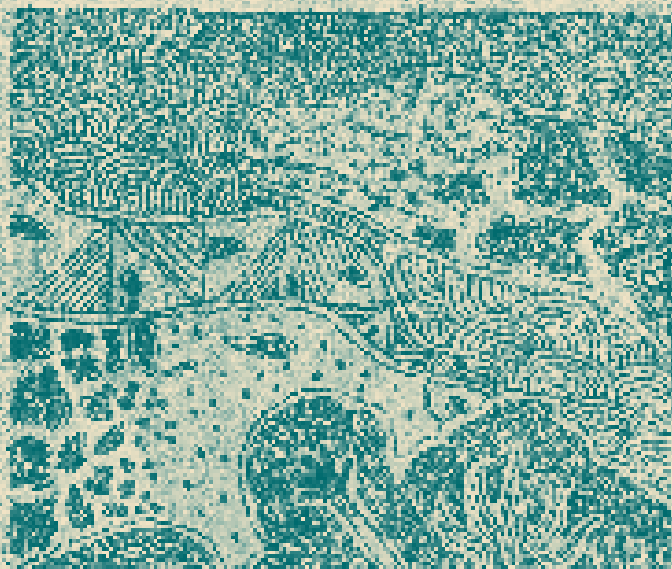


MULTINATURALISMO Y ESTÉTICAS DE ALTERIDAD

Artículo de reflexión

SECCIÓN CENTRAL



Mario Madroñero Morillo

Universidad de Nariño / huacaki@yahoo.com

Licenciado en Filosofía y Letras. Magíster en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño. Estudiante del Doctorado en Antropologías Contemporáneas de la Universidad del Cauca, Tercera Cohorte. Docente del Programa de Antropología de la Universidad del Cauca (modalidad: beca de trabajo). Docente de la Maestría en Pedagogía de la Universidad Mariana. El presente texto hace parte de las reflexiones y construcción del proyecto de doctorado: *Estéticas de la donación. Arte y donación de sentido en las estéticas amerindias. Región sur Occidente.*

RESUMEN

La propuesta de una estética de alteridad problematiza la concepción de representación y su historia. Los conceptos de mimesis, formación y figuración serán aquí removidos del lugar habitual que ocupan en la teoría estética y la práctica artística, buscando una etno-grafía y estética de alteridad que permita una aproximación y ahondamiento de una relación vital con la alteridad de la tierra. Tal relación se aborda desde las márgenes que permiten los conceptos de la antropología pos-estructural propuestos por Eduardo Viveiros de Castro, *multinaturalismo* y *perspectivismo*, referidos a experiencias chamánicas y del pensar amerindio, como trazo y rasgo de modos de ser diferentes, de “procesos de alteración diferencial”, que tendrán en algunas acciones artísticas su exposición y donación de sentido.

PALABRAS CLAVES

Antropología, estética, chamanismo, multinaturalismo, perspectivismo, ética, ecología, política

MULTINATURALISM AND THE AESTHETICS OF ALTERITY

The proposal of an aesthetic of alterity hopes to make problematic the concept of representation and its history. The concepts of mimesis, training and figuration will be removed here from the usual place they occupy in aesthetic theory and artistic practice, in the search of an ethno-graphy and aesthetics of alterity that allow an in depth approximation to the vital relationship with the otherness of earth. This relationship is approached from the margins allowed by the concepts of post-structural anthropology proposed by Eduardo Viveiros de Castro, *multinaturalism* and *perspectivism*, which are referred to shamanic experiences and the Amerindian worldview, as traces and traits of different modes of being, of “processes of differential alteration”, which will receive their exposition and meaning in certain artistic endeavors.

KEYWORDS

Anthropology, aesthetics, shamanism, multinaturalism, perspectivism, ethics, ecology, politics

MULTINATURALISME ET ESTHÉTIQUES DE L'ALTÉRITÉ

L'idée d'une esthétique de l'altérité problématise la conception de la représentation et de son histoire. Les concepts de mimesis, de formation et de figuration seront déplacés du lieu habituel qu'ils occupent dans la théorie esthétique et la pratique artistique, pour chercher une ethno-graphie et une esthétique de l'altérité qui permette une approche comme un approfondissement de la relation vitale avec l'altérité de la terre. Une telle relation est abordée à partir des concepts de l'anthropologie post-structurelle proposés par Eduardo Viveiros de Castro dans *Multinaturalisme* et *perspectivisme*, faisant référence aux expériences chamániques et à la pensée amérindienne, en tant que traces de différentes façons d'être, de « processus d'altération différentiels », qui trouveront dans certaines actions artistiques leur exposition et l'expression de leur sens.

MOTS CLÉS

Anthropologie, esthétique, chamanisme, multinaturalisme, perspectivisme éthique, écologie, politique.

MULTINATURISMO E ESTÉTICAS DE ALTERIDADE

RESUMO

A proposta de uma estética de alteridade problematiza a concepção de representação e sua história. Os conceitos de mimeses, formação e figuração serão aqui removidos do lugar habitual que ocupam na teoria estética e a prática artística, buscando uma etnografia e estética de alteridade que permita uma aproximação e afundamento de uma relação vital com a alteridade da terra. Tal relacionamento se aborda desde as margens que permitem os conceitos da antropologia pós-estrutural propostos por Eduardo Viveiros de Castro, multinaturalismo e perspectivismo, referidos a experiências xamanistas e do pensar ameríndio, como traço e rasgo de modos de ser diferentes, de "processos de alteração diferencial", que terão em algumas ações artísticas sua exposição e doação de sentido.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia, estética, xamanismo, multinaturismo, perspectivismo, ética, ecologia, política

IMASAMI NUKANCHIPA ALPA RUNAKUNAMANDA IUIAI IUKANKUNAI SUMA TRRUKAIMANDA

PISIIYACHISKA

Sumamanda Iuiaskata nii sugkunasina kai piñachirrimi sug iuiaikunaua kauachirrispa kikinkunapa ñugpamanda kaugsaita. Asipaiai, iachaikui, kauachirri iuiaikuna iukankunami kaimanda anchuchiska kangakuna suma iuiaikunapi kaskakuna, maskaspa kauangapa sug kunasina kaska sakichu tuparingapa ñugpangapa rrimanakuspa alpaua. Kai ainichii rurrarrimi ñugpa rrunakunapa rrigsii iuiaskamandaua, Eduardo Viveiros de Castropa iuiaiua, imasami nukanchipa alpa runakunamanda iuiai iukankuna imasami alpapi sugrrigcha iuiai tiankuna, parrlaska nukanchipa iachakunapa kaugsaita nukanchipa purrakunapa iuiaikuna, sugrrigcha kaugsaikunata iukankuna maikan rurraskakunapi kauachinga iukachingapa, uachusina kikin sugrrigcha kagsina sugrrigcha rrigsii trruka, Iukangapakankuna ima rrrurraikunata iukachi rrigsichingapa.

