocimiento que uno de mis interlocutores pumé sugirió apuntaría hacia esta constatación. El ejemplo pumé nos ha servido a demás para constatar las interrelaciones entre percepción y experiencia, que cuando hablamos de experiencia no podemos olvidar esta relación entre lo que es individual y lo que es colectivo. También se ha hecho evidente el carácter evocativo o simbólico de la experiencia. A partir de aquí se han podido sistematizar toda una serie de características inherentes a la experiencia: el carácter relacional de la experiencia, el carácter estructurado y estructurante de la experiencia y, finalmente, el carácter construido de la experiencia.

BIBLIOGRAFIA

- AUGÉ, Marc, 1979, *Symbole, Fonction et Histoire: Les Interrogations de l'Anthropologie*, Paris, Hachette.
- , 1982, "L'Homme et son Double: La Nécessité du Social", *Le génie du Paganisme*, Paris, Gallimard.
- , 1984, "Ordre Biologique, Ordre Social: La Maladie, Forme Élémentaire de l'Événement", AUGÉ, Marc, y Claudine HERZLICH (orgs.) *Le Sens du Mal. Anthropologie, Histoire, Sociologie de la Maladie*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 35-91.
- BOURDIEU, Pierre, 1972, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Genève, Librairie Droz.
- , 1991, *La Distinción*, Madrid, Taurus.
- FOUCAULT, Michel, 1975, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard.
- GUÉDON, Françoise, 1988, "Du Rêve à l'Ethnographie: Explorations sur le Mode Personnel du Chamanisme Nabesna", *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol XVIII (2-3), 5-18.
- JACKSON, Michael, 1998, *Minima Ethnographic: Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- KRACKE, Waud, 1990, "El Sueño como Vehículo del Poder Chamánico: Interpretaciones Personales y Significados Personales de los Sueños entre los Parintintin", PERRIN, Michel (org.), *Antropología y Experiencias del Sueño*, Quito, Abya Yala, 145-157.
- LAQUEUR, Thomas, 1994, *La Construcción del Sexo: Cuerpo y Género desde los Griegos hasta Freud*, Madrid,

- Cátedra (Feminismos), 257-328.
- MAUSS, Marcel, 1993 [1950], "Une Catégorie de l'Esprit Humain: La Notion de Personne et celle du Moi", *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, 1945, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard.
- OROBITG CANAL, Gemma, 1995, "Quand le Corps s'en Va Très Loin: Maladie, Personne et Catégorie de l'Altérité chez les Indiens Pumé du Venezuela", *Gradhiva*, 17: 85-93.
- , 1998, *Les Pumé et leurs Rêves: Étude d'un Groupe Indien des Plaines du Venezuela*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines (Ordres Sociaux).
- , 1999a, "El Cuerpo como Lenguaje: La Posesión como Lenguaje del Género entre los Pumé de los Llanos de Apure (Venezuela)", *Ankulegui: Revista de Antropología Social*, (número especial septiembre), 71-82.
- , 1999b, "Soñar con el Cuerpo, el Cuerpo Soñado: Sexualidad y Procreación entre los Pumé desde la Perspectiva de las Nuevas Tecnologías Reproductivas", *Actas del VIII Congreso de la Asociación Española de Antropología*, Santiago de Compostela, 117-127.
- PANDOLFI, Mariella, 1996, "Il Corpo Nomade", PANDOLFI, Mariella (org.), *Perché il Corpo: Utopia, Sofferenza, Desiderio*, Roma, Meltemi, 11-29.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, y Margaret LOOCK, 1987, "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 6-41.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, 1992, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, California University Press.
- SENNET, Richard, 1997, *Carne y Piedra: El Cuerpo y la Ciudad en la Civilización Occidental*, Madrid, Alianza.
- STOLLER, Paul, 1997, *Sensous Scholarship*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- STRATHERN, Andrew, y Pamela J. STEWARD, 1998, "Embodiment and Communication: Two Frames for the Analysis of Ritual", *Social Anthropology*, 6 (2).
- TYLOR, Anne Christine, 1997, "L'Oubli des Morts et la Mémoire des Meurtres: Expérience de l'Histoire chez les Jivaro", *Terrain*, Mars 1997, 83-96.

Gemma Orobítg Canal

RETHINKING THE NOTIONS OF BODY AND PERSON: WHY DO THE PUMÉ INDIGENOUS NEED TO "DIE FOR A WHILE" IN ORDER TO LIVE?

The Pumé indigenous, also known in the ethnographic literature as Yaruro, are a group of nomad fishermen and hunter-gatherers presently living in the savannahs of southwestern Venezuela. Their present situation is tragic. Through stories of illness, the recounting of dreams and in ritual chants, the Pumé express a clear awareness of their own marginality. The aim of this article is to show the meaning of the question posed by its title. The cultural contextualization of this idea will allow us to review some of the key questions of health and illness anthropology, such as: the relationships between social and individual experience, and between the representations of person, illness, life and death.

Departament d'Antropologia Social,
Universitat de Barcelona
orobitg@trivium.gh.ub.es

