

*Quaderns* (2011) 27, pp. 123-139. ISSN 0211-5557

## FORMES DE COMUNICACIÓ AMERÍNDIES, ENTRE LA NATURA I LA CULTURA

*Montserrat Ventura i Oller*  
*Universitat Autònoma de Barcelona*

*Abstract: Forms of Amerindian communication: between nature and culture*

This article begins with a series of reflections on the place accorded to animals in such diverse ontologies as those of medieval Europe and the indigenous societies of the Americas. It shows the importance of language and other forms of communication and representation, particularly in Amerindian cosmologies, in myths, body paintings, bodily adornment, and other graphic representations of humans and non-humans. The text aims to show the relevance of considering the place of human beings in relation to that of animals in classificatory systems and, especially, of the place of language in its many forms as the means par excellence for observing the relationship, continuous or discontinuous, between humans and non-humans.

Key words: language, forms of communication, human/non-human relations, Amerindian ethnology, figuration, person.

*Resum: Formes de comunicació ameríndies, entre la natura i la cultura*

Després d'una reflexió entorn el lloc dels animals en ontologies tan diferents com la occidental medieval i l'ameríndia, i d'una reflexió sobre la importància del llenguatge i d'altres formes de comunicació i de representació d'aquestes visions de món particularment en aquelles darreres – com ens mostren els corpus mítics, les pintures

i altres treballs corporals, o les representacions gràfiques d'aquesta relació en suports materials com la ceràmica –, el text planteja la importància de considerar el lloc que ocupa l'ésser humà en els sistemes de classificació en relació a l'animalitat i particularment el llenguatge en les seves diverses manifestacions com a mitjà per excel·lència per a observar la relació, contínua o discontinua, entre humans i no humans.

Paraules clau: llengua, formes de comunicació, relacions humans-no humans, etnologia ameríndia, figuració, persona.

### *Preàmbul*

Molt desplaç a Na Renard e a sos companyons com no foren del consell del rei; e en aquell punt Na Renard concebé en son coratge traïció, e desijà la mort del rei. E dix a l'Orifan aquestes paraules: –D'aquí avant gran inamistat serà enfre les bèsties qui mengen carn e les bèsties qui mengen herba; car lo rei e sos consellers mengen carn, e vosaltres no havets en son consell neguna bèstia qui sia de vostra natura, ni que vostre dret mantenga–. L'Aurifan respòs e dix que en la Serp e en lo Gall havia esperança que raonarien son dret en la cort del rei, car eren bèsties qui no vivien de carn. Respòs Na Renard, e dix que en una terra s'esdevenç que un crestià havia un sarraí en qui molt se fiava, e al qual feia molts de plers; el serraí, per ço cor era a ell contrari per llig, no il podia portar bona volentat, ans considerava tots jorns com lo auciés. –E per açò, Sènyer Orifan -dix Na Renard-, tan són la Serp e el Gall d'estrany llinatge a vós e a vostros companyons, que jatsia açò que no mengen carn, per tot açò nous hi fiets, ans creats per cert que consintran en tot ço qui sia damnatge de vós e de tots vostros companyons. (Raimon Llull, Llibre de les bèsties, 1286-1294)

En el capítol setè del *Llibre de meravelles* lul·lià destinat a tractar filosòficament la natura dels animals, trobem *El Llibre de les bèsties*, un opuscle que, seguint a Bohigas (1979 [1965]:5-12), a Molas (1980:9-15), a Llinarès (1985:19-31) i a Rubió (1985:11-17), està construït amb materials de dues procedències diferents: les aventures dels xacals Kalila i Dimna en la cort del Lleó, que procedents de la Índia, arriben a Europa a través de versions gregues, hebrees i àrabs, i el *Roman de Renard* francès dels segles XII i XIII, nascut de fonts llatines, que exposa en les seves versions diverses i populars els embolics d'una guineu astuta i intrigant. Els especialistes coincideixen a assenyalar que la moral de la història d'*El llibre de les bèsties* és que el rei s'ha de guardar dels mals consellers i ho fa articulant una mena de tractat de prínceps i alhora satiritzant la societat dels humans (Molas 1980: 13); gràcies a l'apòleg i sobretot, a

bona part dels exemples i al viatge dels animals a la societat dels homes, n'ofereix una imatge amarga i pessimista a la vegada que els ajunta en una natura comuna: “la pus mala bèstia e la pus falsa qui sia en est mon, és hom” (Llull 1979 [1965]:34). Tot i això, Ramón Llull també participa de la revolució conceptual renaixentista i veiem en la cita com, avançant-se al seu temps<sup>1</sup>, comença a distingir natures diferents entre els animals segons la també diferent natura d'allò que consumeixen: vegetal o animal. Natura tan diferent com la que es dona entre cristians i sarraïns. Llull viatja pel món conegut a Europa per a predicar l'amor a déu i en fer-ho coneix i influeix en el pensament de l'època, en què s'estava gestant el nou paradigma precartesià i il·lustrat destinat a separar amb fronteres clares la humanitat de l'animalitat, allò racional d'allò irracional; i encara que, com era corrent a l'època, utilitza els animals com a exemple, per analogia, del caràcter humà, la seva aposta per introduir la lògica en la pedagogia de la fe insinua el dualisme que acabarà dominant a Occident. Humans i no humans es comuniquen en les faules, en els llibres d'ensenyances, però el sisè sentit que introdueix en una de la seves Arts (*Llibre de l'affatus*, o *Llibre del sisè seny*, 1294)<sup>2</sup>, el de la comunicació o *affatus*, concerneix a l'humà. L'*affatus* és la facultat de comunicació mitjançant la paraula, “aquella potència amb la qual l'animal manifesta amb la veu a un altre animal el seu pensament”. Aquest sisè sentit lul·lià ha estat considerat un invent de Llull, tot i que alguns autors apunten els estoics (Carreras i Artau 1957, a Vidal 1981:18) o fins i tot Tertulià (a *De Anima*,6), per a qui, segons Armand Llinares (1963 a Vidal 1981:19), l'*effatus* és la llengua i la paraula, per a la qual cosa ja fa servir el terme llatí *effatum* (Vidal 1981:19). Sigui com sigui, i malgrat que en la definició del sentit de la comunicació i el llenguatge que se sol utilitzar, el terme i el sentit genèric emprat és el d'animal – “Effatus es aquell seny qui's fa la manifestació en la paraula qui dedins es concebuda, així com l'home qui diu e parla ço que pensa, e l'aucell atretal, així com la gallina qui crida a sos fills” (Bonner i Ripoll 2002:104) – , Llull es centra en un sentit completament humà, ja que afecta directament el pensament. De fet, per a Llull existeixen dues formes d'*affatus*, atenent dues necessitats diferents de comunicació, la dels animals racionals i la dels animals irracionals: “E apelam aquel effatus per so car la sua fi està en manifestar lo concebiment que és fet dedins la substància animada o sensada, lo quan concebimén és fet en

