

‘TEORÍA’, ‘INTELIGENCIA’
Y ‘CIENCIA’ COMO ÍNDICES
AMAZÓNICOS DEL CONOCIMIENTO
INCORPORADO

**'TEORÍA', 'INTELIGENCIA'
Y 'CIENCIA' COMO ÍNDICES BAJO-
AMAZÓNICOS DEL CONOCIMIENTO
INCORPORADO**

ANÍBAL GARCÍA ARREGUI

UNIVERSIDAD DE ROSTOCK, ALEMANIA

‘TEORÍA’, ‘INTELIGENCIA’ Y ‘CIENCIA’ COMO ÍNDICES BAJO-AMAZÓNICOS DEL CONOCIMIENTO INCORPORADO

Resumen

En este artículo se analizan tres modos de señalar la complejidad del conocimiento incorporado en el contexto ribereño del bajo Amazonas. Atendiendo a la significación que le confieren los pobladores ribereños, los términos de ‘teoría’, ‘inteligencia’ y ‘ciencia’ pueden entenderse como índices etnográficos que señalan -no describen- ciertas habilidades psicomotrices y perceptivas con las que se ponen en práctica algunas técnicas tradicionales. Se va a argumentar que el uso de esos términos refleja una situación cultural híbrida en la que conceptos éticos se integran y reinterpretan en el propio marco discursivo local. Por otro lado, se sugerirá que la indexicalidad del conocimiento en el cuerpo de los pobladores ribereños se aleja de la versión representacional del intelecto, invitando así a repensar la clásica separación entre la teoría y la práctica desde la perspectiva amazónica de los saberes implícitos.

Palabras-clave: Pensamiento incorporado, ribeirinhos, quilombolas, teoría, inteligencia, ciencia.

‘TEORIA’, ‘INTELIGÊNCIA’ E ‘CIÊNCIA’ COMO ÍNDICES BAIXO-AMAZÔNICOS DO CONHECIMENTO INCORPORADO

Resumo

Neste artigo, analisam-se três formas de assinalar a complexidade do conhecimento incorporado no contexto ribeirinho do Baixo Amazonas. De acordo como o próprio significado conferido pelos moradores ribeirinhos, os termos ‘teoria’, ‘inteligência’ e ‘ciência’ assinalam – i.e. não descrevem – certas habilidades físicas e perceptivas com as quais são levadas na prática algumas técnicas tradicionais. De um lado, vai se argumentar que o uso desses termos reflete uma situação cultural híbrida na qual os conceitos éticos são integrados e reinterpretados pelo discurso local. Do outro lado, vai se sugerir que a indexicalidade do conhecimento incorporado dos moradores ribeirinhos se afasta da visão representacional do intelecto, convidando, assim, a repensar a clássica separação da teoria e a prática desde a perspectiva amazônica dos saberes implícitos.

Palavras-chave: Pensamento incorporado, ribeirinhos, quilombolas, teoria, inteligência, ciência.

'THEORY', 'INTELLIGENCE' AND 'SCIENCE' AS LOWER AMAZONIAN INDEXES OF EMBODIED KNOWLEDGE

Abstract

This paper will analyze three ways of pointing out the complexity of the embodied knowledge in a lower-Amazon riverine context. According to the meaning conveyed by the riverine-dwellers, the terms 'theory', 'intelligence' and 'science' might be regarded as ethnographical indexes that mark –i.e. do not describe– certain body skills and perceptual abilities with which some traditional techniques are enacted. On the one hand it will be argued that the use of these terms reflects a hybrid cultural setting in which etic concepts are integrated and reinterpreted by the local discourse. On the other hand will be suggested that the aforementioned indexicality of the riverine-dwellers embodied knowledge draws further from the representational vision of the intellect, thus inviting us to re-think the classical separation of theory and practice from the Amazonian perspective on the implicit knowledge.

Keywords: Incorporated thought, ribeirinhos, quilombolas, theory, intelligence, science.

