EDICIÓN ESPECIAL: ETNO-ORNITOLOGÍA

ETNO-ORNITOLOGÍA Y GIRO ONTOLÓGICO: REFLEXIONES EN TORNO AL ESTUDIO ETNOGRÁFICO Y ORNITOLÓGICO EN GUNAYALA (PANAMÁ)

Etno-ornithology and ontological turn: reflections on the cultural and ornithological study of birds in Gunayala (Panama)

MÒNICA MARTÍNEZ MAURI[1]

[1]Dpt. Antropologia Social i Història d'Amèrica i Africa, Universitat de Barcelona. C/ Montalegre, 6-8, 08001, Barcelona.

Correspondencia: martinezmauri@ub.edu.

RESUMEN.– A partir de la realización de varios proyectos sobre la avifauna de Gunayala (costa atlántica de Panamá) y sus relaciones −materiales y simbólicas− con la población indígena local, este artículo reflexiona sobre las ventajas, inconvenientes y potencialidades de la incorporación de nuevas perspectivas antropológicas en el trabajo pluri–disciplinar de la etno–ornitología. Antropólogos como Philippe Descola, Tim Ingold o Eduardo Viveiros de Castro han demostrado que la ontología (la manera de ser en el mundo) de Occidente, caracterizada por la dicotomía naturaleza *vs* cultura, está lejos de ser universal. En este sentido, conceptos como naturaleza y cultura deben ser contextualizados histórica y geográficamente. A partir de mi experiencia de colaboración con la ornitología, analizo los cambios y los problemas relacionados con la introducción del giro ontológico y la simetrización de las formas de pensar indígenas con las occidentales cuando estudiamos a las aves en las realidades indígenas americanas. El texto invita a pensar el mundo desde una antropología pluralista que no trate a las sociedades indígenas desde un punto de vista ideológico. **PALABRAS CLAVE**.– aves, cultura, etno–ornitología, Gunayala, ontología.

ABSTRACT.– After conducting several projects on birds in Gunayala (Atlantic coast of Panama) and their material and symbolic relationships with the local indigenous population, this paper examines the strengths, weaknesses and potential uses of new anthropological perspectives in the pluri–disciplinary work of ethno–ornithology. Anthropologists like Philippe Descola, Tim Ingold and Eduardo Viveiros de Castro have shown that Western ontology, characterized by the nature *vs*. culture dichotomy, is not universal. In this sense, concepts like nature and culture must be historically and geographically contextualized. I reflect on my own experience of collaboration with ornithology. I analyzed the changes and problems related to the introduction of "the ontological turn" and the symmetrization of the ways of indigenous thinking with western modes when we study birds in the indigenous realities of the Americas. The paper invites us to think the world from a pluralistic anthropology that does not approach indigenous societies from an ideological point of view. **KEYWORDS**.– birds, culture, ethno–ornithology, Gunayala, ontology.

Manuscrito recibido el 17 de febrero de 2015, aceptado el 09 de junio de 2015.

INTRODUCCIÓN

El año 2010 iniciamos investigaciones de campo junto a un grupo de ornitólogos (George Angehr y Gwen Keller del Smithsonian Tropical Research Institute–STRI) y guías naturalistas (Euclides Campos e Igua Jiménez). Nuestro fin era el de conocer la avifauna de la comarca indígena de Gunayala (costa atlántica de Panamá) y las relaciones −materiales y simbólicas− que mantienen los habitantes de la región con ella. Estas investigaciones fueron financiadas por la Secretaria Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (SENACYT) de Panamá en el marco del proyecto "La Avifauna en el sector occidental de Gu-

nayala: inventario, etno–taxonomía y turismo"[1]. Este proyecto de dos años tenía un doble objetivo: por un lado la investigación, inventariando la avifauna y documentando los conocimientos tradicionales sobre ella y, por el otro, la promoción de la observación de aves en las comunidades formando a un grupo de jóvenes para que pudieran convertirse en guías ornitológicos especializados.

El proyecto surgió por varias razones. Una de ellas fue la insistencia de parte de los comuneros de Gardi Sugdub (comunidad isleña del sector occidental de Gunayala) en recopilar el nombre de las aves. Previamente, en el marco de mi tesis de doctorado, había compilado los *taxons* en dulegaya (lengua guna) de los recursos marinos, y reflexionado sobre los criterios de etno–clasificación de éstos (Martínez Mauri 2011). Este trabajo despertó mucho interés entre los más ancianos de la comunidad, quienes me animaron a hacer lo mismo con las aves, unos seres que, según me decían, eran muy importantes en su vida y sobre los cuales había muchas historias que los jóvenes no conocían.

Otro de los motivos que explican la formulación del proyecto fue la situación social y económica de la comunidad. Según el Atlas de Desarrollo Humano y ODM (Objetivos del Milenio) elaborado por el PNUD (2011), la comarca de Gunayala cuenta con un Índice de Desarrollo Humano muy bajo. En 2001 era del 0,458 y en 2007 sólo subió a 0,490. Gunayala es una de las zonas con mayor analfabetismo, desempleo y bajos niveles de calidad de vida del país. En las zonas periféricas del país la población se ve forzada a moverse hacia los centros urbanos para acceder a empleo remunerado y educación. Esta situación ha llegado hasta el punto que hoy en día casi la mitad de la población indígena no reside en las comarcas. Para hacer frente a esta situación, tuvimos en cuenta el potencial que el turismo de observación de aves podría tener para crear puestos de trabajo dignos en la comunidad y frenar la migración de jóvenes hacia las urbes. Algunos de los jóvenes del lugar estaban cursando un programa de Técnico en Turismo de la Universidad de Panamá en la sede de Gardi Sugdub, pero se sentían con pocos conocimientos para iniciar su trabajo como guías. Otros tenían interés en la observación de aves para complementar sus fuentes de ingresos y promover actividades turísticas más respetuosas con el medio ambiente.