RIMAYKUNA NIY

Rrunakunapa rrigsii, suma, iachakunamanda rrimai, imasami nukanchipa alpa runakunamanda iuiai iukankuna, imasami alpapi sugrrigcha iuiai tiankuna, imasamika, kaugsakunamanda iachaikuna, política

Recibido el 05/07/2011
Aceptado el 13/10/2012

► *Árbol de los mundos*. Óleo sobre madera.
Dimensión: 1.20 cm x 90 cm. Autor: Javier Lasso Mejía



1. La inconstancia del pensamiento salvaje

Lo salvaje tiene una manifestación que trae a la memoria el recuerdo de formas de comunidad antiguas, de lo que se suele evocar bajo la figura de lo ancestral y lo aborigen. Lo salvaje conlleva una anamnesis de modos de ser an-árquicos¹, sin un mundo único como referente para las relaciones comunitarias y que permite comprender una relación con la naturaleza de magnitudes cosmogónicas, que hace posible pensar en el mito como forma de exposición de un pensar salvaje y que se caracterizaría por su diacronía, dialogismo y equivocidad, elementos presentes en lo que Eduardo Viveiros de Castro propone en relación al modo de ser amerindio, como una “inconstancia del alma salvaje” a partir de la forma en que en la Conquista y Colonia se identificaba y tipificaba a los pueblos de la América expuesta. Desde lo que expone tal carácter, dice Viveiros:

1 Lo an-árquico conlleva una comprensión del tiempo, de las relaciones de alteridad, referida a la apertura de la suspensión histórica, que expone el concepto de época y que se relaciona con la forma de comprensión del mito y la historia, que en el presente texto se relaciona con el tiempo de la experiencia extática evocado por una acción chamánica y que se relaciona además con el tiempo de la acción artística.

“Entre los paganos del Viejo Mundo, el misionero sabía las resistencias que tenía que vencer: ídolos y sacerdotes, liturgias y teologías –religiones dignas de ese nombre, igual aunque extrañamente exclusivas como la suya propia. En el Brasil, en cambio, la palabra de Dios era acogida alegremente por un oído e ignorada con displicencia por el otro². El enemigo aquí no era un dogma diferente, mas sí una indiferencia al dogma, su

2 Tal como en los dichos y refranes se suele decir del necio, que es aquel a quien lo dicho, “le entra por un oído y le sale por el otro”, en referencia sobre todo a concejos y pautas particulares de comportamiento. El necio también se relaciona, en este contexto, con el concepto andino-amerindio de lo *upa*, que señala la sordera, el ser tonto, pero que, relacionado con lo *Illa*, constituye el sentido de quien escucha lo otro, el misterio, es decir lo *upalla*. El carácter de este escuchar en el pensamiento andino-amerindio se evidencia en la figura del *entundado* o *enduendado*; estar enduendado es estar en una relación otra con la totalidad. Sobre este aspecto particular José María Arguedas escribe en *Diamantes y pedernales* un relato en el que lo *upa*, se expone en tanto escucha-creadora de sentidos inaugurales, expuestos luego en las canciones donadas por el agua de las cascadas y tocadas en la fiesta del Sol. En relación a las citas de Viveiros de Castro, para la composición del presente texto se toman de los ensayos “La inconstancia del alma salvaje”, “La inmanencia del enemigo”, “Imágenes de naturaleza y sociedad” del libro de Viveiros de Castro *La inconstancia del alma salvaje y otros ensayos de antropología*. La traducción parcial es mía.

rechazo premeditado. Inconstancia, indiferencia, olvido: 'la gente de estas tierras es más bruta, más ingrata, más inconstante, más aveza y más difícil para enseñar de cuanta hay en el mundo' describe y desdice el desencantado Vieira. Es por eso que Santo Tomas fue designado por Cristo como patrono del Brasil; justo castigo para el apóstol de la duda, el de llevar a la creencia a quienes son incapaces de creer —o capaces de creer en todo, que es lo mismo: "otros pueblos son incrédulos hasta creer; los Brasileños, después de creer, son incrédulos" (Viveiros de Castro, 2006: 185).

El desencanto colonial bien puede reflejar el carácter paradójico de la re-presentación que de sí hace el indígena del Brasil y que bien podría extenderse al resto del Nuevo Mundo, pues es una singularidad de las comunidades amerindias el no identificarse con un sólo principio o fundamento. Esto problematiza la formación de una ontología amerindia y permite comprender que se trata de "la necesidad de una consideración más atenta de las dimensiones intensivas de las ontologías amazónicas, esto es de los procesos de alteración diferencial, más que de las figuras de la alteridad diferenciada" — debido a que, como señala Viveiros: "se trata de esbozar una teoría amazónica de lo virtual" — que "conlleva entre otras cosas, una rediscusión en regla de la cuestión de lo continuo y lo discreto en el pensamiento indígena, temas que todos recordaran, son directrices de la contribución lévi-straussiana a la etnología amerindia" (Ibíd., 19). El sentido de esta contribución provoca la remoción de la dimensión estética de la re-presentación, que impulsa una *estética inconstante*, no figurativa ni formal, que expone una dimensión en que el sentido no hace parte de la articulación de lo imaginario, lo simbólico y lo estético, sino que correspondería a la experiencia de una desarticulación del sentido, de los sentidos, que puede observarse en el chamanismo, en tanto comprensión de lo real, como *multinaturalismo*, *perspectivismo* (Viveiros, 2002: 176-196) y *cosmoreferencialidad* (Tarapues, 2011)³,

3 Efrén Tarapués es taita de la comunidad indígena de los Pastos y es quien en la actualidad ha resaltado la importancia del pensamiento propio y la educación propia, para comprender el lugar del indígena en la contemporaneidad; ha hecho grandes contribuciones al diálogo intercultural y es desde esta perspectiva que propone la concepción de la cosmo-referencialidad, en tanto comprensión del lugar y apertura del territorio de Pasto. El desarrollo de este concepto se encuentra en el trabajo: *La danza del espacio, el tiempo y el poder en el sur de los Andes Colombianos*, tesis de grado de la Maestría en Historia de la Universidad el Valle (2005). Inédita, del Profesor Dumer Mamián y recientemente en el trabajo inédito de Vicki López y Diana Carolina España, *Memoria, nacimiento y camino: Una aproximación a la palabra mayor del resguardo indígena de Panán* (2011).