Dirección postal del autor: Zelkstrasse 14. Rostock, Deutschland. 18055.
E-mail: anibal_arregui@hotmail.com

POBLADORES RIBEREÑOS E HIBRIDACIÓN SOCIOTÉCNICA

Este artículo deriva de los datos etnográficos obtenidos durante un trabajo de campo realizado en la región del bajo Amazonas entre los años 2006 y 2009. En el centro del análisis se encuentra la descripción de los sistemas sociotécnicos de diversas comunidades quilombolas y ribeirinhas que se extienden por la orilla del río Erepecurú – Oriximiná, Pará – y junto al lago Ze Açú -Parintins, Amazonas. Aunque quilombolas y ribeirinhos son grupos culturales y – sobre todo – históricamente diferenciados, aquí los considero de manera conjunta desde un punto de vista sociotécnico. Desde una perspectiva que anima a la deconstrucción de la etnicidad, se entiende que las discontinuidades históricas, rupturas sociales y desplazamientos geográficos de los grupos quilombolas del bajo Amazonas han desembocado en un escaso contraste cultural de éstos con respecto a otros grupos rurales – como los ribeirinhos, con quienes comparten una base religiosa y de organización social (Price 2000). En contraste con ello, algunos estudios defienden la utilidad del análisis basado en diferenciación étnica, generalmente enfocado desde el punto de vista emic, como forma de respaldar algunas estrategias políticas de los grupos locales (O'Dwyer 2005, Adams & Neves 2006). Como ángulo de compromiso entre las anteriores perspectivas, emerge el enfoque que atiende a los términos de las instituciones, a los de los antropólogos y a las categorías nativas usadas por los informantes, asumiendo que en la articulación de esos tres niveles cabría la voluntad de exhaustividad analítica, pero también un cierto compromiso social que deriva de la conciencia de que en la actualidad para esos grupos “la única ciudadanía posible es étnica” (Boyer 2011).

Por lo que respecta al presente artículo, debe señalarse que ambos grupos presentan formas productivas de características muy similares, a saber: escasa mecanización, dependencia directa del entorno, estrategias agroecológicas, agricultura familiar etc. (Pereira, Delwig & Potássio 2007, Teixeira & Lima 2007, Carneiro da Cunha 2008, Gomes Neves 2008, Gavioly 2009, Brito et al. 2009). Por este motivo, con el fin de centrar el argumento en los aspectos sociotécnicos que comparten ambos grupos, en lo que sigue emplearé el término de “pobladores ribereños” de manera inclusiva, es decir, para señalar los aspectos comunes de su situación geográfica y tecnológica, y evitar así el sentido más local y diferenciador - en términos de historia y etnicidad - que se desprende de las acepciones portuguesas de “ribeirinhos” y “quilombolas”¹.

Los pobladores ribereños forman comunidades que son a menudo definidas como “tradicionales”, esto es, aquellas comunidades que ocupan de manera tradicional la orilla de los ríos, cuyas actividades económicas principales están basadas en la pesca, la caza, la horticultura de roza y quema, la extracción de recursos naturales y la organización productiva en unidades familiares (Gomes Neves 2008, Almeida 2009). Sin embargo, a pesar de reivindicar su apego a la tradición, una de las principales características de estas comunidades es precisamente que presentan una economía de difícil temporalización, por cuanto responde tanto a una estrategia de subsistencia tradicional como a una progresiva apertura al mercado y la modernización tecnológica.

Más que una clara permanencia en lo tradicional, los datos etnográficos que se van a presentar a continuación reflejan una situación híbrida de los sistemas sociotécnicos y las formas de conocimiento. A pesar

de que los pobladores ribereños incorporen maquinaria moderna en sus sistemas productivos – motosierras, motores fuera borda, generadores, etc – la mayor parte de las técnicas de caza, pesca, horticultura y extracción responden a un patrón tecnológico no-mecanizado de origen indígena (Ruiz Peinado 2002:147, Wagley 1988:61, Carneiro da Cunha & Barbosa de Almeida 2002). Esa cualidad híbrida lleva a algunos autores a considerar que las poblaciones rurales mestizas, al heredar y actualizar los conocimientos de sus antepasados indígenas, son los grupos mejor adaptados a la selva, y los que ocupan más variedad de nichos ecológicos (Moran 1974, Parker 1989)². Debe señalarse, no obstante, que aquí no se identificará la “tradicción” como algo referente a lo indígena. La tradición ribereña es más bien un producto nuevo que surgió en el contexto de contacto transoceánico durante los primeros siglos de la expansión colonial. Sus sistemas sociotécnicos nacen ya en un contexto de hibridación y contacto cultural, y se siguen reinventando en el presente. En ese sentido, el trasfondo sociotécnico amerindio debe entenderse en permanente conexión con las tecnologías occidentales que acompañaron el asentamiento de estas comunidades mestizas en la amazonia desde mediados del siglo XVIII (Harris 2005:211-213).