Por último, lo que más motivó a los científicos a iniciar el proyecto fue la falta de trabajos ornitológicos en la zona. Aparte de algunas excepciones (Angehr *et al.* 2006, Paredes & Sucre 1990, Blake & Hall 1984, Marcus & Roldan 1984, Griscom 1932), existen muy pocos trabajos que documenten las aves de Gunayala. Esta última era una de las zonas de Panamá que cuentan con menos colectas ornitológicas (Siegel & Olson 2008).

Durante el primer año de investigaciones en la zona llegamos a la conclusión que los bosques y las costas del territorio guna eran un bullir de vida. El año 2010 los ornitólogos y guías contabilizaron 378 especies de aves. Sobre muchas de ellas existían escasos datos acerca de su historia natural en Panamá. Algunas de las especies reportadas, como la guacamaya verde (*Ara ambiguous*) o el batará moteado (*Xenornis setifrons*), se encontraban en peligro de extinción. Otras aves como el gavilán plomizo (*Leucopternis plumbea*), el águila crestada (*Morphnus guianensis*) o el pavón grande (*Crax rubra*) se encontraban amenazadas por la degradación de sus hábitats, mientras que otras, como la tángara de monte de Tacarcuna (*Chlorospingus tacarcunaeson*), eran endémicas.

Desde la antropología social, reconstruí las etno–taxonomías de la avifauna guna, recopilando los nombres de las aves en dulegaya, y presté atención a la percepción guna de las aves observando su presencia en cantos, rituales e historias míticas, así como su uso en la medicina y la alimentación. De esta manera llegué a acumular una serie de informaciones que me permitieron reflexionar sobre la relación entre humanos y no humanos en esta sociedad amerindia. Al documentar el significado que tienen los pájaros en diversas actividades, u observando los distintos papeles que juegan las aves en la vida de los comuneros en el monte, como compañeros protectores de los humanos y propiciadores de la caza, o como mensajeros de alegrías e infortunios, de epidemias y muerte, constaté que entre los gunas las fronteras entre la naturaleza y la cultura se perfilaban bajo las premisas del animismo teorizado por Phillipe Descola (2005). Esto significa que en la Gunayala de hoy las relaciones entre los no humanos −así como las relaciones entre los humanos y los no humanos−, son equiparables con las relaciones que mantienen los humanos entre sí. En un sistema animista, como el de los gunas, se distribuyen a humanos y no humanos en tantas especies "sociales" como formas–comportamientos existen (Descola 2005). En este sistema, las especies cuentan con una interioridad, análoga a la de los humanos, y viven en el seno de colectivos o sociedades complejas que poseen una estructura y propiedades idénticas a las humanas con jefes, chamanes, rituales, entre otros.

De entre los modos de relación posibles que cita Descola (2005) –tales como intercambio, depredación, don, producción, protección, transmisión− los gunas mantienen relaciones potencialmente reversibles −intercambio, depredación, don− con estos colectivos no humanos. En este caso, las acciones de dar, tomar e intercambiar cosas entre humanos y no–humanos suponen el movimiento de un valor entre dos términos del mismo estatuto ontológico.

[1] Proyecto SENACYT CCP09-15.

Los resultados de las investigaciones etnográficas y ornitológicas realizadas durante el periodo 2010 hasta el 2014 fueron publicados recientemente en la obra "Una guía ornitológica y cultural a las aves de Gunayala" (Martínez Mauri *et al.* 2014)[2]. En este libro bilingüe puede encontrarse la lista de aves más completa para la comarca de Gunayala, donde se reportan 383 aves con sus nombres en latín científico, inglés, español y dulegaya. También se presenta una introducción a la ornitología del área, junto con cuatro relatos etnográficos sobre las aves en el universo mítico, la vida ritual, la clasificación cultural y la vida cotidiana de los guna.

Por estas razones, el objetivo de este artículo no es presentar los resultados de estas investigaciones ni tampoco resumir la guía que acabamos de publicar. El principal propósito de este trabajo es aportar con reflexiones al trabajo interdisciplinar teniendo en cuenta los últimos avances de la antropología americanista: el denominado giro ontológico que pone en duda la universalidad de la categoría naturaleza. Tras un repaso de las bases teóricas de este giro, discutiré la necesidad de nuevos diálogos entre la antropología y la ornitología para facilitar el trabajo con las sociedades indígenas americanas en el marco de programas de conservación del medio ambiente o en otros ámbitos de intervención. Estos nuevos diálogos deberían ayudarnos a aproximarnos a realidades no occidentales sin partir de la dicotomía naturaleza/cultura y explorando nuevas formas de comunicación e intercambios entre humanos y no humanos.

¿Establece la etno–ornitología un vínculo entre la mirada antropológica y la aproximación ornitológica?

Gracias al proyecto hemos podido conocer la avifauna de Gunayala y las relaciones entre humanos (dules) y no humanos (aves) en una sociedad indígena contemporánea. Pero también hemos podido reflexionar sobre las potencialidades y los límites de la colaboración interdisciplinar.