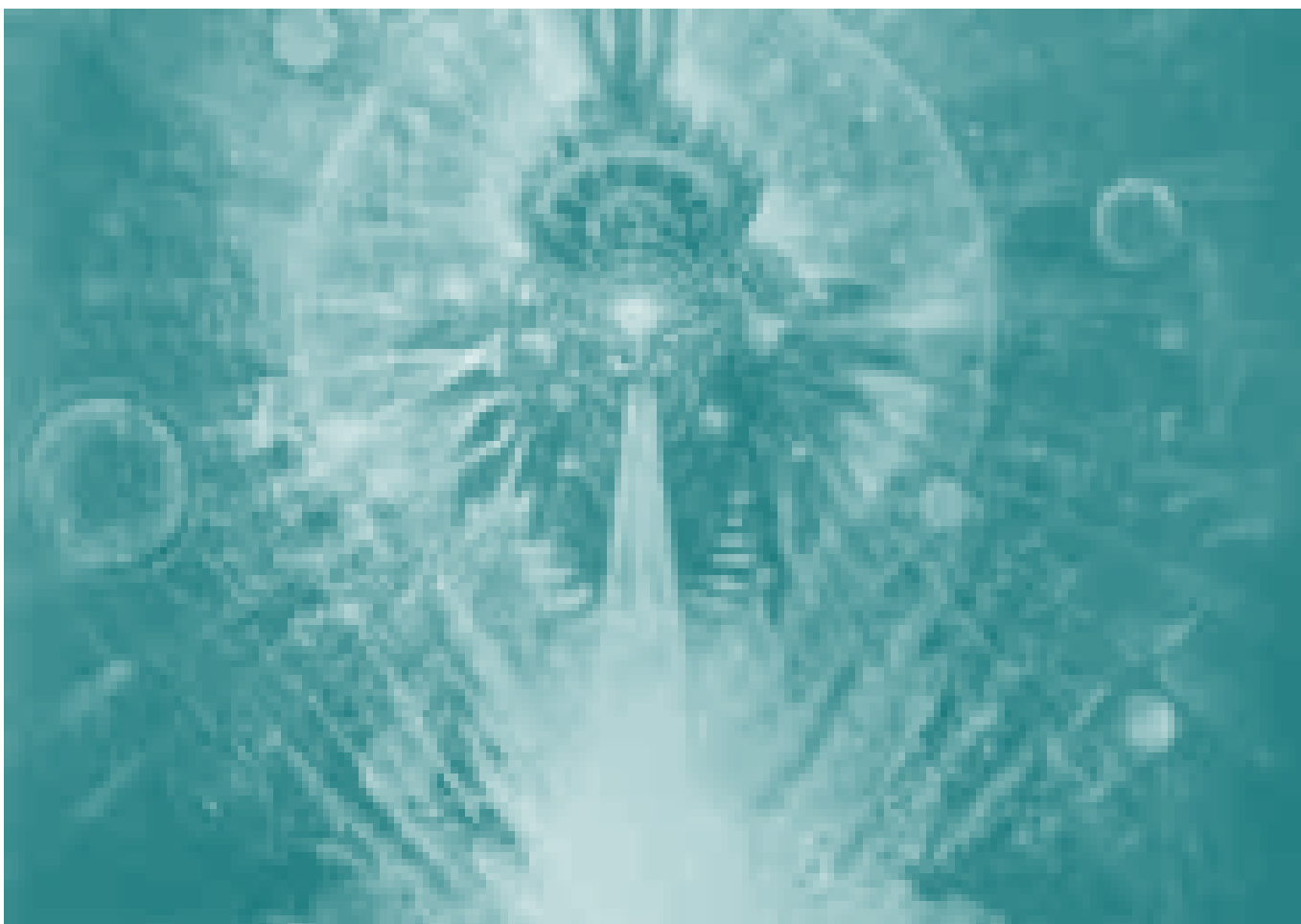
que soporta la comprensión de que "(...) el multiculturalismo occidental" — se refleja en — "el relativismo como política pública," — mientras — "el chamanismo perspectivista amerindio es el multinaturalismo como política cósmica". (Viveiros, 2006: 358).

Dimensión en la que el hacer-chamánico expone el sentido incondicional de la relación de alteridad; por ejemplo en la praxis de la curación de otro, y que en palabras de Luis Flores, taita yagecero de Mocoa en el Putumayo, comportaría la asunción del presente como el acontecer de "vivir el instante" de tal relación, es decir, tener la experiencia de la inconstancia de la realidad a partir de la apertura de la dimensión simbólica del sentido del encuentro con otro, al asumir el símbolo. En el relato visionario de las comunidades yageceras que tienen correspondencia y alter locución con plantas maestras, ese símbolo se denomina "pinta" e implica el *ver-oír-hablar-hacer-sentir-pensar* entre una concordancia re-presentativa de alteridad que abre la totalidad; pues se trata de un trato y tacto estético con la alteridad de la tierra, que sobrelleva en su praxis la relación incondicional con lo otro que se da como naturaleza, que sería donación de alteridad, lugar de la exposición incondicional de una totalidad abierta. De ahí que la comprensión de la naturaleza que esboza el mito no sea teleológica, pues no pretende comprender la naturaleza en términos de causa-efecto, sino desde una relación de partición que permitiría ser-parte-de-la-creación, revelando una vivencia hetero-genética de lo originario, que desde la confluencia de la multiplicidad de principios de creación, permite pensar en el multinaturalismo de la relación con lo otro de la tierra, el cosmos, la vida.

En esta dimensión de las relaciones heterogenéticas de alteridad, se presenta el esbozo y aproximación a lo que conllevaría una praxis perspectivista del multinaturalismo, a través de relatos visionarios sobre la Gente Jaguar, referidos a experiencias con el yagé (*banisteriopsis caapi*), expuestas en el texto de Jean Langdon: "¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los Siona sobre chamanes muertos" (1996) y los conceptos de perspectivismo y multinaturalismo de Viveiros de Castro y los márgenes éticos, ecológicos y políticos que promueven.

Gente Jaguar

Las experiencias con yagé permiten experimentar una remoción ontológica de los fundamentos del ser; tal



▲ *Sol Jaguar Femenino*. Óleo sobre lienzo. Dimensión: 1.40 cm x 1.05 m. Autor: Javier Lasso Mejía

puesta en movimiento provoca un cambio de naturaleza, que se puede relacionar con la muerte de sí, e inaugura una vivencia que motiva la comprensión de la existencia, desde una perspectiva fenomenológica de la experiencia extática⁴, que tendrá en lo visionario su forma de representación más próxima y que evidenciará además un pensar diferente que expone una relación ética con el yagé, con su espíritu, en términos de una experiencia enteógena que activa lo que Viveiros de Castro propone como un “proceso de alteración diferencial” que tendrá unas formas particulares de exposición en la pintura, en la escritura, en tanto poéticas enteógenas de alteridad, presentes en lo que la etnoliteratura delimita como “narrativas chamánicas”. En la presente reflexión esta etnografía se relaciona con el texto de Jean Langdon sobre la muerte de los chamanes Siona, donde se plantea una serie de análisis dedicados a pensar si la muerte, como interrupción de los fenómenos, de la vida en tanto acontecer, se puede concebir en relación a la muerte de un chamán.

4 Para la comprensión de esta fenomenología singular, se propone la propuesta de Henry Corbin, referida a la comprensión hermenéutica de los relatos visionarios en la experiencia de creación presente en las prácticas de ascetismo del islam iraní.

Langdon propone, a partir de una relación de alteridad enteógena y natural, que es posible realizar una etnografía de la muerte: “El análisis de estas narraciones demuestra que los chamanes en realidad no mueren, pero sí sufren una metamorfosis y se convierten en otras entidades que siguen influenciando la vida de los siona” (Langdon, 1996:62). Expresando que la comprensión de esta influencia continua conlleva la comprensión de “categorías de entidades” que se esbozan, desde lo que podría corresponder a una experiencia de contacto de alteridad”. Según Langdon: “No es fácil traducir las designaciones de los seres de este universo a categorías mutuamente excluyentes, tales como sobrenatural, versus natural o humano versus animal” — debido a que — “Esto se debe a la doble naturaleza de la realidad y a la posibilidad de transformación de una entidad en otra”(Ibíd., 63).