1 Sobre la ruptura conceptual de l'alta edat Mitjana respecte de les nocions d' humanitat i animalitat, veure Surrallés (2008 i 2010). Sobre la importància de Llull en aquesta ruptura, veure Colomer (1975).

2 Per una introducció i edició del *Llibre de l'affatus* de Ramon Llull, vegeu “El Llibre de l'affatus' de Ramon Llull”, de J.M<sup>e</sup> Vidal, a *Revista Affar* (Departament de Llengua i Literatura Catalanes de la Universitat de les Illes Balears) 2, 1982, pp.13-31, i “A propòsit de l'affar”, del mateix autor, a *Revista Affar* (Departament de Llengua i Literatura Catalanes de la Universitat de les Illes Balears) 1, 1981, pp. 13-20.

hom sots raó de racionalitat e de magenabilitat, e en los animals no racionals és feta sots ymagenaltat”(Llull 1982 [1294]: 21). És a dir, tot i que etimològicament ve de *fari* (“enraonar”) i per tant l’*affatus* voldria significar el sentit de la paraula, segons Batllori (1984:47) en Ramon Llull l’*affatus* vol dir “la comunicació oral, la qual es dóna tant en els animals com en l’home. Només que en els animals aquest “seny” és purament imaginatiu –val a dir, pertanyent al món sensible–, mentre que en l’home presenta una doble vessant, de manera pariona a allò que s’esdevé amb els sentits de la vista i de l’oïda, els quals tenen una actuació consemblant a la de l’enteniment i de la voluntat, que posen la intel·ligència en contacte amb el món del saber i de l’especulació”. En paraules de Vidal, referides a l’*affatus* humà, es tracta d’“el llenguatge com a concepció, com a creació, com a pensament, com a manifestació, com a revelació, com a comunicació i com a font de tota possible ciència o coneixement” (Vidal 1981:20). La missió de Llull era revelar la veritat (Déu) a través de la paraula, pròpia de l’ésser humà. La comunicació a través de la paraula planejarà en el pensament occidental com aquell sentit o atribut que identifica la humanitat. Un sentit que en altres latituds serà també un baròmetre identificador, però no per a assenyalar una frontera entre humans i no humans, sinó per a comprendre la natura de la seva identitat en el món, com veurem més avall.

Si l’*affat* és aquesta facultat que permet expressar un pensament i si aquesta facultat és pròpia de l’ésser humà<sup>3</sup>, com ha defensat Occident des de Grècia i novament des dels debats sobre la natura de l’ésser humà en el primer Renaixement (Padgen 1983, Surralles 2010), aleshores no és possible la comunicació plena entre humans i animals per la via de la paraula. Aquesta impossibilitat ha marcat la frontera moral entre aquests dos tipus d’éssers en la nostra ontologia.

John Gumperz i Adrian Bennett (1981[1980]) assenyalen en la seva obra introductòria a les relacions entre llenguatge i cultura, que les formes de comunicació animals estan lluny de correspondre’s amb el llenguatge humà: “Quan un gat miola per a què li donem llet, Com sabem el que realment vol?”(Gumperz y Bennett 1981[1980]:11). Certament, ho podem imaginar gràcies al coneixement dels seus hàbits. Alguna cosa semblant impulsà una ànima caritativa a editar un fulletó que em caigué a les mans l’any 2003, que informava de les necessitats dels nadons segons la

---

3 El Diccionari de la *Real Academia Española de la Lengua* defineix l’“Efabilidad”, probablement de la mateixa arrel, como aquella “Arte o facultad de expresar debidamente lo que se quiere”. Vist així, es dilueix la radicalitat de la frontera animals / humans ja que tots els tipus d’animals serien capaços d’expressar allò que desitgen, com ja avançà Llull, entenent que hom desitja allò que entra dins de les possibilitats d’assoliment. En el diccionari de la llengua catalana, en canvi, no apareix un terme semblant derivat d’aquesta arrel. Sobre l’adaptació de les possibilitats comunicatives a la contingència corporal hi tornarem més tard, en parlar de l’ontologia animista i del perspectivisme amerindi.