Es evidente que, de cierta forma, los intereses de los antropólogos y los ornitólogos son convergentes. Los primeros están interesados en estudiar la humanidad en su diversidad y unidad, es decir, en documentar lo que nos hace humanos, pero también lo que hace diferente a cada sociedad humana. Los segundos, por su parte, se dedican al estudio científico de las aves (historias de vida, comportamientos, distribuciones, abundancias, interacciones entre especies, etc). En un proyecto como el que desarrollamos en Gunayala, la antropóloga (mi persona) estudiaba qué lugar ocupaban las aves en la sociedad guna y los ornitólogos localizaban aves para estudiar su distribución y comportamiento teniendo en cuenta algunas informaciones que les brindaba la población local.

Entre la antropología y la ornitología debería situarse la etno–ornitología, un término occidental que se refiere a algo más que «el estudio de las aves en las culturas». Como sostienen Tidemann & Gosler (2012), esta disciplina se interesa por un amplio espectro de temas: la representación de las aves en el arte, sus usos, lenguaje, la concepción de su vida (desde la creación a la muerte), sus interacciones con las sociedades humanas en la vida cotidiana, entre otros. Esta amplitud de la etno–ornitología es útil porque aborda complejas inter–relaciones entre aves, humanos y otros seres animados o inanimados, tanto en la esfera terrestre como en otros planos de la realidad, y tanto en cuerpo como en espíritu (Tidemann & Gosler 2012: 5).

En nuestro proyecto, a pesar de que ninguno de nosotros se identificaba como etno–biólogo o etno–ecólogo, la etno–ornitología nos sirvió para conjugar intereses y formas de trabajo. Por ejemplo, como antropóloga, tenía claro que antes de inmiscuirme en la representación de las aves en el universo cultural guna me era necesario saber, además, qué especies de aves habitaban el área y cuáles eran sus rasgos o hábitos más característicos. Los ornitólogos y guías naturalistas, por su parte, se centraron en identificar las aves de la región, pero también tenían interés en hablar con los lugareños para localizar nuevas especies y buenos lugares de avistamiento. Durante los meses que duró el trabajo de campo, aprendimos los unos de los otros: la antropóloga descubrió la gran diversidad de especies que poblaban la región y la importancia de los cantos de las aves para identificarlas; y los biólogos empezaron a admirar los conocimientos que algunos lugareños tenían sobre los hábitos y la movilidad de algunas especies.

El giro ontológico en antropología: nuevas maneras de entender el ser en el mundo

Durante la investigación etnográfica intenté tener en cuenta uno de los enfoques más novedosos y populares de la antropología de los últimos tiempos que algunos han bautizado con la etiqueta "giro ontológico" (*ontological turn*, Henare *et al.* 2007). Este giro ha sido impulsado por los trabajos de Philippe Descola (2005, 2010) y Eduardo Viveiros de Castro (1992, 1998, 2002, 2009) quienes, después de años de trabajo de campo etnográfico en la región amazónica, han demostrado que la ontología occidental −denominada naturalismo por Descola−, es una de las posibles maneras de ser en el mundo, pero no la única. Esta

[2] Obra publicada con el titulo An ornithological and cultural guide to the birds of Gunayala fue financiada por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, proyecto "Promoción del ecoturismo en elsector de Gardi: Capacitación para guías gunas enobservación de aves".

ontología (la manera de ser en el mundo), caracterizada por la dicotomía naturaleza *vs*. cultura, está lejos de ser universal. En este sentido, conceptos como naturaleza y cultura deben ser contextualizados histórica y geográficamente. A pesar que esta distinción naturaleza–cultura ha sido claves en la construcción de la filosofía europea (Lussault 2014:14), estas nociones son productos de la Europa occidental del siglo XVII y deben ser entendidas como una especificidad cultural, y que la relación entre humanos y no humanos que resulta de esta visión tampoco es universal.

Descola llega a estas conclusiones después de realizar una larga estadía etnográfica entre los achuar (Ecuador y Perú). Descola observó que en esta sociedad amazónica algunos seres naturales no son conceptualizados como recursos, sino como seres sociales (*partenaires*) que poseen alma. Los achuar consideran que los no humanos (*e.g*., plantas, animales, y a veces objetos) comparten la interioridad y una subjetividad "humana", y la capacidad de comunicarse entre ellos y con los humanos en los sueños (Descola 1986). Esta manera de ver el mundo es contraria al naturalismo occidental, según el cual es la interioridad, subjetividad, reflexividad, consciencia, lengua o capacidad simbólica diferente, lo que distingue a los humanos de los no humanos (Descola 2005).

Una perspectiva parecida es también compartida por el antropólogo Tim Ingold para quien la disciplina debería centrarse en entender qué significa estar vivo (Ingold 2011). Este investigador británico propone entender la vida humana como movimiento, proceso y actividad permanente, y también está de acuerdo en rechazar el dualismo naturaleza–cultura. Desde su punto de vista, el concepto de medio ambiente debe ser cuestionado, no ser entendido como lo que nos rodea, sino como un elemento que también está en nosotros. Para Ingold, el medio ambiente es una zona de interpenetración en el seno de la cual nuestras vidas y las de los otros se mezclan en un todo homogéneo (Ingold 2013).



Figura 1. Gwaggwa (*Amazona autumnales*), una de las aves de compañía gunas (Fotografía: Mònica Martínez Mauri).

La principal divergencia entre Ingold y Descola tiene que ver con las estructuras y el dinamismo. Para Ingold, Descola da demasiada importancia a las estructuras sociales, a los contextos culturales y a las instituciones que proceden de estas ontologías y condicionarían la existencia de los seres humanos. Para él, lo realmente interesante son los procesos, hasta el punto de privilegiar los *human becoming* (los seres en devenir o desarrollo permanente) y las ontogénesis (procesos de desarrollo del organismo–individuo) en lugar de las ontologías (maneras estructurales de ser en el mundo) (Lussault 2014).