Desde hace varias décadas las ciencias sociales han adoptado las categorías de “mestizaje” (Hannerz 1998) o “hibridación” (Canclini 1989) para describir bajo conceptos procesuales diversos ejemplos de contacto y mezcla cultural. En el caso particular de Brasil se han generado diversos estudios sobre esta naturaleza “intermedia” o “híbrida” de muchos de los grupos sociales que conforman la nación (Hess & Da Matta 1995). De esos enfoques se desprende a veces la idea implícita de que los objetos hibridados coexisten en

“distintas temporalidades” de una misma cultura, y que dicha coexistencia lleva a que se mezclen sus distintas propiedades intrínsecas. En contraste con ello, aquí voy a referirme a la idea de hibridación en un sentido generativo, es decir, bajo la perspectiva de que los objetos culturales “se apropian uno del otro” y por lo tanto deben entenderse como “mutuamente constituyentes” (Sansi 2010: 5). Por otro lado, a diferencia de como ocurre con los enfoques transdisciplinarios que buscan dar cuenta de las mezclas culturales de manera general, aquí va a proponerse una idea de “hibridación” centrada únicamente en determinadas interpenetraciones tecnológicas. En ese sentido, las culturas ribereñas del bajo Amazonas se consideran como exponentes de ese impase o tercer ángulo donde las así llamadas tradición y modernidad sociotécnica se reconstruyen la una a la otra de manera conjunta y permanente.

En un plano económico, estas comunidades se identifican interna y externamente con el “extractivismo”, un sistema que se caracteriza por la extracción de recursos animales, vegetales o minerales tanto para uso inmediato – autosubsistencia – como para su venta. Dentro de este marco económico local se encuentran la caza, la pesca, la horticultura de roza y quema, la recolección o el cultivo de frutos, plantas o madera. En algunos casos, estos sistemas se basan en la producción familiar o comunitaria, y se amoldan a los valores culturales y a los sistemas de creencias de las sociedades que habitan dichos ecosistemas (Fernandes do Rego 1999). En otros casos, el extractivismo amazónico es explotado por los “modos de producción” de las economías centrales – en forma de grandes proyectos de minería, de extracción de petróleo, caucho, madera, etc., donde se transforma y se agrega valor de cambio a las materias primas que los primeros proporcionan (Bunker 1984).

En el caso de las comunidades estudiadas, el extractivismo familiar de subsistencia estaba siendo – en 2009 – progresivamente substituido por una economía basada en la extracción de productos para la venta y el procesamiento industrial, como madera y nueces en el río Erepecurú, o el Dendé en las selvas circundantes al lago Zé Açú.

EL PENSAMIENTO INCORPORADO Y SUS ÍNDICES ETNOGRÁFICOS

A pesar de que estas comunidades viren lentamente hacia una versión industrial del extractivismo, el centro de sus sistemas sociotécnicos sigue siendo, como en el marco tecnológico tradicional, el cuerpo. Las habilidades y destrezas de los pobladores ribereños, sin embargo, no son una reminiscencia del pasado, sino el producto de una constante reinención que permite acompañar la corporalidad al curso de su historia³. La mayoría actividades productivas se realizan con artefactos rudimentarios como machetes, canoas, hilo de pescar, cestos, viejas escopetas, etc. La única maquinaria que emplean para el trabajo extractivo son motores fuera borda, para desplazamientos por ríos de cierta anchura y profundidad, y motosierras, que posibilitan la elaboración in situ de tablas de madera. En general, sus útiles son poco sofisticados, viejos, e incontables veces reparados o reaprovechados para fines distintos.

La mayoría de las técnicas dependen y están estructuradas en relación a las características y posibilidades de acción del propio cuerpo – es decir, no necesariamente en función de las propiedades de sus artefactos. El cuerpo constituye el principal instrumento y a la vez el centro organizador de un complejo sistema de relaciones con el entorno en el que hay implicados factores técnicos y socioculturales. Así, tanto la

vertiente práctica y material de las técnicas como la faceta más abstracta y teórica del conocimiento tecnológico convergen en el cuerpo, que opera aquí como elemento nuclear del entramado sociotécnico.

Una de las primeras dificultades etnográficas que derivan de esta incorporación tecnológica es el escaso detalle en las explicaciones orientadas a la descripción de las técnicas empleadas. Por lo general, el acceso a datos que constaten la sugerida complejidad del conocimiento debe buscarse más en la observación directa de las prácticas que en las verbalizaciones. La falta de un relato espontáneo sobre las técnicas limita la capacidad del observador para determinar hasta qué punto y de qué modo toman una forma cultural abstracta. Cuando se pide una explicación acerca de cómo se realiza determinada actividad, no suele recibirse – por lo general – una descripción extensa y detallada que permita al etnólogo comprender de una sola vez el funcionamiento de las técnicas empleadas, sino que más bien domina la expresión de obviedad y la parquedad de palabras. El carácter eminentemente implícito del conocimiento de ribeirinhos y quilombolas también ha sido observado en otros grupos amazónicos. En referencia a los achuar, por ejemplo, Descola (1986:133) indica que su “armazón tecnológica material y conceptual” es difícilmente adivinable en su austero reflejo verbal. Con foco en el mismo grupo, Taylor (1996:211) señala la dificultad de “explicar esa amplia parte de la cultura que ‘funciona sin palabras’ [sic], que escapa a la conceptualización indígena porque más que en el discurso está implícita y adquirida en la práctica”.