La particularidad de estas menciones radica en la suspensión del pensamiento categórico que permite pensar la presencia de otro como “entidad”, y que conlleva, a partir de los procesos expuestos por Viveiros de Castro en relación a las experiencias chamánicas, a reflexionar sobre las consecuencias de un pensamiento



acategórico⁵, expuesto en las 'ontologías intensivas' del pensamiento amerindio, que permite asumir la noción de metamorfosis, como el tropo extático de lo que se concebiría como un proceso de encarnación de alteridad. Esta acción que permitiría comprender la propuesta del multinaturalismo como la praxis de una estética de las relaciones de alteridad, las cuales, referidas al concepto *bâin* (gente) de los Siona, destacan tal experiencia:

Bâin: *bâin* es traducido como "gente", pero no necesariamente seres humanos. Los siona se identifican ellos mismos y a otros grupos indígenas como *bâin*. Sin embargo, hay también otras "gentes" en otros reinos del universo, que no son visibles para una persona común. El Sol tiene su gente, los "insigĩ *bâin*, así como la Luna y el Trueno. En la Luna, viven los *wa kara bâin*, la gente bonita del flamenco dorado. Uno de los pueblos más importante son los *yagé bâin* o *hwinha bâin*, los aliados espirituales de los chamanes, y el *bâin* del jaguar a los que el chamán visita cuando toma *yagé*. En todos estos casos, *bâin* es una identificación positiva, que indica un "grupo étnico" y una relación positiva como aliados o personas que son admiradas" (Langdon, 1996: 63).

La referencia anterior expone la concepción del pensamiento amerindio, de la 'inconstancia del alma salvaje' correspondiente a la comprensión del tropo extático del pensamiento que se precipita al contacto de alteridad provocado por una remoción ontológica, que conlleva la inauguración de relaciones de alteridad y vivencias multinaturales, que se extienden en las imágenes, símbolos, ídolos e iconos que tiene lugar en el intervalo temporal de una representación de las relaciones con una naturaleza de alteridad "universal" que evoca la manifestación del otro en el presente a lo largo de las narraciones. Todo esto permite pensar en una etnografía de alteridad como forma de aproximación a una alteridad estética de las relaciones que conlleva, por ejemplo, la asunción de la analítica de Viveiros de Castro referida a la muerte del otro dirigida a la relación de alteridad que se instaura a partir del poder de quien mata, el cazador, y de quien muere, el cazado, entre los araweté:

"Se puede observar una clara progresión en las relaciones entre la víctima y su ejecutor. Estas van de la alteridad mortífera a la alteridad fusional:

5 Propuesto por Michel Foucault en: "Theatrum Philosophicum", texto introductorio a *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze.

alguien que era un enemigo puro, un *awin*, se transforma primero en un *tiwa*, alguien con quien establecer una afinidad potencial; luego de este reconocimiento se transforma en una amigo ritual, una especie de doble social y afectivo del Yo que representa en realidad una no afinidad, pues se trata de alguien con quien se compartiría esposas, en lugar de hermanas. Finalmente, con la muerte del ejecutor, la víctima se consubstancializa en la persona de éste: se fija para siempre "con" {-*rehewe*} o "en" {-*re*} el ejecutor, tornándose en un apéndice suyo, que se distingue del común de los mortales en el mundo celeste" (Viveiros de Castro, 2006: 273-274).

Según Viveiros, entre los araweté, la relación de alteridad de esta vida diferente se expone en la celebración de la muerte del enemigo, de ahí que:

"Durante la danza que cierra la restricción al *moropi'na* y celebra la muerte del enemigo, el espíritu de este ocupa inmediatamente un lugar al lado de su ejecutor, quien es el cantor de la ceremonia. El enemigo es su "profesor de canto" (*maraka memo' o-ha*), soprándole, susurrándole al oído las palabras de la canción que debe profetizar, las cuales son retomadas y recordadas, por la comunidad masculina de la aldea reunida a su regreso. De esta manera, si el enemigo "venía adelante"⁶ del ejecutor durante la restricción, lo que tornaba las relaciones sexuales peligrosas, en la danza guerrera pasa a ocupar una posición posterior. Si antes, se daba una especie de competencia de los cuerpos, por los cuerpos entre el enemigo y su ejecutor (presente en el riesgo de la mezcla de semen), en la danza se da una colaboración entre los dos, que se manifiesta en una comunión de palabras.

Los enemigos suelen recibir por lo general dos epítetos muy sugestivos: *ka un nahi*, "molho de *cauim*" (una cerveza de mijo servida durante la danza conmemorativa), e *maraka nin*, "música

6 El otro muerto es quien adquiere la posibilidad de regresar, *re-venir*, antes de su ejecutor, en lo cotidiano, se propone por eso que es quien "viene adelante", es decir tal como se conceptúa el tiempo de los ancestros en América, donde los ancestros son quienes van delante de los que estamos en el presente. No se habla entonces de una historia en tanto lugar del pasado, sino de un *tiempo de los de adelante*, que se relacionaría más con el por venir, que con el futuro. De ahí que haya un re-venir de lo ancestral a la presencia en los ritos, en tanto prácticas extáticas de donación de sentido.

futura". El primero es una clara alusión caníbal. Si los araweté no comen a sus enemigos, pues la antropofagia es propia de los dioses, los utilizan al menos para dar gusto a la bebida, infundirle 'espíritu'. El segundo indica la función principal de los enemigos: traer nuevos cantos. Vistos por su lado bueno – el estar muertos, los enemigos son aquellos que traen nuevas palabras al grupo, o al menos son quienes vienen a dar un *plus* de sentido a las palabras de la tribu." (Viveiros, 2006: 275).

De esta manera se expone una dimensión en que se puede comprender la relación entre la hospitalidad y la invisibilidad y la forma de su exposición: la de una *lucha* simbólica que manifiesta a la vez una estética de alteridad referida a la inconstancia de la presencia, cuya manifestación se dará en una equivocidad de la relación con el otro, sea vivo o muerto y del reconocimiento, que conlleva no solo la identificación del otro, sino la apertura de la identificación a partir de la relación de consubstancialidad con el otro, en esta perspectiva el enemigo, y que revela una concepción de comunidad dexistencial, no ontológica y atravesada por el derecho incondicional de presencia, que se refleja en una política de la hospitalidad, de la donación, que conlleva la comprensión de una relación justa con lo desconocido de un don y que expone la praxis del perspectivismo de las relaciones de comunidad en el universo multinatural, como forma de exposición del pensamiento y asunción de esas relaciones, que precipita la pasión de una transformación ética que corresponderá a la acción política de alteridad, presente en el pre-potencial de fluidez, plasticidad, transformación de sí y el entorno, que afecta a la dimensión performativa del pensamiento salvaje.

Multinaturalismo y nomadismo cultural

La comprensión del universo multinatural del pensamiento salvaje y su inconstancia abre la concepción sobre la comunidad y su ontología cerrada sobre sí, afincada en la soberanía de lo humano como estructura cegada a toda diferencia y alteridad, expuesta por ejemplo en lo que Elias Canetti concibe como "cristal de masa", en tanto formación cultural (*Weltanschauung*) de la comunidad moderna y contemporánea que se aborda desde la filosofía de la diferencia a partir de los presupuestos de la manifestación de alteridad de una singularidad y de una comunidad, desde donde se propone una serie de posibilidades sobre la asunción de la alteridad y sus consecuencias entre las que se destaca

la de impulsar lo que la historia de la filosofía a delimitado como posestructuralismo y que tiene respuesta por parte del pensamiento, la filosofía y la antropología latinoamericana, creando muchas veces un meta-relato en los estudios poscoloniales y decoloniales, una alteración en la formación del posestructuralismo mismo y que tiene una de las formas de concepción de las ciencias humanas y naturales más vitales, en la expuesta por Eduardo Viveiros de Castro, quien expone en *Metafísicas caníbales* (2010), un pensamiento amerindio, caracterizado por la *posición perspectiva* y la *acción multinatural*, dirigida sobre todo a deconstruir la antropología, que motiva:

"una antropología indígena formulada en términos de flujos orgánicos y de codificaciones materiales, de multiplicidades sensibles y devenires-animales, antes que expresada en los términos espectrales de nuestra propia antropología, tan abrumada en comparación por la monotonía jurídico-teológica" – y que conlleva además: "entrevener algunas de las implicaciones teóricas de ese estatuto no marcado o genérico de la dimensión virtual (el "alma") de los existentes, premisa capital de una poderosa estructura intelectual indígena, capaz *inter alia*, de contra-describir su propia imagen dibujada por la antropología occidental, y por esa vía 'devolvernos de nosotros mismos una imagen en la que no nos reconocemos'" —Pues lo que se da en la remoción ontológica del ser, de la presencia en un proceso de alteración diferencial, conlleva una— "doble torsión, materialista y especulativa, aplicada a la representación usual, psicologista y positivista, del animismo" (Viveiros de Castro, 2010: 32-33).