En definitiva, según Bruno Latour, tras la obra de Descola y Viveiros de Castro, "la naturaleza ha pasado de ser un recurso a convertirse en un tema muy controvertido" (Latour 2009: 2). Gracias a sus trabajos, a los aportes de Ingold y de muchos otros investigadores, en poco tiempo se ha consolidado "un giro ontológico" como una nueva manera de ver y entender las relaciones entre humanos y no humanos. La antropología, y otras disciplinas afines, han demostrado que lo que separa a humanos de no humanos no es universal, sino que es una construcción cultural muy variable (Ventura i Oller 2011). Nuestra investigación entre los gunas no podía obviar estos importantes hallazgos.

Como pudimos observar desde nuestras primeras incursiones a campo los gunas suelen compartir el mundo con las aves. En el espacio doméstico conviven con algunas especies como por ejemplo los gwili (*Brotogeris jugularis*) o los gwaggwa (*Amazona autumnales*) (Fig. 1), pero en el monte también comparten el espacio, intercambian símbolos y se comunican con numerosas aves. Un ejemplo de ello son los diálogos que pueden mantener con el gigga (*Piaya cayana*), quien avisa de peligros o previene al cazador de la proximidad de una presa (Fig. 2).



Figura 2. Gigga (*Piaya cayana*) avisando a un hombre guna de un posible peligro (Ilustración: Cristina Zafra).

En la sociedad guna el gigga no es ni un símbolo ni una metáfora, es conceptualizado como *dule* (persona), como un ser que posee intencionalidad y que puede orientar el comportamiento humano. Por lo tanto, no queda al margen de la esfera social, sino que forma parte de ella.

Otro ejemplo que muestra la inexistencia de límites entre el mundo de los humanos (cultura) y las aves (naturaleza) son los mensajes que pueden intercambiarse en los sueños. En algunas ocasiones, como sucedió a uno de nuestros informantes de Gardi Sugdub, Claudio López (q.e.p.d), una noche un dulu (*Psarocolius wagleri*) le mostró como terminar una cesta que estaba elaborando. Nuestro amigo Claudio aprendió de un pájaro, lo hizo soñando, y fue real (Fig. 3). En definitiva, en esta sociedad la comunicación entre humanos y no humanos trasciende los espacios de la vida consciente y puede favorecer la adquisición de nuevas habilidades. Para los gunas las aves no son simples animales irracionales, sin consciencia ni intencionalidad. Lo que hacen tiene una razón de ser y su manera de ser los sitúa en un plano similar al humano.

En nuestro trabajo de investigación aplicar la idea que la naturaleza puede interpretarse como una construcción social y culturalmente variable no fue difícil. Al hablar de las aves con nuestros interlocutores gunas era evidente que para ellos no eran seres naturales. Muchas veces se referían a ellas utilizando la noción de persona (*dule*), les atribuían propiedades curativas y consideraban que vivían en sociedades como los humanos. Lo que nos causó más problemas de aplicación fue la cuestión de la simetría ontológica, es decir, analizar los datos etnográficos para mostrar los elementos centrales de la cultura sin proyectar nuestras propias categorías.

Aunque los antropólogos están de acuerdo en que la manera de ser en el mundo occidental no es compartida por muchos de los pueblos con los que trabajamos, no hay una simetrización aceptada por todos los investigadores. La simetrización, en términos generales, consiste en considerar, entender y respetar la atribución de formas humanas y no humanas en diferentes contextos etnográficos. Descola (en Lussault 2014) considera que existen tres tipos de simetrización[3]. La más común es la que construye generalizaciones a partir de comportamientos muy diferentes, pero que son etiquetados como iguales. Ejemplos de este procedimiento es la gran popularidad que han recibido conceptos como «totem», «tabú», «chamán», que surgen en contextos etnográficos muy precisos y son extrapolados a otros. El perspectivismo amazónico de Eduardo Viveiros de Castro (1998), puede ser interpretado en este sentido.

Una segunda forma de simetrización consiste en transformar un pensamiento indígena en un cuerpo más o menos sistematizado y análogo a una doctrina filosófica. De esta segunda variable existen múltiples ejemplos en la antropología practicada por los misioneros desde el siglo XIX. Un ejemplo de este tipo de simetrización son los trabajos del padre Placide Tempels (1949) en África negra.

La tercera forma, la que defiende Descola, no consiste ni en generalizar un principio local ni en proponer un contramodelo filosófico inspirado en el pensamiento indígena, sino en construir una combinación que de fe de todas las formas posibles de ser en el mundo. Un enfoque novedoso que fue comentado por el mismo Descola en una de las conferencias plenarias del Congreso de la *European Association of Social Anthropologists* (EASA) de París (2012)[4]. En esta ponencia el antropólogo francés abogaba por entender el pluralismo aceptando que las premisas desde las cuales construimos nuestros juicios, concebimos nuestros modos de agregación, establecemos entidades y dotamos de cualidades a nuestro entorno, difieren en función del lugar donde hemos sido socializados



Figura 3. La comunicación entre humanos y aves puede darse en los sueños (Ilustración: Cristina Zafra).

[3] Numerosos pensadores en ciencias sociales han abordado el concepto de simetrización y de antropología simétrica. Para Michel Callon, por ejemplo, el principio de simetría generalizada permitiría al antropólogo situarse en un punto intermedio desde donde podría contribuir de mejor forma al entendimiento de la atribución de propiedades no humanas y humanas en culturas no occidentales (Callon, 1986). Bruno Latour (1991), al constar que la modernización divide artificiosamente naturaleza y sociedad, propone una antropología simétrica que permita respetar la producción de una naturaleza y una sociedad que hagan viables cambios de magnitud.