intensitat, freqüència i to dels seus plors, per a tranquil·litat dels progenitors neòfits, desconixedors d'aquest pre-llenguatge humà. Ara bé: des dels anys seixanta s'han portat a terme experiments des de l'etologia, la primatologia, la psicologia evolutiva i també la lingüística, destinats a avançar en el coneixement sobre les aptituds lingüístiques dels primats superiors, particularment d'aquells més propers genèticament als humans, els ximpanzés. De tothom és coneguda l'aproximació de J. Goodall (1985) i altres primatòlegs per conèixer l'univers dels grans simis i per a millorar la comunicació amb aquesta branca tan propera als humans. A partir dels treballs de Gardner i Gardner (1969) i de Fouts i Fouts (1993) sabem que els ximpanzés poden entendre, reproduir i fins i tot transmetre el llenguatge humà, amb experiments realitzats a partir del llenguatge dels signes. Altres autors responen amb les seves recerques que els simis són incapaços d'intencionalitat compartida, que és la capacitat cognitiva que es troba al principi de l'aprenentatge humà: en medi natural els grans simis mai fan un cert tipus de gestos d'íctics, com assenyalar amb el dit, ni en comprenen la intenció comunicativa, i encara menys assenyalen per referir-se a entitats absents, mentre que l'infant humà aprèn ràpidament a comunicar-se per aquesta via gestual, cosa que indicaria, segons Liskowski *et al.* (2009), unes habilitats socio-cognitives en l'humà que fan possible aquests actes de referència lingüística, que no tenen els primats superiors. A aquests treballs s'han dedicat equips sencers de recerca durant dècades, com mostren les compilacions de Call i Tomasello (2007), part de l'obra d'aquest darrer (Tomasello 2008) o els darrers resultats publicats a casa nostra (AADD 2011). Aquests esforços de la ciència ens condueixen a una pregunta central en l'antropologia: quin és el lloc de l'ésser humà i el de l'animal? On és la frontera, si n'hi ha? I gràcies a l'antropologia, i a altres disciplines que hi han ajudat, sabem que la resposta a aquesta qüestió no és universal.

Tot i que el comparatisme *per se* no ens permet treure conclusions rellevants, si que poden il·lustrar-nos assajos generalistes com el proposat per Boria Sax (2007) a partir del qual es fa evident la presència de l'animalitat en la lògica i l'imaginari humans al llarg del planeta i a través dels segles, des de les metamorfosis passant per la divinització dels animals fins al seu ús com a exemple moral, com feia Ramon Llull. Quelcom que ha estat exposat de forma sistemàtica per Ph. Descola (2005, 2009) Philippe Descola (2005, 2009) en forma de quatre lògiques de representació del món, de formes de relació: animisme, totemisme, analogisme i naturalisme, en les que les relacions entre homes i animals esdevenen un element classificador.

*Humans i animals en els mites amerindis*

Sabem que la mitologia ameríndia, paradigma de la lògica animista, ens regala amb nombroses històries de transformacions i de relacions socials i sexuals entre éssers que el nostre sistema de classificacions separa en regnes radicalment diferents: humans, animals, plantes, esperits.

En molts dels mites d'origen dels corpus amerindis trobem el primer episodi en una indistinció entre éssers. Ara bé, aquí no es tracta només d'un Babel originari, sinó, ben al contrari, d'una intercomprensió originària gràcies al domini d'un sol llenguatge en raó de la indistinció regnant. Després es produeix la separació i apareixen les llengües i d'aquí la dificultat actual de comprensió entre espècies. Edmundo Magaña, en la seva etnografia de monstres i el que ell anomena "races plínies" de les cultures ameríndies, cita un mite Kalinya que podríem perfectament interpretar com *l'origen de las espècies* segons aquesta cultura carib:

Hi hagué una vegada, abans del diluvi, una reunió a la que hi assistiren tots els animals i ocells. En aquesta s'havia de decidir com i on havia de viure cadascun, ja que fins aleshores havien viscut en el mateix lloc i de la mateixa manera. Tots eren aleshores de color blanc. El cap de l'assemblea va distribuir els colors, la parla i l'aliment dels animals. Parlaven aleshores una sola llengua. En la reunió cadascú rebé una llengua diferent i des d'aleshores que no poden entendre's entre ells. Hi havia molta confusió abans d'aquesta reunió, ja que com que tots eren iguals, no podien distingir-se entre ells, i fins i tot es feia difícil reconèixer a la seva pròpia esposa! Cada ocell obtingué allò que volia: el martí pescador demanà que li fessin bancs de sorra en els rius per a poder pescar; l'àguila demanà que hi hagués preses vives per a menjar; el voltor demanà tenir el bec dur i fort i com que no li agradava el menjar cuit obtingué poder menjar cadàvers; el papagai demanà que li deixessin menjar en els arbres, amb el bec i no amb les urpes. El cap de la reunió era palana sau, la garsa petita, a qui elegiren ja que, com que viu sol, és imparcial. En aquesta reunió també es decidí que hi hagués dia i nit, que fins aleshores no n'hi havia. Alguns homes es convertiren en estrelles i n'hi hagué un que es transformà en pluja (Magaña, 1982:89) 4.

Aquesta ordenació de les espècies, a partir de la qual els Kalinya diferenciaren animals, en aquest cas particular ocells, humans i fenòmens diversos de l'entorn, procedeix tanmateix de la combinació d'elements ja presents en el món i mancats per sí sols de contingut. Segons l'autor, el mite implica una idea de l'origen de la