Desde un punto de vista analítico, la falta de explicaciones detalladas sobre el repertorio técnico nos enfrenta con la dificultad de definir el “estatus” de ese conocimiento implícito. ¿Es puramente práctico, un *savoir*

faire? ¿Se sustenta en algún tipo de reflexión? ¿Puede considerarse como teórico o tecnológico un conocimiento que no está codificado verbal o numéricamente? Diversos autores han señalado la necesidad de superar la idea de que el pensamiento se encuentra únicamente “representado” en la cabeza (Bateson 1976, Wittgenstein 1984, Ingold 2000, Bartra 2006, Bourdieu 1994). Para evitar el reduccionismo “cerebral” del intelecto, se sugiere que el cuerpo, en tanto que elemento participante de un contexto de relaciones, sea entendido como una estructura donde también se encarna y se materializa el conocimiento. Pero desde una perspectiva etnográfica el problema sigue siendo el de evaluar la complejidad del conocimiento incorporado cuando no disponemos de suficientes descripciones nativas que lo reflejen. Si se parte de la idea de que una legítima ambición etnográfica es la de encontrar un modo de representar los datos observados que no responda únicamente a al ejercicio de reflexión teórica del observador, podemos preguntarnos qué sucede cuando prima la ausencia de un relato autóctono claro o de una evidencia verbal que apoye lo observado.

Con el material etnográfico que viene a continuación se propone atender al uso local de los términos de “teoría”, “inteligencia” y “ciencia” como elementos verbales que -al menos- señalan la autopercepción de la complejidad de ciertos conocimientos incorporados. El uso de dichas palabras no constituye *per se* una descripción ni tampoco una teorización. Pero tal y como sugiere Bryan Pfaffenberger (1992), la complejidad del conocimiento tecnológico debería explorarse más allá de sus manifestaciones verbales:

“La porción del conocimiento técnico que la gente puede verbalizar es sólo la punta del iceberg (...)

[Por debajo hay un] conocimiento tecnológico aprendido, expuesto y transmitido por un aprendizaje experimental, pensamiento visuo-espacial y razonamiento analógico” (Pfaffenberger 1992:508).

Como alternativa a la metáfora del iceberg, aquí se sugiere tratar esos términos que “sobresalen” a la superficie del pensamiento incorporado en tanto que índices etnográficos. Es importante notar que tales índices no pueden entenderse de manera puramente lingüística. Si atendemos a la división de los signos de Peirce (1958), no podría decirse que los términos de “teoría”, “inteligencia” y “ciencia” constituyen iconos, índices o símbolos lingüísticos de la complejidad del conocimiento ribereño. La iconicidad se descarta automáticamente por la falta de semejanza entre la palabra y el acto a que se refiere. La indexicalidad no se ajusta a la cualidad indicativa de estas palabras por cuanto los índices, según Peirce (1958), conectan con el significante de manera no-arbitraria, es decir, al margen del hábito o la interpretación. En cuanto a los símbolos, resulta una categoría demasiado inflacionaria y demasiado trabajada en el marco de la antropología como para emplearla en el sentido semiótico de Peirce (1958), donde “símbolo” se refiere al conjunto de las palabras, es decir, a cualquier relación arbitraria – construida y aprendida – entre significante y significado. Al estar desvinculado de los contextos de práctica, el sistema de clasificación lingüística de los índices y los símbolos no deja lugar para la captación de la específica carga cultural con la que se usan las palabras. Así, más que ubicarlas de manera clara en las categorías de índices o símbolos lingüísticos, desde el punto de vista antropológico interesa analizar la manera en que las palabras “teoría”, “inteligencia” y “ciencia” se re-significan en el contexto de la práctica de los pobladores

riberreños, en ocasiones incluso señalando de manera tácita la existencia significados más profundos o abstractos de lo que podría inferirse del contenido verbal explicitado. Por ese motivo, en lo que sigue se va a tratar la indexicalidad de tales términos en un particular sentido etnográfico, esto es, en tanto que indicadores verbales local y arbitrariamente interpretados que sugieren la presencia de un cierto logos técnico, implícito e incorporado.