[4] Ponencia disponible en: http://webcast.in2p3.fr/videos-philippe_descola_plenary_a

y no son fácilmente traducibles de una sociedad a otra.

¿Cómo podemos pensar el mundo desde una antropología pluralista que no trate a las sociedades indígenas desde un punto de vista ideológico? Para Descola esta cuestión solo tiene una respuesta: no considerándolas inferiores o como cosmologías alternativas a imitar, sino como meras consecuencias de las opciones ontológicas existentes. Estas opciones son estabilizadas por la práctica y determinan la distribución de seres y otros elementos en categorías, el tipo de agencia, las relaciones que se pueden mantener, las interacciones con otros colectivos y la concepción de la vida.

Desde esta perspectiva es posible entender el pluralismo ontológico que se traduce en un pluralismo epistemológico, metafísico, temporal, etc. y que desde un punto de vista analítico convierte en obsoletas nociones como historia, religión o naturaleza. Si bien estos conceptos occidentales sirven para explicar una determinada ontología, nos impiden analizar el mundo desde una perspectiva plural. Estos conceptos deben simplemente ser considerados como expresiones nativas de los modos de composición del mundo.

Si tenemos en cuenta la compleja cuestión de la simetría debemos reconocer que, tal y como sostiene Magnus Course, el giro ontológico es "*un compromiso concreto para recalibrar el nivel en el que el análisis se lleva a cabo*" (Course 2010). Este giro tiene, a su vez, consecuencias políticas porque tomar en serio las representaciones alternativas del mundo no sólo es una cuestión filosófica, sino también un acto político que desafía el colonialismo. Esto supone una contestación al imperialismo intelectual de Occidente y a su manera de subordinar a "los Otros" a entender el mundo de una determinada manera (Killick 2014).

El giro ontológico y el tercer tipo de simetrización, planteada por Descola (en Lassault 2014), han inspirado el análisis y presentación de gran parte de los resultados etnográficos de la investigación que hemos realizado con los gunas. Como se puede ver en los trabajos que han resultado del proyecto (Martínez Mauri *et al.* 2014, Martínez Mauri 2013, 2014), analizamos las relaciones entre algunas aves y gunas teniendo en cuenta la ontología animista de esta sociedad y constatando que en este contexto etnográfico la dicotomía naturaleza *vs* cultura no existe. Gracias al pluralismo ontológico no hemos buscado traducir nociones como naturaleza o historia, ni hemos dado por supuesto que las aves eran animales, sino que hemos estado atentos a la manera en cómo esta sociedad conceptualiza las relaciones con ellas. Y lo hemos hecho viviendo con ellos, no recogiendo su testimonio a partir de entrevistas esporádicas. No nos hemos conformado con escuchar su versión de los hechos, sino que nos hemos adentrado en su vida cotidiana para captarlos de primera mano en la intimidad de sus hogares. De esta manera, hemos podido observar que algunas aves son conceptualizadas como personas. Muestra de ello es que cuando algunas aves mueren son tratadas como los humanos y son enterradas en la tierra firme (Martínez Mauri *et al.* 2014). En este sentido podríamos afirmar que la vida de las personas (humanas y no humanas) no termina con la muerte del cuerpo físico. En el momento de la defunción, se inicia un proceso de separación del alma respecto al soporte físico. Para los gunas la persona no desaparece, viaja a otra dimensión del cosmos, se muda a la morada de Baba (el Gran padre).

Contemplando las críticas: animismo, personificación y ventriloquia

La perspectiva del giro ontológico es útil para pensar y debería ser incorporada por la etno–ornitología, pero siendo también consciente de sus puntos débiles. Uno de ellos es el planteado por Ernst Halbmayer a partir de su extenso trabajo etnográfico entre los Yukpa de Venezuela y Colombia. Halbmayer (2012) sostiene que, más que una expansión de lo humano sobre el ámbito de lo no humano, parece que en algunas sociedades que han sido consideradas animistas estamos ante un sistema gradual de personificación y no–personificación acompañado de animacidad, agencialidad, consciencia, habilidad para comunicar y ante formas de fisicalidad. Según Halbmayer, la fisicalidad y las múltiples naturalezas no son los únicos aspectos del ser que funcionan como diferenciadores en las ontologías animistas.

Algunas etnografías también muestran que hay aspectos del medio ambiente que no son antropomorfizados ni personificados y cuestionan la importancia del cuerpo para marcar las débiles fronteras entre lo humano y lo no humano. A este respecto, la etnografía de Terence Turner entre los kayapo (Amazonía) muestra hasta qué punto el cuerpo es físico pero también social. Es físico en tanto constituye una entidad compleja que a lo largo de su existencia no es siempre individual. Se origina con la unión entre dos cuerpos físicos de sexo opuesto, nace sin cultura, más animal que humano, adquiere personalidad humana, luego muere y se transforma nuevamente en un espíritu que se convierte en una especie de animal que puede atemorizar a sus parientes y conocidos. De esta manera, en el mundo kayapo, el cuerpo es una entidad física, pero no un objeto abstracto con una perspectiva culturalmente humana. El cuerpo debe ser entendido como un proceso de transformaciones que comportan cambios de perspectivas, no siempre humanas. En este contexto etnográfico no se nace ni se muere humano, sino como un animal (Turner 2009).