---

4 Agraïxo la referència a M. Gutiérrez Estévez.

cultura que la fa “un mode de la natura” i que no té cura d'establir una fissura radical (Magaña, 1982:89-90). I no en té perquè precisament aquesta fissura radical és evitada en el pensament amerindi i els humans cerquen les vies de comunicació per superar un destí que altrament semblaria abocat a dificultar l'enteniment. Els Matsigenka evoquen un home que en el temps mític esdevingué amic d'un pècari (Rosengren, 2006:83)<sup>5</sup>. En la mesura que l'home comença a entendre el llenguatge del pècari, transcendeix la seva pròpia dimensió i pren la de l'animal, ja que entre els Matsigenka és a través de la interacció verbal que éssers d'espècies diferents poden comunicar. Per exemple, hom creu que tots els éssers parlen el seu propi llenguatge i els Matsigenka veuen que cada espècie parla el seu propi llenguatge, críptic per als animals de les altres espècies. En un sentit més general, el cos és vist com a mitjà de comunicació i això permet el jo, *isure*, percebre i interpretar el percebut a través dels sentits. Més enllà del llenguatge, doncs, el cos ens permetrà establir comunicació entre éssers que sense aquest embolcall corporal no podrien comunicar-se, percebre's. Els Letuama de la regió Nord-oest de l'Amazònia expliquen literalment les transformacions constants entre el jaguar, l'anaconda i l'àguila com a canvis de “camisa”, i parlen de la dificultat de comunicació entre ells quan porten camises diferents: l'home jaguar no pot comunicar-se amb l'àguila vestit amb una camisa de jaguar o a l'inrevés; només pot conversar amb una àguila sota l'aparença d'un ocell de presa (Palma 1991:102). En altres paraules, les diferències morfològiques fan difícil de parlar el mateix llenguatge. Igualment, ja hem exposat en d'altres ocasions el mite Tsachila del jaguar, *Kela*:

Els tigres [per jaguar: *kela*, tigre americà] arribaren sota la forma d'indis Cayapa, vestits en el seu ponxo tradicional. Amb l'agilitat dels felins, s'enfilaren a l'arbre on s'havien amagat els Tsachila, i aconseguiren matar-ne alguns. Els van espantar i se'ls van menjar, ja que els Tsachila, de la mateixa manera que els gossos, eren per a ells animals de cacera. Els tigres feren servir els lleons [lu *kela*: lleó americà], obligant-los a cuinar per a ells. Aquests, indignats, decidiren venjar-se robant-los les pells de tigre, a les quals anomenaren tapi [precisament, mena de ponxo que els Tsachila es posaven antigament per a cobrir les seves espatlles quan anaven amb el tors nu], i els cremaren. En adonar-se del desastre, els tigres es lamentaren, tot preguntant-se com podrien viure a partir d'aleshores. Un d'ells digué: Em transformaré en mussol, així podré menjar ratolins (Ventura 1999 i 2009).

---

5 Voldria agrair Luana Mulugheta, qui me'l feu conèixer arran d'un treball de recerca pel Màster Oficial del departament d'Antropologia Social i Cultural de la UAB (Mulugheta 2011).

Aquest mite ens ofereix un excel·lent exemple del perspectivisme amerindi, tal i com ha estat descrit per Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2004). Segons el perspectivisme, les transformacions demostren les mutacions de les aparences a través dels embolcalls, dels vestits. Aquí, aquestes aparences són representades pel ponxo propi dels Cayapa primer, la pell del tigre més tard, que és ahora considerada com el vestit tradicional dels homes tsachila. Podríem doncs parlar de Tsachila, que haurien pres l'aparença dels tigres, els quals haurien pres la dels Cayapa. Aquestes aparences proporcionen ahora un punt de vista. Aquí, els Tsachila són animals de caça per als tigres, així com per als Cayapa, fet que portaria a afirmar que els Indis veïns exerceixen l'exocanibalisme simbòlicament respecte dels Tsachila. El vestit ètnic juga també doncs el paper d'aparença, en la mateixa mesura que la pell de jaguar, excepte que la última és necessària per a què la primera pugui existir, ja que la identitat ètnica és sens dubte posterior a la *humanitat* que el perspectivisme d'aquest mite representa. Per a Viveiros no es tracta d'una natura humana i una diversitat de cultures, com a Occident, sinó d'una cultura humana i una diversitat de natures. Al nostre entendre, aquestes ofereixen un marc que facilita l'articulació del llenguatge, de manera que l'aparença corporal esdevé el vector comunicatiu central. Repetim: la similitud morfològica permet parlar un mateix llenguatge. I això ens permet retornar a una de les qüestions inicials: aquestes transformacions, o metamorfosis, impliquen traspasar fronteres d'espècies? Parlem de llenguatges diferents per a tipus d'humanitat diferents?

Hem assenyalat que entre molts grups amerindis, especialment de les terres baixes d'Amèrica del Sud, el cos és un mitjà de comunicació per excel·lència. Més enllà del llenguatge articulat, a través de la gestualitat, però també a través de la representació gràfica que s'hi inscriu i, per extensió, la plasmació d'aquesta representació en altres suports físics, com la fusta o la ceràmica, ens informaran de l'ontologia que regeix les seves vides. Observem-ho ara a partir dels debats més recents sobre figuració ameríndia.

### *Humans i animals en les formes de representació ameríndies*

Efectivament, tot i que aquest és un terreny encara per explorar, cosa que fem en altres treballs en curs<sup>6</sup>, en el text que segueix ens centrarem en una altra forma de comunicació que té lloc, no ja a partir del llenguatge articulat, llargament considerat

---

6 Veure'n una altra síntesi a Martínez i Ventura (2009).



exclusiu dels humans, sinó en altres formes d'expressió que encara li són més exclusives si cal, i molt característiques dels pobles amerindis, com són la gestualitat i particularment el treball sobre el cos (escarificat, tatuat o pintat) d'una banda i la figuració sobre altres suports tradicionals dels pobles amerindis, com a mitjà d'expressió per excel·lència de les formes de representació dels éssers no humans, esperits o animals. Es tractaria d'un altre lloc on explorar també les relacions entre humans i no humans: les representacions gràfiques de la cosmologia. Pintures corporals, màscares, artefactes ceràmics, teixits, orfebreria i ornaments diversos quan n'hi ha. Des que Lévi-Strauss es va interessar, en *Anthropologie Structurale* (1958), o en *La Voie des masques* (1979) més tard, entre d'altres, en les relacions entre antropologia i art, l'interès per les representacions plàstiques de la cosmologia en els pobles amerindis ha reaparegut de tant en tant, de vegades com entreteniment o tema secundari, en ocasions de diàleg puntual amb l'arqueologia o la museística, però poques vegades com en l'actualitat hom ha pogut atorgar un lloc central en la teoria antropològica americanista, com ho demostren les darreres propostes teòriques en les quals les representacions gràfiques de les societats indígenes han servit per a establir una antropologia de la memòria<sup>7</sup> o una antropologia de la figuració<sup>8</sup> i que tenen molt poc a veure amb l'anomenada antropologia de l'art.