Dimensión que permite pensar las acciones evocadas en la praxis de la estética de alteridad amerindia como formas y figuras de la representación multinatural del contacto con la alteridad del cosmos, que constata el hecho de que:

"La etnografía de la América indígena está poblada de referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actuantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos – los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo,

► *Hombre Canasto verde azul cuyo rostro es el ave devastador.*

Autor: Juan Carlos España



de “almas” semejantes. Esa semejanza incluye un mismo modo, por así decirlo performativo, de apercepción: los animales y demás no-humanos dotados de alma “se ven como personas”, y por consiguiente “son personas”; es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales y existentes bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, o sea de lo colectivo.” (Viveiros de Castro, 2010: 35).

De este modo la estética amerindia, expone la materialización de la remoción ontológica de la presencia (singular, comunitaria), inaugurando una relación de alteridad multinatural con la materia del cosmos; de ahí su carácter cosmopolítico y an-árquico, que desajusta los tiempos de la aparición y la presencia de lo humano, al provocar una remoción del ser en la representación antropológica, impulsada por la praxis de una antropología caracterizada por: “ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento” (Viveiros de Castro, 2010: 14), que hace posible una apertura del horizonte humanista, que en la re-presentación de alteridad, provoca una

comunicación en la que la pluralidad de las relaciones hace evidente la interpretación, la creación del otro a partir de una relación de desconocimiento recíproco; que permite pensar en unas ciencias multinaturales dirigidas a construir relaciones de alteridad cosmopolíticas; evidentes en obras, en acciones artísticas, políticas, en tanto meta-modelizaciones⁷ de las relaciones cotidianas. El perspectivismo, el multinaturalismo, serían los márgenes de una analítica diferencial de la relación con lo impersonal, con lo que se presupone irrepresentable del otro, que en la dimensión de la comunicación de alteridad se expone en carne viva y que en relación a la dimensión estética de la pluralidad de las artes amerindias, provoca la emergencia de una antropología de la encarnación artística, que haría pensar en la aparición de lo humano otra vez, cada vez, como única y de las relaciones de comunidad como formas de exposición de un nomadismo cultural continuo, como forma práctica de la política cósmica.

⁷ Para esta proposición ver: “El nuevo paradigma estético” de Félix Guattari, en *La ciudad subjetiva y pos-mediática. La polis reinventada*. (Selección de textos). Fundación Comunidad. Cali, Colombia. 2008. Páginas 71-91.

Perspectivismo y cosmonaturalismo⁸

La presencia de América en el horizonte de Europa traza una fisura en su historia, en su paisaje y concepción de las relaciones con el cosmos. Este, observado como el *templum* del sentido del ser, permite concebir la naturaleza desde la "razón mítica", que por ejemplo el idealismo alemán expone en la concepción romántica de la relación del ser con la naturaleza, pero que aparte de delimitar el cosmos, produce buenos salvajes, no solo americanos, sino también africanos, asiáticos, para excluirlos de la historia del cosmos. Desde los postulados de una antropología cosmovisionaria que reduce el cosmos a la concepción de un *anthropos* único que funge como punto de referencia desde el que se observa la totalidad y frente a cuya visión cósmica el perspectivismo provoca un desplazamiento del referente antropológico y antroposófico, que remueve el ser y desmonta su estructura. Así, expone en su lugar una fisura en el cosmos, una 'línea de fuga' por la que el ser se disuelve en un devenir que altera la constitución ontoteológica del ser, pues dirige su conmoción a lo que fundamenta las relaciones del ser con lo sagrado y sus formas.

La antropología cosmovisionaria infundada en el idealismo alemán de corte kantiano⁹, clausura la relación con el otro al concebirlo como fenómeno, racionalizando las relaciones con la totalidad a partir de una fenomenalización de la naturaleza. Dimensión teórica y práctica que se somete a crítica a partir del perspectivismo y la apertura de la mirada cosmovisionaria, que permite por ejemplo a Viveiros de Castro exponer la forma en que ha cambiado la mirada dirigida al "continente menos conocido":

"Cuando el *Annual Review of Anthropology* publicó su última revisión general del campo (Jackson 1975), la antropología de la Amazonía estaba en el comienzo de un crecimiento sin precedentes:

⁸ La presente reflexión se ha inspirado en gran medida en el texto "Imágenes de naturaleza y sociedad" de Eduardo Viveiros de Castro. El texto toca directamente las formas de representación de la Amazonia tal como ha sido abordada por la etnología, pero debido a su importancia en relación a los dispositivos conceptuales que expone, se extiende su alcance a la reflexión del presente texto. El texto es el capítulo 6 de *La inconstancia del alma salvaje y otros ensayos de antropología*. Para ofrecer un campo de consulta sobre los autores y referentes teóricos mencionados por Viveiros de Castro, conservé el modo de cita que presenta el texto original.

⁹ Para esta mención se propone la relectura de "Antropología en sentido pragmático" de Emmanuel Kant, que cimenta las bases conceptuales y prácticas de la etnografía cosmovisionaria colonial.

en términos comparativos, la literatura sobre la región aumento de manera considerable en los últimos veinte años. El fenómeno fue celebrado por varios autores (Taylor 1984; Urban & Sherzer 1988; Descola 1993; Rivière 1993; Henley 1996), quienes participaron en una colección subtitulada: "el continente menos conocido" (Lyon [org] 1974) para concluir que el panorama, felizmente, cambió." (Viveiros de Castro, 2006: 319)

La emergencia del continente desconocido implicaba la inauguración de una relación de alteridad comenzando con la praxis de una remoción ontológica que asumiría la dimensión política de la antropología desde la conciencia crítica de la relación con una naturaleza que cumplía las veces de lo que Viveiros de Castro llama un 'Gran Otro trascendente' (2006: 336), en la construcción etnográfica de las imágenes de la naturaleza y la sociedad de lo que se concebía como lo indígena, que permitiría asumir no el cosmos del ser y su constitución ontoteológica cerrada, sino el cosmos del otro, en este caso la Amazonía, y por extensión la América como constatación de un "mundo nuevo", que implicaría no solo un continente desconocido, sino la alteración de la idea de lo continental y por tanto del ideario cosmovisionario del idealismo antropológico, cuyo "modelo patrón" fue infundado en una síntesis que según Viveiros se relaciona con el *Handbook of South American Indians*, que "crea raíces profundas en el imaginario etnológico", debido a que:

"En la época en que la 'bella síntesis' fue producida, la etnología del subcontinente estaba dominada por una combinación de difusionismo y determinismo geográfico, en consonancia con una tradición histórico cultural alejada, constituida bajo su inspiración" (Viveiros de Castro, 2006: 321),

Que provocaría concepciones como las de proponer una imagen en la que "La Amazonía en especial, era percibida como un medio hostil a la civilización, de ocupación reciente, demográficamente enrarecido, sociológicamente rudimentario y culturalmente tributario de áreas más avanzadas. Además se estimaba que las sociedades indígenas que mantenían su modo de vida tradicional caminaban a pasos agigantados hacia la asimilación de la población nacional" (Ibíd., 321). Imagen alejada de la comprensión de las relaciones con el espacio y el tiempo de una naturaleza en la que, por ejemplo, la presencia de lo humano se asumiría desde una posición cosmoreferencial desde los "suelos antropogénicos" (Viveiros, 2006: 325), como lugares en que las figuras de

la comunidad tendrían lugar, no solo desde la adaptación o asimilación, sino desde la construcción del espacio de la relación, que permitió el cambio del modelo patrón que dirigía la etnografía más tradicional, para proponer: “La reformulación de la imagen tradicional de la Amazonía”, y de la América precolombina, que “implicó la consolidación de una antropología teóricamente renovada de las formaciones sociales nativas.” Esto tiene relación con un cambio y “reordenamiento intelectual más amplio”, en el que se destaca: “[I] la crítica de los paradigmas clásicos de la teoría del parentesco, en la medida en la que estos fueran percibidos como dependientes de una concepción regulativa y mecanicista de la vida social; [2] el rechazo generalizado de un concepto de sociedad como entidad ontológicamente fija e internamente estructurada; [3] las insistentes tentativas de escape de las dicotomías clásicas, como las llamadas ‘teorías del Gran divisor’, la oposición entre Naturaleza y Cultura, o el antagonismo entre enfoques materialistas y mentalistas, la antinomia entre estructura y proceso, y demás particularidades.” (Viveiros, 2006: 324-325).

Remoción y crítica subrayada por Viveiros que le permite destacar en la antropología posestructuralista, cambios expuestos en las siguientes dimensiones:

Ecología humana, a partir de la comprensión de “ecosistemas fuertemente heterogéneos y suelos antropogénicos” en los que surgen formas de comunidad que componen espacios donde se presentan: “asociaciones vegetales de extrema importancia para la economía indígena, como las palmeras, los castaños y otras, que representarían *bellas florestas de capoeira* (*arrested succesional forest*) sobre sitios arqueológicos, incluyendo tanto rocas pre-históricas como aldeas y campamentos”, y que se singularizan por ser resultado de una “larga manipulación humana” pues: “la ‘naturaleza amazónica es parte y resultado de una larga historia cultural”. Lectura que fundamenta en los trabajos de William Balée, quien según Viveiros propone que: “la ‘naturaleza’ amazónica es parte de una larga historia cultural, y que las economías indígenas tomadas como ejemplos de “respuestas adaptativas” (Hames & Vickers [org] 1983) a un ambiente primitivo y trascendente son, en verdad, meta-adaptaciones en y de la cultura, o el resultado histórico de una transformación cultural de la naturaleza (Balée 1988, 1989^a, b, 1990, 1992, 1994). Al contrario de lo que se imagina, los bosques o florestas antropogénicas son las que presentan mayor biodiversidad que los bosques

no perturbados (id. 1993^a, b). (Viveiros de Castro, 2006: 326). Hecho que permite subrayar la necesidad de una comprensión de la ecología humana a partir de lo que se podría proponer como la relación de alteridad con la tierra, el bosque, como alteridad natural y que esboza los principios de una praxis perspectivista en la ecología humana de alteridad, o de un multinaturalismo ecológico estético de alteridad, que permita comprender y provocar el ethos perspectivista, como modo de respetar la tierra, debido a que se trataría de repensar la ecología cultural y humana, teniendo en cuenta: “estudios sobre las estrategias del “manejo de recursos” implementados por los pueblos indígenas (Posey & Balée [org.] 1989), que resaltan las conceptualizaciones nativas de los ecosistemas (Balée) y permiten, por primera vez, que la expresión ‘ecología cultural’ no solo signifique ‘aspectos ecológicamente provocados por la cultura’, sino, ‘aspectos culturalmente construidos por la ecología’ (Viveiros de Castro, 2006: 327).

Lo que implica la asunción de la relación de alteridad con una historia de la naturaleza y una arqueología de la naturaleza, que permita pensar en el cosmos como el espacio abierto en el que lo biodiverso, expone la multinaturalidad de las formas de relación con lo otro del mundo.

Arqueología, en relación a la comprensión arqueológica de tales mociones, Viveiros infiere, a partir de los trabajos de Anna Roosevelt y Betty Meggers (cuya diferencia radica en la concepción de la Amazonía como espacio en el que pudiese surgir la figura de la cultura; en el caso de Meggers) que: “la región no podría sustentar (y sobre todo generar) formaciones sociopolíticas estratificadas y complejas, atribuyendo los registros arqueológicos” — (referidos a piezas de cerámica encontradas en el bajo amazonas) — “a una influencia o una migración andina” (Viveiros, 2006: 328), mientras en contraposición Roosevelt propone que: “las tierras bajas fueron capaces de sostener poblaciones muy densas, gracias al cultivo de mijo u otra plantas en sementera (Roosevelt, 1980) o a una intensificación de la producción más amplia Sugiere que en relación al mijo, no habría razón para concebir que se difunde desde los Andes o desde Mesoamérica en dirección a la Amazonía, pues se trataría de comprender que su cultivo doméstico surge en la región de manera independiente, y que en general los Andes no fueron un factor de difusión cultural para la Amazonía, y si lo inverso: por ejemplo, si

en las sociedades de tierras bajas surgió de forma tardía un nivel de complejidad, ya presente en el mundo andino, ciertos trazos y rasgos culturales panamericanos (cerámica, sedentarismo, agricultura), habrían surgido primero allí. Las formaciones prehistóricas tardías de tales tierras, en particular la sociedad que surgió en isla de Marajó entre el 400 y 1300 AD, eran jefaturas complejas al igual que estados de origen autóctono, exponiendo estratificación social, manufacturas especializadas, sacerdotes, culto a los ancestros y otras características 'avanzadas'" (Viveiros de Castro, 2006: 328).

Viveiros destaca que esta posición dio gran impulso a la arqueología suramericana, que permite una relectura de los enfoques adaptacionistas y a las concepciones en que los "amerindios del bosque tropical" son representados como: "el tipo por excelencia del 'Hombre Natural'" —caracterizado por ser o estar— "incapacitado para asumir una autonomía civilizacional por la sujeción a una naturaleza hostil y limitante" (Viveiros de Castro, 2006: 329), haciendo referencia también a los presupuestos sobre estas relaciones, presentes en los trabajos de Philippe Descola y Donald Lathrap, para concluir, en relación a lo que podría proponerse como un perspectivismo arqueológico, que: "parece cada vez más claro que la emergencia y persistencia de las estructuras sociales 'simples' o 'complejas' —valoradas o que valoran estas caracterizaciones, que evocan el bello evolucionismo social —no pueden ser explicadas por factores ambientales tomados en abstracto y alejados de las dinámicas históricas y las interacciones societarias de larga escala, sino como la respuesta de procesos de decisión política guiados por sistemas de valores, más que problemas ambientales definidos de manera extrínseca y objetivista" (Viveiros de Castro, 2006: 331).