El perspectivismo[5], la filosofía indígena sobre la naturaleza y la cultura que invierte el modelo occidental según el cual habría una naturaleza y diversas culturas, tal y como ha sido teorizado por Viveiros de Castro, también presenta otros problemas. Alcida R. Ramos (2012) y Turner (2009) señalan algunos de los riesgos que derivan de su gran popularidad entre los jóvenes antropólogos: una replicación excesiva del modelo, una creciente uniformidad en los resultados, y un cierto reduccionismo etnográfico que rechaza la creatividad de las sociedades indígenas.

Turner (2009), apoyándose en una larga trayectoria etnográfica, además de señalar las contradicciones del modelo perspectivista, también plantea importantes críticas al animismo teorizado por Descola. Turner discrepa respecto a la asociación que realiza Descola entre la posesión del espíritu y humanidad. Es decir, aunque en el contexto etnográfico achuar Descola considera que el espíritu (o alma) es una calidad esencialmente humana y supone que las plantas y animales que tienen alma comparten la humanidad, esta conclusión no parece ser generalizable. Si bien es cierto que algunas sociedades amazónicas identifican algunos animales como humanos en algunos aspectos, esto no significa que sean humanos. Turner sostiene que, en la Amazonía, simplemente existen entidades animales con atribuciones particulares (espíritus, jefes, etc.).

Otro problema del perspectivismo y del giro ontológico es que la mayoría de las reflexiones que resultan de las investigaciones etno–ornitológicas y ontológicas, a pesar de proclamar una equivalencia entre las epistemologías académicas y nativas, son publicadas en lenguas hegemónicas (español, inglés, francés, etc.). A pesar de reconocer el potencial de las visiones alternativas del mundo, no conocemos trabajos que resulten del giro ontológico publicados en lenguas indígenas y que puedan ser utilizados en programas de educación bilingüe u otros tipos de programas interculturales. Y, como algunas voces también lo han señalado, los pensadores del giro ontológico no parecen reconocer su deuda con los pensadores indígenas que los han guiado por estos nuevos caminos. Estos argumentos nativos son hoy válidos porque han sido retomados por pensadores occidentales reconocidos (Todd 2014). En el ámbito de la investigación etnográfica todavía persiste la vieja división del trabajo entre los que saben (los etnógrafos) y "los que se dejan conocer" (Ramos 2012: 490). La ventriloquia (Viveiros de Castro 2004: 12, Guerrero 2010) continúa siendo una realidad en este campo y, a pesar de que emergen propuestas que deberían terminar con ella (*e.g*., auto–etnografía, etnografía colaborativa, entre otras), aún no consiguen alcanzar la popularidad que ha obtenido el giro ontológico impulsado en solitario por investigadores insertos en el sistema universitario.

Hacia futuros diálogos para comprender las posibles relaciones entre humanos y no humanos

La ontología y el ejercicio de simetrización nos han servido para rastrear la gran variabilidad de relaciones entre humanos y no humanos con respeto y comprensión. Sin embargo, a mi modo de ver, esta nueva perspectiva todavía no ha inspirado nuevos diálogos con la ornitología ni la biología, disciplinas que parten del naturalismo, de la visión bipartita del mundo (reino animal / mundo social; naturaleza / cultura). En nuestro proyecto ha imperado la división disciplinar del trabajo. Cada investigador ha colectado información que ha sido útil a los otros, pero hasta el momento no hemos sabido ir más allá.

Ahora que ya tenemos el conocimiento etnográfico y ornitológico, queda pendiente reflexionar sobre las posibles colaboraciones y aplicaciones prácticas de este acerbo científico y cultural que hemos logrado construir. Una colaboración potencial para la fase en la que nos encontramos podría ser la participación en programas cohesivos e integradores de conservación del medio ambiente y la biodiversidad. En este sentido, no debemos olvidar que la biología y la ornitología son en muchas ocasiones las disciplinas que guían la promoción de programas de conservación. Al partir de una visión naturalista del mundo, estas disciplinas contemplan como deseable la relación de protección entre humanos y no humanos. No obstante, cuando analizamos el fracaso de muchos programas de conservación del medio ambiente que trabajan con poblaciones indígenas, en muchas ocasiones la antropología nos permite entender por qué estas políticas son difíciles de entender desde una perspectiva indígena no naturalista. Las ontologías animistas a menudo se basan en relaciones entre humanos y no humanos que suelen ser potencialmente reversibles −intercambio, depredación o don− mientras que el naturalismo prefiere relaciones unívocas como producción, protección o transmisión. Estos principios son claramente observables en la actualidad. En muchas sociedades indígenas como la guna los chamanes intercambian substancias con los no humanos en los procesos de curación; cazan animales, pero también son cazados por ellos; y entregan bienes para promover relaciones de reciprocidad con múltiples entidades. En las sociedades capitalistas, características de la ontología na-

[5] El perspectivismo se fundamenta en la idea del multinaturalismo: para algunos grupos amazónicos los humanos y los no humanos tienen una naturaleza variable y una cultura constante. En contraposición el mundo occidental se rige por el multiculturalismo: humanos y no humanos tienen una cultura variable pero una misma naturaleza.

turalista, vemos como es frecuente producir carne con los animales de granja; proteger especies a partir de su exhibición en un zoológico o comprar un animal de compañía. La perspectiva ontológica nos prepara para entender posibles reacciones que, desde una visión anclada en el naturalismo, pueden ser extrañas e incomprensibles para el mundo científico, pero tan válidas como efectivas desde un punto de vista ontológico.