D'una banda trobem estudis derivats de l'interès en el cos com a categoria analítica fonamental; estudis que, inspirats pel treball pioner de Seeger *et al.* (1979) sentenciaven el cos com el lloc per excel·lència on configurar i plasmar les identitats i les visions del món amazònic. En efecte, els llenguatges corporals i molt especialment el treball en pintura, tatuatge, escarificacions i obertures corporals han estat codis d'identificació i comunicació en el món amerindi. Per exemple, entre els Kayapo (cf. Turner 1995, a Taylor 2003) tots els membres comparteixen un lèxic visual comú que permet, en observar les pintures exhibides per un individu, de deduir-ne el seu sexe, la seva posició en el sistema de classes d'edat, el seu estatut ritual, la posició en el cos social segons si està més a prop de la perifèria o del centre, l'estat de les seves relacions amb els parents, amb els vius, amb els morts. En síntesi, com explica A. C. Taylor (2003), aquestes pintures ofereixen un *esquema* molt precís (i constantment renovat)

---

7 Cf. Severi (2007)

8 Entesa com aquesta "operació universal mitjançant la qual un objecte material qualsevol és investit de manera ostensible d'una "agència" (en el sentit de l'anglès *agency*) socialment definida com a conseqüència d'una acció de modelat, condicionament, ornamentació o de posada en situació amb la finalitat de donar-li un potencial d'evocació icònica d'un prototipus real o imaginari que denota de forma indicial (per delegació d'intencionalitat) actuant sobre un semblant directe de tipus mimètic o sobre qualsevol altre tipus de motivació identificable de forma mediata o immediata" (Descola 2006:167)

de la situació d'una persona en el nivell social i cosmològic. Per la seva banda, els Candoshi descrits per A. Surrallés (2003; també a Taylor 2003) presenten pintures corporals diferenciades individualment i no necessàriament repetides, que evoquen alhora les pintures corporals dels éssers espirituals contactats durant la cerca de l'*arutam* individual. No es tracta de signes completament arbitraris: Taylor (2003) exposa que remetent a un dels processos propis dels actes de simbolització, ja sigui iconografia o indexació, propi d'altres llenguatges escrits como l'anomenada escriptura jeroglífica.

Algunes de las aportacions s'han centrat en el treball sobre el cos des de la perspectiva de les incorporacions, expulsions, obertures corporals, fluids, sobre les *ruixades* i vòmits xamànics (Chaumeil 2005); altres s'han centrat en les relacions de l'home amb l'animal i les múltiples formes de canibalisme com a forma d'incorporació d'identitats d'iguals o d'enemics, como ho demostra el debat iniciat a finals dels anys vuitanta i encara actual (Descola 1988, 1992, 1996, 2005; Erikson 1984; Fausto 1999, 2007; Hugh-Jones 1996; Kohn 2007; Taylor 2003; Vilaça 1992; Viveiros de Castro 1992, 1996, 2004).

El cos és així un espai de representació de les identitats, i per tant aquestes representacions són intrínsecament efímeres; aquesta fugacitat també ha estat considerada com recurrent en las cosmovisions indígenes (Perrin 2005), ja que una altra característica d'aquestes societats és el seu dinamisme: les identitats es constitueixen *in progress* en el decurs de l'existència de les persones i les representacions que són vàlides per a una ocasió ja no ho són per a l'altra; i no han de romandre exposades al perill de situacions inconvenients especialment respecte de l'elenc d'alteritats humanes i no humanes, per la qual cosa han de ser destruïdes.

D'altra banda, si bé és cert que les societats amazòniques privilegien el cos als objectes (Chaumeil 2005) i actualment trobem pocs objectes figuratius en les terres baixes ameríndies, aquest no ha estat sempre el cas, i una mostra en són les peces precolombines que s'exhibeixen en els museus i de les que en trobem excel·lents exemples en el *Museo del Oro* de Bogotà, el *Museo de Arqueología* de Lima, el *Museo del Banco Central del Ecuador*, el *Museo de América* de Madrid o en la secció americanista del *Musée du Quai Branly* a París. Una anàlisi preliminar d'aquestes peces ens suggereix algunes línies a seguir. Ens suggereix que, a diferència del que passa en la majoria de mites analitzats en altres treballs (Ventura 2008 i 2010), la iconografia ofereix representacions antropozooformes o a primera vista híbrides d'humans i no humans. Un motiu repetitiu, en societats on les transformacions d'humans en no humans i a l'inrevés ja hem vist que és recurrent, és el de la màscara o la disfressa, o la capa, o un ornament sobre del cap, o bé altres atributs diversos que representen algun animal, tot connotant la transformació; és el cas d'algunes figuretes de pedra tallada que apa-

reixen en contextos funeraris a Real Alto, Valdivia (Equador 3.300-2.650 A.C.), que representen personatges la cara dels quals és coberta per una màscara de felí i altres amb toca i capa que representen la pell d'un jaguar (Marcos 2005:108).