Evocando de esta forma que se trata de comprender desde el perspectivismo de la ecología de alteridad la dimensión arqueológica del multinaturalismo, que en la praxis de la cosmo-referencialidad permite establecer el lugar del ser en la naturaleza como acción política de alteridad.

Antropología social en referencia a esta dimensión Viveiros expone "tres estilos analíticos" referidos de la siguiente forma: i) **la economía política del control**, desarrollada en los trabajos de Terence Turner y Peter Rivière, influenciada por la distinción estructural funcionalista entre los 'dominios' doméstico y político-jurídico" (Viveiros de Castro,

2006: 333) y que en el caso de Rivière expone: "una 'economía política de las personas' fundada en la distribución y control de las mujeres; punto desde el que el autor procura explicar las variaciones morfológicas presentes en las tierras bajas amazónicas a través de un examen de la correlación entre los modos de gestión de los recursos humanos y la presencia o ausencia de instituciones supra domésticas" (334). ii) **la economía moral de la intimidad**, "presente en la obra reciente de Overing (...) Influenciada por la crítica feminista de la oposición público/doméstico" y las ideas de Marilyn Strathern. Destacada por ser: "una vertiente responsable por contribuciones decisivas a nuestra comprensión de la filosofía social y la práctica de las relaciones sociales cotidianas en la Amazonia indígena. Los trabajos de este grupo hacen énfasis sobre la complementariedad e igualdad entre los géneros y el carácter íntimo de la economía nativa, rechazando una sociología de la escasez objetiva (natural o social) a favor de una fenomenología del deseo como demanda intersubjetiva" (334), que "valoriza teóricamente la producción sobre el intercambio, las prácticas de mutualidad sobre las estructuras de reciprocidad, y la ética de la consanguinidad sobre la simbólica de la afinidad", que conlleva la producción de una falla en la analítica de la economía moral de las relaciones que se expone en "una reducción de la sociedad al nivel doméstico, y en una asimilación indebida de la noción de *socialidad* y *sociabilidad*" (335). Reducción que desplaza a favor de una sociología de las relaciones con la naturaleza la alteridad de la relación misma, pues lo otro de la naturaleza se racionaliza en la domesticación de la alteridad, más no en la pasión de sus consecuencias.

Para terminar se exponen los presupuestos de la "**economía simbólica de alteridad**", que se caracteriza por un "análisis de sistemas multi-comunitarios complejos (...), distinción entre las redes endogámicas locales y las estructuras político-rituales de la articulación interlocal", y que no dejan de exponerse como "una versión amazónica de la concepción bidimensional de la estructura social presente en la etnología centro-brasileña". Viveiros enfatiza en que estos estudios están "Interesados en las interrelaciones entre las sociologías y las cosmologías nativas, concentrados en los procesos de intercambio simbólico (guerra, canibalismo, caza, chamanismo, rituales funerarios) que atraviesan fronteras sociopolíticas,

cosmológicas y ontológicas (...) Que precipitará una crítica de la noción de Sociedad como mónada fija y autosubsistente, contrapuesta a mónadas análogas que le servirían como espejo sociológico (Viveiros de Castro 1986a, 1993a) y a una Naturaleza como función de Otro trascendente (Descola, 1996) " - La perspectiva de los análisis de esta economía simbólica de alteridad, permite destacar: "los significados múltiples de la categoría de afinidad en las culturas amazónicas (...) sugiriendo su valor como operador sociocosmológico central (...) buscando determinar la tensión entre identidad y alteridad que estaría en la base de los regímenes sociopolíticos amazónicos" (Viveiros de Castro, 2006: 336)

Luego de esta descripción destaca la importancia de la reflexión de Philippe Descola, quien asume una posición que permite replantear las perspectivas ecológicas y sociológicas sobre la relación entre naturaleza y sociedad en la Amazonía, expone que: "desarrolla un modelo general de "ecología simbólica" que procura de-sustantivar la oposición entre naturaleza y cultura, diferenciándola en modos práctico-cognitivos distintos conforme a los regímenes sociales en los que se halla inmersa. El autor contrasta, en particular, el modo "naturalista" característico de la tradición Occidental (en la que prima una relación metonímica y natural entre naturaleza y sociedad), y el modo "totémico" privilegiado por el estructuralismo clásico (en donde la relación es puramente diferencial y metafórica), desde el modo "anímico" que prima en las culturas amazónicas (en las que la relación naturaleza/cultura es metonímica y social). La noción de "modo anímico" permitiría elucidar algunos de los problemas etnológicos tradicionales, como la ausencia de domesticación animal en la Amazonía." Todo esto relaciona el diálogo de las propuestas con las ideas de Bruno Latour y Tim Ingold.

La historia es la última dimensión a la que alude Viveiros, concebida a partir de la asunción crítica que provoca el 'examen de conciencia' motivado por "el quinto centenario de la invasión de América", que permite "revalorar el contenido etnográfico de las fuentes antiguas" y resaltar "la importancia de una conciencia propiamente histórica en las culturas amazónicas, problematizando la imagen tradicional que tiende a sumergir (y reducir) la memoria indígena en el mundo intemporal del mito", - que permite comprender que la antropología: "comienza a escapar de la antinomia entre

una concepción de las sociedades indígenas como actualizaciones mecánicas de principios estructurales atemporales, que nos obligaba a reconocer que la transformación era algo teóricamente inexplicable, que sostenía una concepción de cambio social como el resultado inexorable de determinaciones externas a las sociedades indígenas, o que simplemente substituía la trascendencia estructural intrínseca por una trascendencia histórica extrínseca, resultando una imagen nada más mecánica, si posible, de las sociedades nativas" - Para exponer a partir de la asunción de la alteridad multinatural de la presencia de un pensamiento distinto - "una antropología atenta a la subjetividad histórica de las sociedades, una actitud decididamente preesencialista, al paso que la división del trabajo anteriormente referida era dominada, al contrario, por perspectivas igualmente a-históricas, esto es, por una idea de las sociedades indígenas como entidades pasivas o reactivas, y por una orientación extensiva del presente: sea para un pasado de plenitud adaptativa, sea para un futuro de desagregación y anomia." (Viveiros de Castro, 2006: 338-339).

La comprensión del cambio de la dimensión histórica de la reflexión antropológica depende, en el análisis referido, del "viraje o giro histórico" de la etnología regional que centra sus intereses en comprender la "interacción entre las sociedades indígenas y las estructuras sociopolíticas occidentales" (ibíd., 338). Que permite la correspondencia de la exigencia ética que se sostiene en la relación entre el multinaturalismo, el perspectivismo y la acción chamánica, como acontecimientos que podrían precipitar la asunción de una posición "política cósmica" (Viveiros de Castro, 2006: 358), como dimensión ética y estética de una práctica ecológica de alteridad.

La política cósmica de la ética ecológica

¿Cómo asumir la exigencia política de la experiencia estética y extática de la remoción ontológica de los fundamentos del ser, que provoca la experiencia chamánica en sus diferentes órdenes?