Otra posible aplicación de las enseñanzas de la aproximación ontológica puede darse en el ámbito del desarrollo sostenible. Recientemente leía una excelente compilación de trabajos etno–ecológicos realizados entre los tsimane' durante un periodo de más de 15 años. En las primeras páginas del volumen los editores, Victoria Reyes–García y Tomás Huanca (2014) comentan algunos proyectos que formularon para transformar la realidad agrícola local con el fin de mejorar las condiciones de vida de la población. Uno de estos intentos consistió en introducir el cultivo de gandul (*Cajanus cajan*) y la cría de gallinas. Unos años después del proyecto los investigadores constataron que eran más bien pocos los que seguían produciendo gandul y que la mayoría había abandonado la cría de animales. Según ellos era muy probable que el lapso de tiempo en el que se desarrolló el proyecto (3 años) fuera insuficiente para transformar "un proceso nuevo en costumbre" (Reyes–García & Huanca 2014: 31). Si recurrimos a la perspectiva ontológica para interpretar este abandono del nuevo cultivo y la cría de gallinas, podemos pensar que esta sociedad sólo estaba preparada para mantener relaciones potencialmente reversibles con los no humanos.

En definitiva, la cuestión que queda por resolver es si la etno–ornitología tiene o no un potencial para promover la conservación de la biodiversidad y si un posible diálogo entre antropología (aproximación ontológica) y ornitología podría inspirar la aplicación de nuevas políticas ambientalistas (Bonta 2012). Al cuestionar la dicotomía naturaleza/cultura, la perspectiva del giro ontológico puede ayudar a promover un pluralismo epistemológico, metafísico o temporal para acercarse a las realidades indígenas.

Aparte de la deseable colaboración en políticas conservacionistas, otro ámbito en el que el diálogo puede ser fructífero es en el momento de producir y devolver la información a la comunidad, sea esta devolución en forma de productos (libros, guías, etc.) o formación (talleres con jóvenes que se preparan para ser guías). Nuestro propósito es integrar la visión ontológica en la producción de conocimientos en el lenguaje de la sociedad de acogida. De esta forma esperamos construir puentes entre el saber antropológico y el saber indígena.

Actualmente estamos iniciando una nueva fase del proyecto. Gracias a la SENACYT durante los próximos años continuaremos investigando, junto a un grupo de jóvenes de Gardi, las aves y su relación con los dules. En esta ocasión, Yadixa del Valle, miembro del grupo Wagibler de observadores de aves, licenciada en Turismo y Promoción Cultural por la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá, está asumiendo la coordinación técnica del proyecto y el resto de los jóvenes sigue iniciándose en el mundo de la observación de aves sin dejar atrás su particular visión del mundo.

AGRADECIMIENTOS.– Mis agradecimientos van dirigidos a los habitantes de Gardi Sugdub, la Asociación Gardi Sugdub, el Congreso General Guna, la Secretaría de Turismo del Congreso General Guna, Congreso General de la Cultura Guna, el Instituto de Investigaciones y Desarrollo de Gunayala (IIDIGY), la biblioteca del Smithsonian Tropical Research Institute (STRI), la Colección de Aves del STRI (STRIBC), la Sociedad Audubon de Panamá, Alberto Vázquez (Ailidub), argar Inaiduli, Rafael Harris, Rubén Tejada, Gandur Dummad (Myria Ubigandub), Chani Morris (Coibita), Tito López, Carlos Renos Hernández, Domisiano Davies, Evelio López y Blas López (Gardi Sugdub), George Angehr, Daniel Buitrago Rosas, Gwen Keller, Euclides Campos, Igua Jiménez y Yadixa del Valle.También agradezco a personas que por los designios de Baba ya no se encuentran entre nosotros: Leonidas Valdés Kantule († 25 de abril de 2010, q.e.p.d), Padre Ibelele Nikktiginya Davies (c.m.f., † 5 de abril de 2010 q.e.p.d.) y Claudio López († 25 de marzo de 2012, q.e.p.d.). Mis agradecimientos van también dirigidos a las agencias financiadoras que hicieron posible la investigación y formación de jóvenes. En un primer momento, el proyecto CVP09–11 la Secretaria Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación de Panamá (SENACYT) nos permitió realizar la investigación etnográfica y ornitológica en el sector occidental de Gunayala y constituir el grupo Wagibler. Posteriormente, la misma agencia con el proyecto "Fortalecimiento a guías en observación de aves en Gunayala" dentro de la Convocatoria Pública de Ciencia contra la pobreza 2011(CVP11–13) nos ha permitido dar continuidad a la formación de observadores de aves locales. El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo ha dado un gran impulso a estas iniciativas formativas y divulgativas financiando el Proyecto "Promoción del ecoturismo en el sector de Gardi: capacitación para guías gunas en observación de aves". También agradezco el apoyo del Proyecto "Estudio antropológico comparativo de las nociones de ser humano" del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia. Subprograma de Generación del Conocimiento (HAR2013-40445-P). Finalmente quiero dar las gracias a los dos editores de este volumen, J. Tomás Ibarra y J.

Cristóbal Pizarro, y a los revisores anónimos del manuscrito por sus pertinentes sugerencias y comentarios.

LITERATURA CITADA

Angehr, G. R., D. Engleman & L. Engleman. 2006. Where to find birds in Panama: a site guide for birders. Panama Audubon Society. Panama City, Panama. 391 pp.

Blake, J. G., & B. Hall. 1984. Preliminary survey of the birds of San Blas (Comarca de Kuna Yala). Proyecto PEMASKY, manuscrito, Panamá.

Bonta, M. 2012. Ethno–ornithology and biological conservation. Pp 13–31 en Tidemann S.C & Gosler, A. (eds.) Ethno–ornithology: birds, indigenous peoples, culture and society. Earthscan Publications, Londres.