Aquests elements complementaris a un cap o cos humà apareixen també de forma repetitiva alats, circumstància que ha conduit a la interpretació "xamanitzant" d'aquestes figures, com l'expressada per Reichel-Dolmatoff, qui les identifica amb els vols dels viatges xamànics. Aquesta interpretació ha estat objecte de crítiques per part d'altres autors, com Legast (2005), Karadimas (2005) o Chaumeil (2005). Anne Legast suggereix que en la majoria de figuretes de les cultures Sinu, Tairones i Muisques del nord colombià, no són molt freqüents les associacions antropozoomorfes i, quan apareixen, es tracta o bé clarament d'aus en ple vol o de característiques humanes que s'integren a la figura animal (Legast 2005:37). També suggereix que, les que són més clarament antropozoomorfes, poden atribuir-se a representacions de l'avantpassat mític que es troba en mites, tant en els recollits pels primers missioners com en els coneguts en l'actualitat per pobles indígenes que podrien ser descendents d'aquells artesans precolombins que els elaboraren, especialment figures com el ratpenat, volador però mamífer, present tant en les representacions dels antics Sinu como dels Tairones.

Aquestes figuretes, tant si són éssers mítics ancestrals com si no ho són, incorporen atributs no humans, trets que assenyalen, per la seva aparença, formes de comunicar, de traslladar-se, d'alimentar-se, ... condicions de possibilitat d'altres punts de vista, efectives per a representar identitats (cf. Viveiros de Castro 2004). En efecte: si, seguint a Descola, les societats amazòniques –juntament amb algunes del Nord de Nord-americà, Sibèria, algunes parts del Sudest asiàtic i Melanèsia– presenten un mode d'identificació animista que les distingiria, per exemple, de les societats andines o meso americanes, dominades pel mode d'identificació analogista (Descola 2005); i si el mode d'identificació animista es defineix per la generalització als no humans d'una interioritat de tipus humà amb una discontinuïtat de les fisicalitats corporals, i doncs de perspectives sobre el món i les formes d'habitar-lo, aleshores figurar una ontologia de tipus animista –segueix l'autor– "hauria de consistir en fer visible la interioritat dels diferents tipus d'existència i en demostrar que aquesta interioritat comuna rau en cossos amb aparences diverses, les quals han de poder ser identificades sense cap lloc a dubte per indicis d'espècie" (Descola 2006:173-174). Això permetria entendre per què entre les manifestacions figuratives d'aquestes regions apareixen tan sovint imatges compostes que uneixen "elements antropomorfs que evocuen la intencionalitat humana i atributs específics d'animals, esperits, fins i tot plantes, essent les més corrents, per ser les més coherents des del punt de vista cognitiu, les que

comporten indicis atribuïts a la humanitat – trets de la cara, per exemple – empeltats en formes globalment teriomorfes” (ibid:174). Per a Descola aquestes representacions figuren no humans dels que s’assenyala, mitjançant alguns predicats humans, que posseeixen, de la mateixa manera que els humans, una interioritat que els fa capaços d’una vida social i cultural.

Aquesta darrera proposició ens encamina novament una reflexió que ja havíem iniciat l’any 2005<sup>9</sup>: Per què la descendència de relacions interespecíes tal i com és evocada en els corpus mítics de les terres baixes sud-americanes no és híbrida, como sí que ho és la mescla a Occident o a d’altres tradicions culturals? La qüestió que es planteja és si, a diferència dels éssers híbrids d’altres latituds, aquests éssers amerindis no poden ser-ho, no només perquè l’animisme parteix d’una humanitat de base sobre la que es construeixen les diferents fisicalitats –com assenyalava Descola (2006) en explicar la figuració ameríndia–, sinó també perquè, derivat d’aquesta mateixa premissa, el que hauríem de qüestionar és la pròpia noció d’espècie, almenys per a aplicar-la a altres sistemes de classificació no occidentals: un cop dissolta aquesta, ja no hi ha relacions *contra natura* possibles, i la reflexió sobre *la naturalesa* dels seus fruits deixa de tenir sentit.

### *Per cloure*

Tornant a les propostes inicials, i tal i com ha assenyalat Jonathan Marks (2007), quan debatem entorn de la continuïtat entre homínids, no estem tractant d’humans sinó de taxonomies sobre humans i aquestes taxonomies no estan del costat de la natura sinó de la cultura: responen a classificacions socials (Ventura 2010). Probablement estiguem iniciant el mateix camí que el segle XIX inaugurà en classificar als éssers humans del planeta segons qualitats i atributs (anatòmics i morals) amb Buffon al capdavant, per primera vegada, des d’una perspectiva científica. Classificació que en el decurs del segle XX fou re-elaborada, en diferents etapes, fins que, ja passada la dècada del cinquanta, un cop dissolt l’interès per les àrees etnogràfiques i el projecte comparatiu per excel·lència liderat per la Universitat de Yale, el HRAF (Murdock 1981;

---

9 En un treball anterior concloïem, tot i que provisionalment, que en les mitologies ameríndies i especialment en les terres baixes d’Amèrica del Sud dominava la transmissió de la identitat no-humana en la descendència, quan aquesta era fruit d’unions interespecíes (cf. Ventura 2008 i 2010). D’aquí en deduíem una tendència, emergent en la mitologia i el xamanisme d’aquesta regió, que “limita la procreació d’éssers híbrids, que expel·leix cap a l’exterior el fruit de la diferència, malgrat que aquesta diferència sigui de matís i prou franquejable com per a permetre la seva intersecció”. Clarament, es tractava de traslladar a l’àmbit cosmològic, una reflexió sorgida de paràmetres estrictament sociològics. L’estat actual de la reflexió, menys centrada en l’anàlisi mític i més en el caràcter animista de l’ontologia analitzada, ens condueix a altres consideracions.

veure'n la crítica que li fa González Echevarría 1991), i passada la dècada del setanta, ja dissolta l'objectivitat de les definicions de grup ètnic (Barth 1969, Ventura 1994), fou desconstruïda i descolonitzada. Ara és el moment de descolonitzar les taxonomies antropocèntriques entorn a l'ésser humà. I fer-ho amb un dels seus atributs, que diferents disciplines han posat al cor del debat sobre la definició de la humanitat, com és el llenguatge, és un dels camins que es presenta més pròsper. El llenguatge articulat que estudien els lingüïstes, però també i de forma més extensiva, tot codi comunicatiu que permeti relacionar humans i no humans, que permeti entendre fins a quin punt els humans de diferents indrets del planeta es distancien o s'apropen d'aquells altres éssers que la tradició occidental anomena no humans, com a mitjà de transmissió de l'enunciat que cerquem: on comencen i on acaben els éssers humans.