La pregunta anterior sería la médula sobre la que han girado las anteriores reflexiones y que conllevan una puesta en abismo de la propia percepción que de sí y los otros, del cosmos y la naturaleza, se tiene en el momento de asumir de igual forma y con la intensidad que corresponde, la remoción ontológica, como un 'proceso de alteración diferencial' cuyas



◀ Sin título. Autor: Juan Carlos España

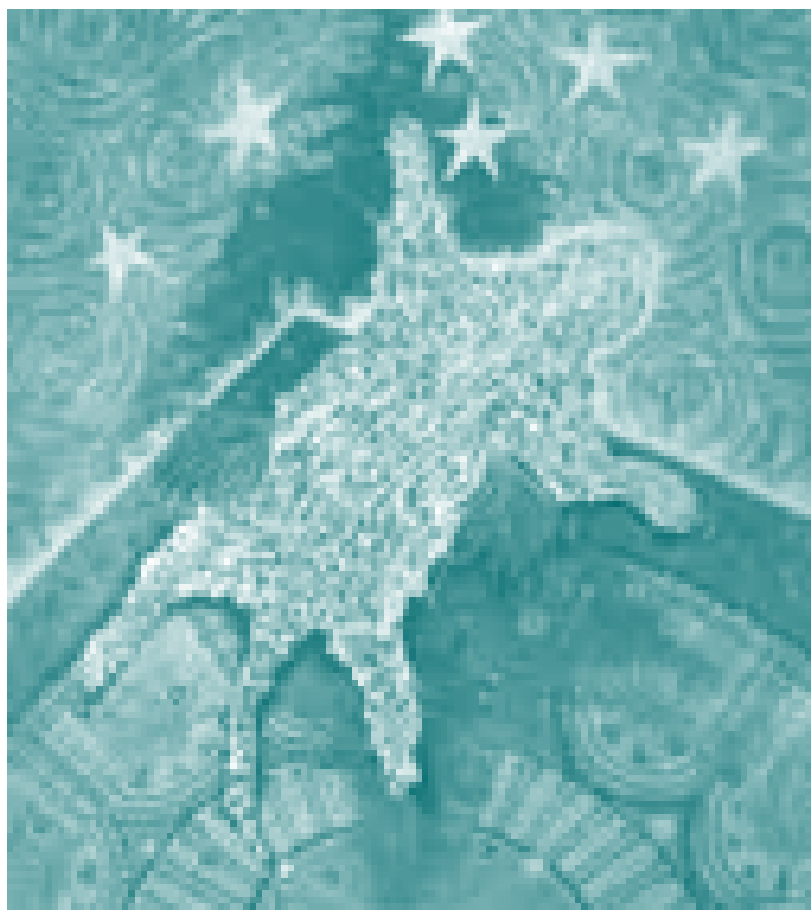
consecuencias han tenido lugar en diversos tiempos y espacios, pero que se sintetizan en un presente que en los acontecimientos que lo componen, fluye como instante, como vida y que remarca la exigencia en un deber que corresponde a una acción, que no transforme al chamanismo en una causa a seguir, sino en una moción a evocar y provocar, y que constituye la base, el fondo de la dimensión *ecocrítica* de la experiencia estética, que permite proponer además tal toma de posición y precipitación de acción. En las artes esto se da como formalización de una ética ecológica, es decir, de un modo de ser creativo que corresponda a las exigencias multinaturales de una época que se abre a la multiplicidad de saberes y que permita presentir las consecuencias de una ética de la política cósmica, que no conlleva solo la experiencia chamánica de la ingesta de yagé u otras plantas maestras, sino de la toma de conciencia histórica de la experiencia extática comunitaria, que en la singularidad de la experiencia, no corta la relación con otro, ni la transforma en metafísica de las relaciones de alteridad, sino que constituye una experiencia de comunidad a partir de un proceso de alteración diferencial comunitario y minoritario a la vez, pues conlleva comprender la relación entre el saber, la salud y la libertad de la acción chamánica y la dimensión estética que

inaugura. En relación a esta praxis política, Viveiros de Castro dice:

“La revaloración del impacto de la conquista me parece perfectamente justo, pero la consecuente victimización de las poblaciones indígenas puede causar una visión degeneracionista de los grupos actuales, que les niega cualquier capacidad de autodeterminación histórica y, en el límite, puede desembocar en la absurda conclusión (que ninguno de nosotros suscribiría, aunque a los indios no les faltan los enemigos poderosos) de que las sociedades contemporáneas, siendo no-representativas de la plenitud original, son descartables, esto es, pueden ser asimiladas por la sociedad nacional sin mayores pérdidas para la humanidad. Si la proyección etnográfica tiene ciertamente sus peligros, no se puede despreciar el riesgo inverso, el de una ‘perversión arqueológica’, sobre todo en un momento en el que los pueblos nativos vienen utilizando su unión histórica con el pasado para justificar su presencia en la escena política mundial, y así asegurar su futuro.” (2006: 341)

La política cósmica de la ética ecológica de esta forma, conlleva la praxis cotidiana de la remoción del ser, de su lugar, en aras de una apertura a la vivencia de una

► *Vuelo del Jaguar*. Óleo sobre lienzo. 70 cm x 70 cm.
Autor: Javier Lasso Mejía



relación de alteridad con lo otro del cosmos, como forma práctica de la comprensión de la hospitalidad, de la donación, que exponga el modo de ser creativo a partir de una acción minoritaria en la que la praxis de las acciones chamánicas y artísticas, como confluencias del saber, la salud y la libertad, tengan un lugar inacabado de exposición hoy.

Referencias

Langdon, Jean (1996). "¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos", en: Revista *Alteridades*. Vol. 6, Número 12. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Lasso Mejía, Javier (2010). *Viajeros del Ícaro ancestral*. Pasto: Tipografía Cabrera.

López, Vicki y Diana Carolina España (2011). *Memoria, nacimiento y camino: Una aproximación a la palabra mayor del resguardo indígena de Panán* (trabajo de grado para optar al título de Licenciadas en Lengua Castellana y Literatura de la Universidad de Nariño - inédito).

Madroñero, Mario (2011). "Huacakiruna. Formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento amerindio" en XIV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: Re-habitar la Tierra. Tecnología, Naturaleza y Vida. Universidad Santo Tomás. (Bogotá, 29 y 30 de junio, 1 y 2 de julio).

Mamian, Dumer. *La danza del espacio, el tiempo y el poder en el sur de los Andes Colombianos*. Inédito.

Viveiros de Castro, Eduardo (2006). *A inconstancia da alma selvagem. E outros ensaios de antropología*. Sao Paulo: Cosac Naify.

_____. (2010). *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz editores.

Obras presentadas

1. *Hombre espectro verde azul cuyo rostro es la inconsciente muerte*. Grabado. Dimensión: 20 cm x 15 cm.
Autor: Juan Carlos España.

2. Óleo sobre madera. Dimensión: 1.20 cm x 90 cm.
Autor: Javier Lasso Mejía.

3. *Sol Jaguar Femenino*. Óleo sobre lienzo. Dimensión: 1.40 cm x 1.05 m. Autor: Javier Lasso Mejía.

4. *Tigre mojano*. Óleo sobre lienzo. Dimensión: 1.20 cm x 1.00 m. Autor: Javier Lasso Mejía.

5. *Hombre canasto verde azul cuyo rostro es el ave devastador*. Grabado. Dimensiones: 20 cm x 15 cm. Autor: Juan Carlos España.

6. *Vuelo del Jaguar*. Óleo sobre lienzo. 70 cm x 70 cm. Autor: Javier Lasso Mejía.

7. *El último vuelo del Yai Bâin*. 70 cm x 70 c.m Autor: Javier Lasso