Callon, M. 1986. Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint–Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint–Brieuc. L'Année sociologique 36: 169–208.

Course, M. 2010. Of words and fog: linguistic relativity and Amerindian ontology. Anthropological Theory 10: 247–263.

Descola, P. 1986. La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, París. 450 pp.

Descola, P. 2005. Par–delà nature et culture. Ed. Gallimard, París. 640 pp.

Descola, P. 2010. Cognition, perception and worlding. Interdisciplinary Science Reviews 35: 334–340.

Engleman, D., G. R. Angehr, L. Engleman & M. Allen. 1995. Lista de las Aves de Panamá. Volumen I: Ciudad de Panamá y Aldredores./Checklist of the Birds of Panama. Volume I: Panama City Area. Panama Audubon Society, Panama City, Panamá. 201 pp.

Griscom, L. 1932. The ornitology of the Caribbean Coast of Extreme Eastern Panama. Bulletin of the Museum of Comparative Zoology LXXII: 303–372.

Guerrero, A. 2010. Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. FLACSO–Ecuador/IEP, Quito, Ecuador. 456 pp.

Halbmayer, E. 2012. Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies. Indiana 29: 9–23.

Henare, A., M. Holbraad & S. Wastell. 2007. Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically. Routledge. Abingdon/New York. 233 pp.

Ingold, T. 2011. Being alive. Essays on movement, knowledge and description. Routledge, Londres. 270 pp.

Ingold, T. 2013. Marcher avec les dragons. Zones Sensibles, París. 384 pp.

Killick, E. 2014. Whose truth is it anyway? Anthropology of this Century 9. Disponible en: http://aotcpress.com/articles/truth/

Latour, B. 1991. Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique. Éditions La Découverte, París. 206 pp.

Latour, B. 2009. Perspectivism: 'type' or 'bomb'? Anthropological theory 25: 1–2.

Lussault, M. 2014. Être au monde: quelle expérience commune? PUL, Lyon. 78 pp.

Marcus, J. M. & J. Roldan. 1984. Informe sobre la fauna de la reserva Kuna Yala, Proyecto de Estudio y Manejo de las Áreas Silvestres de Kuna Yala, manuscrito. Panamá. 96 pp.

Martínez Mauri, M. 2011. Kuna Yala tierra de mar. Ecología y territorio indígena en Panamá. Ed. Abya Yala, Quito, Ecuador. 231 pp.

Martínez Mauri, M. 2013. Intercambios y diálogos entre aves y humanos. Apuntes etnográficos en la Gunayala de hoy. Canto Rodado 8: 41–58.

Martínez Mauri, M. 2014. La etno–ornitología al servicio de las aves, turistas y habitantes de Guna Yala, Panamá. Pp 299–308 en Vásquez–Dávila, M. A. (ed.) Aves, personas y culturas. Estudios de Etno–ornitología 1. CONACYT/ITVO/Carteles Editores/UTCH. Oaxaca, México.

Martínez Mauri, M., G. Angehr, D. Buitrago, E. Campos, I. Jiménez, & Grupo Wagibler. 2014. Una guía ornitológica y cultural a las aves de Gunayala. An ornithological and cultural guide to the birds of Gunayala. Editorial Novo Art, Panamá. 72 pp.

Paredes, R., & L. Sucre. 1990. Fauna de Kuna Yala. Programa de investigación monitoreo y cooperación científica. Proyecto de Estudio para el Manejo de las Áreas Silvestres de Guna Yala (PEMASKY), manuscrito, Panamá. 96 pp.

Pnud. 2011. Atlas de desarrollo humano y objetivos del milenio (ODM) de Panamá. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Ciudad de Panmá, Panamá.

Ramos, A. R. 2012. The Politics of Perspectivism. Annual Review of Anthropology 41: 481–494.

Reyes–García, V. & T. Huanca 2014. Cambio global, cambio local. La sociedad tsimane' ante la globalización. Icaria, Barcelona. 38 pp.

Siegel, D. C. & S. L. Olson. 2008. The birds of the Republic of Panama. Part 5. Gazetteer and bibliography. Buteo Books. Shipman, USA. 516 pp.

Tempels, P. 1949. La philosophie bantoue. Ed. Africaines, París. 263 pp.

Tidemann, S. C. & A. Gosler. 2012. Ethno–ornithology: birds, indigenous peoples, culture and society. Earthscan Publications. Londres. 376 pp.

Todd, Z. 2014. An indigenous feminist's take on the

ontological turn: 'ontology' is just another word for colonialism, en: https://zoeandthecity.wordpress.com/2014/10/24/an–indigenous–feminists–take–on–the–ontological–turn–ontology–is–just–another–word–for–colonialism/ fecha de acceso: mayo 2015

Turner, T. 2009. The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America 7: 3–42.

Ventura i Oller, M. 2011. Formes de comunicació ameríndies, entre la natura i la cultura. Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia 27: 123–139.

Viveiros de Castro, E. 1992. From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society. University of Chicago Press, Chicago, EUA. 428 pp.

Viveiros de Castro, E. 1998. Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. Pp 429 - 462 *en* E. Alliez (ed.), G. Deleuze. Une vie philosophique. Le Plessis–Robinson: Institut Synthélabo, París.

Viveiros de Castro, E. 2002. A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia. Cosac Naify, São Paulo. 552 pp.

Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. Tipití Journal of the Society for the Anthropolgy of Lowland South America 2: 3–22.VIVEIROS DE CASTRO, E. 2009. Metafísicas caníbales. Katz Editores, Madrid/ Buenos Aires. 258 pp.