### Bibliografia

- AADD (2011) *Llenguatge i comunicació*. Aloma 28, Barcelona: Blanquerna.
- BARTH, F. (1969) "Introducción" a *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: FCE, pp.9-49.
- BATLLORI, M. (1984) "Introducción" a *Ramon Llull. Antologia filosòfica*. A cura de Miquel Batllori, Barcelona: Ed. Laia, pp.17-67.
- BOHIGAS, P. (1979 [1965]) "Pròleg" a *Ramon Llull Llibre de les bèsties*. A cura de Pere Bohigas, Barcelona: Edicions 62. Antologia Catalana, pp.5-12.
- BONNER, A. i M. I. RIPOLL PERELLÓ (2002) *Diccionari de definicions lul·lianes. Dictionary of lullian definitions*, Palma de Mallorca: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears.
- CALL, J. & M. TOMASELLO (eds.) (2007) *The Gestural Communication of Apes and Monkeys*, Mahwah, New Jersey, and London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- CHAUMEIL, J.-P. (2005) «Un 'método de asimilación'. Sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas», in Chaumeil, J.-P., Camacho, P. y Bouchard, J.-F. (eds) *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la república / Instituto Francés de Estudios Andinos, pp.35-46.
- COLOMER, E. (1975) *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull-Nicolás de Cusa-Pico della Mirandola*, Barcelona: Herder.

- DESCOLA, Ph. (1988) « Estructura ou sentimento : a relação com o animal na Amazônia », *Mana* 4 (1), pp.23-45.
- DESCOLA, Ph. (1992) « Societies of nature and the nature of society », A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, London & New York: Routledge, pp.107-126.
- DESCOLA, Ph. (1996) « Constructing natures. Symbolic ecology and social practice », Ph. Descola and G. Pálsson (eds), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London & New York: Routledge, pp.82-102.
- DESCOLA, Ph. (2005) *Par delà nature et culture*, Paris : Galimard.
- DESCOLA, Ph. (2006) « La fabrique des images », *Anthropologie et Sociétés*, vol.30, (3), pp.167-182.
- DESCOLA, Ph. (2009) « Human natures », *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, 17 (2), pp.145-157.
- ERIKSON, Ph. (1984) « De l'appropriation à l'approvisionnement : Chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques et cultures* 9, pp.105-140.
- FAUSTO, C. (1999) "Of enemies and pets: Warfare and Shamanism in Amazonia", *American Ethnologist* 26, pp.933-956.
- FAUSTO, C. (2007) "Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia", *Current Anthropology* 48 (4), pp.497-530.
- FOUTS, R. S. and D. H. FOUTS (1993) "Chimpanzees' Use of Signs Language" in P. Cavalieri and P. Singer (eds.) *The Great Ape Project*. New York: St. Martin's Griffin, pp.28-41.
- GARDNER, R.A. and B.T. GARDNER (1969) "Teaching Sign Language to a Chimpanzee", *Science*, 165, pp.664-72
- GOODALL, J. (1985) *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behaviour*, Cambridge: the Belknap Press, cop.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1991) *Etnografía y comparación: investigación intercultural en antropología*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB.
- GUMPERZ, J. y A. BENNETT (1981[1980]) *Lenguaje y cultura*, Barcelona: Anagrama.
- HUGH-JONES, S. (1996) "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande », *Terrain* 26, pp.123-148
- KARADIMAS, D. (2005) "¿Cómo llegar a ser un astro? Orfebrería y escatología" in Chaumeil, J.-P., Camacho, P. y Bouchard, J.-F. (eds) *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la república / Instituto Francés de Estudios Andinos, pp.177-200.
- KOHN, E. O. (2007) "How dogs dream: Amazonian Natures and the politics of transspecies engagement", *American Ethnologist*, 34(1), pp.3-24.
- LEGAST, A. (2005) « ¿Retratos de chamanes o de ancestros míticos? », in Chaumeil, J.-P., Camacho, P. y Bouchard, J.-F. (eds) *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas*

- arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur, Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la república / Instituto Francés de Estudios Andinos, pp.35-46.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958) *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1979) *La voie des masques*, Paris: Plon.
- LISZKOWSKI, U., SCHÄFER, M., CARPENTER, M., & TOMASELLO, M. (2009). "Prelinguistic infants, but not chimpanzees, communicate about absent entities", *Psychological Science*, 20(5), pp.654-660.
- LLINARÈS, A. (1985) "Introducció" a Ramon Llull *Llibre de les bèsties. Estudis introductoris de Jordi Rubió i Armand Llinarès*, Barcelona: Edicions 62. El Garbell, pp.19-31.
- LLULL, R. (1980 [1286-1294?]) *Llibre de meravelles*, Barcelona: Edicions 62 / "La Caixa".
- LLULL, R. (1979 (1965) [1286-1294?]) *Llibre de les bèsties*. A cura de Pere Bohigas, Barcelona: Edicions 62. Antologia Catalana.
- LLULL, R. (1982 [1294]) ) "El *Llibre de l'affatus* de Ramon Llull", *Revista Affar* (Departament de Llengua i Literatura Catalanes de la Universitat de les Illes Balears) 2, pp.13-31. (Edició a cura de Josep M<sup>a</sup> Vidal i Roca).
- MAGAÑA, E. (1982) "Hombres salvajes y razas monstruosas de los Indios Kaliña de Surinam", *Journal of Latin American Lore* 8 (1), pp. 63-114.
- MARCOS PINO, J. G. (2005) "Chamanismo y sacrificio en Real Alto: antecedentes del ritual andino en el formativo temprano del antiguo Ecuador" in J.-P. Chaumeil, R., Camacho, P. y Bouchard, J.-F. (eds) *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la república / Instituto Francés de Estudios Andinos, pp.105-122.
- MARKS, J. (2007) "Anthropological taxonomy as subject and object. The consequences of descent from Darwin and Durkheim", *Anthropology Today* 23/4, pp.7-12.
- MARTÍNEZ MAURI, M. I VENTURA i OLLER, M. (2009) "Ambivalencias esenciales, cuerpos polivalentes y humanidades plurales en la América indígena", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 25, pp. 125-140.
- MOLAS, J. (1980) "Pròleg", in Llull, R. *Llibre de meravelles*, Barcelona: Edicions 62/ "La Caixa", pp.9-15.
- MULUGHETA, L. (2011) *Amazonian Personhood and the Globalization. A comparative study of the Amazonian personhood and shamanism process among the indigenous peoples of Peru*, Treball de recerca del Màster Oficial d'Investigació Etnogràfica, Teoria Antropològica i Relacions Interculturals 2009-2011, Universitat Autònoma de Barcelona, dirigida per Ventura i Oller, M.
- MURDOCK, G. P. (1981) *Atlas of World Cultures*, Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press.



- PADGEN, A. (1998 [1983]) *La caída del hombre natural. El Indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid: Alianza Editorial.
- PALMA, M. (1991) *Les letuamas, gens de l'eau. Mythes et légendes de l'Amazonie*, Paris: Côté-femmes.
- PERRIN, M. (2005) « ¿Unos objetos chamánicos sacrificados? », in J.-P. Chaumeil, R., Camacho, P. y Bouchard, J.-F. (eds) *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la república / Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 201-224.
- ROSENGREN, D. (2006) "Transdimensional relations: on human-spirit interaction in the Amazon", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 12, pp.803-816.
- RUBIÓ, J. (1985) "Pròleg" a Ramon Llull *Llibre de les bèsties. Estudis introductoris de Jordi Rubió i Armand Llinarès*, Barcelona: Edicions 62, pp.11-17.
- SAX, B. (2007 [2001]) "Animals as Tradition", in Kalof, L. & Fitzgerald, A. (eds) *The animals reader. The essential classic and contemporary writings*, Oxford, New York: Berg, pp.270-277.
- SEEGER, A. *et al.* (1979) «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras», *Antropologia. Boletim do Museu Nacional* 32, pp.2-19.
- SEVERI, C. (2007) *Le principe de la chimière. Une anthropologie de la mémoire*, Paris: Éditions Rue de l'Ulm/Musée du quai Branly.
- SURRALLÉS, A. (2003) *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris: CNRS Éditions/ Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- SURRALLÉS, A. (2008) « Intèriorité, cœur et âme en Amérique indienne », in Aubry, G. et Ildefonse, F. (dir.) *Études sur le moi et l'intèriorité*. Paris: Vrin, pp.303-321.
- SURRALLÉS, A. (2010) "La retorica de traducir 'cuerpo'", in Gutierrez-Estevez, M. y Pitarch, P. (eds.) *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid: Iberoamerica/Vervuert, pp.57-86.
- TAYLOR, A.C. (2003) "Les masques de la mémoire. Éssai sur la fonction des peintures corporelles jivaro", *L'Homme* 165, pp.223-248.
- TOMASELLO, M. (2008) *Origins of Human Communication*, Cambridge (USA), London (UK): A Bradford Book, The MIT Pres.
- TURNER, T. (1995) "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo", *Cultural Anthropology* 10 (2), pp.143-170.
- VENTURA I OLLER, M. (1994) "Etnicitat i racisme", *Revista d'Etnologia de Catalunya* 5, pp.116-133.
- VENTURA I OLLER, M. (1999) "Ser Tsachila en el Ecuador Contemporáneo. Un análisis desde la antropología", *Ecuador Debate* 48, pp.95-118.



- VENTURA I OLLER, M. (2008) “Relaciones interespecies en las tierras bajas de América del Sur”, in Stolcke, V. y Coello, A. (eds) *Identidades ambivalentes en América latina (siglos XVI-XXI)*, Barcelona: Editorial Bellaterra, pp.113-129.
- VENTURA I OLLER, M. (2009) *Identité, cosmologie et chamanisme des Tsachila de l'Équateur. À la croisée des chemins*, Paris: L'Harmattan.
- VENTURA I OLLER, M. (2010) “La transmisión de las identidades en la sociología y la cosmología Tsachila”, in Ventura Oller, M. (ed) *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB, pp.141-150.
- VIDAL I ROCA, J. M<sup>a</sup> (1981) “A propòsit de l'affar”, Revista *Affar* (Departament de Llengua i Literatura Catalanes de la Universitat de les Illes Balears) 1, pp.13-20.
- VIDAL I ROCA, J. M<sup>a</sup> (1982) “‘El Llibre de l'affatus’ de Ramón Llull”, Revista *Affar* (Departament de Llengua i Literatura Catalanes de la Universitat de les Illes Balears) 2, pp.13-31.
- VILAÇA, A. (1992) *Comendo como gente: Formas do canibalismo wari'*, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992) *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago: University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996) «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana* 2 (2), pp.115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004) “Perspectivismo y naturalismo en la América indígena”, in Surrallés, A. y García Hierro, P. (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague: IWGIA, pp.37-80.