TEORÍAS LOCALES

Los saberes tradicionales de los pobladores ribereños dependen de variables socioculturales y contextuales que no son fácilmente generalizables. Sin embargo, aunque esta forma de conocimiento no se corresponde con la ambición nomotética de las teorizaciones de la ciencia occidental, los propios pobladores bajo-amazónicos emplean el término de “teoría” para señalar cierta complejidad de sus saberes incorporados. Como ya se ha sugerido, la falta de ajuste de los sistemas sociotécnicos ribereños a la tradición que se les atribuye se percibe, antes de nada, en el modo con el que adoptan ciertas prácticas y términos que no forman parte de su herencia cultural indígena. Un ejemplo de ello es la reinterpretación local del concepto de ‘teoría’. Como se verá en lo que sigue, tras la afirmación emic de que existen ‘teorías’ locales no se esconde tanto una contradicción – en relación a la supuesta universalidad de las teorías científicas – como la idea de que tales formas de conocimiento pueden ser consideradas en tanto que teóricas desde la perspectiva de los propios actores y de acuerdo con el grado de generalización que exige ese contexto en concreto. A continuación ilustraré este punto a partir de dos ejemplos etnográficos.

En febrero de 2009, tras una jornada de

puxirum o trabajo colectivo para la construcción de un palafito, Adenildo – un ribeirinho del la región del Zé Açú – permaneció sentado sobre una pila de maderas sobrantes. El hombre se entretenía haciendo cortes horizontales en el mango de su machete con una pequeña navaja. Adenildo me comentó que su jornada de trabajo aún no había terminado: luego iba a limpiar de malas hierbas la roza de un conocido. Como era la primera vez que yo veía a alguien hacer esas incisiones en el mango de un machete, le pregunté por qué lo hacía. Tras meditar la respuesta unos segundos, Adenildo blandió el machete cogido desde el mango, mostrando que de ese modo tenía un mejor agarre, al tiempo que decía “esto es cosa de la teoría”. Poco más tarde, le pregunté si me podía explicar de manera más concreta qué significaba que hacer cortes en el mango del machete era “cosa de la teoría”. Su respuesta fue clara y concisa: “Porque no es algo frecuente. A veces hay cosas que uno inventa. Y yo creo que las cosas de la innovación son cosas de la teoría”.

Durante el trabajo de campo pude registrar diversos comentarios que aludían de manera parecida a la capacidad teórica y de innovación tecnológica de los pobladores ribereños. En una conversación mantenida con un líder quilombola, por ejemplo, éste decía haber sido ridiculizado en un encuentro con empresarios de una mina de bauxita por afirmar que un pariente suyo “tenía teorías” que le ayudaban a orientarse en la selva. Sus interlocutores, la mayoría empresarios criados en la ciudad, se mostraron muy escépticos ante la idea de que un quilombola pudiera tener teorías. Tal negación irritó a mi interlocutor de tal manera que meses después aún repetía ante mí su alegato en favor de la capacidad de teorización quilombola:

“Los quilombolas somos personas

que inventan, personas creativas. Los quilombolas crean algo [un panero] para transportar las cosas con mayor facilidad. (...) Eso son teorías aunque sean del mato. Eso no es ser burro. Hay unos que saben encontrar lo que quieren en el mato. Eso es una teoría, no es ‘de bolígrafo’ pero es una teoría. (...) Otra teoría es cómo cargar un panero. (...) A veces no valorizamos la tecnología antigua. (...) En mineração [la mina en que tuvo lugar el encuentro con los empresarios] se rieron cuando dije que el tema de orientarse en la selva es una cosa de la teoría. Dije: ‘es mejor la orientación del hombre que la de la brújula’. (...) Yo tengo mi lenguaje del quilombo y usted el de la ciudad. Pero hay una tecnología de quilombo: remedios, paneros, ollas de barro. Aquí hay muchas personas que sin saber leer ni escribir tienen esa teoría”.

Esta valoración local de lo teórico contrasta con la perspectiva dominante de las ciencias sociales sobre los saberes incorporados. Uno de los argumentos principales que sostienen que el conocimiento técnico-corporal no es de carácter teórico o tecnológico es la diferenciación de éste con respecto a los procesos mentales implicados en el lenguaje o el pensamiento representacional. Existe, por ejemplo, un rechazo a la idea de que las técnicas corporales o destrezas físicas en contextos “premodernos” se apoyen en algún tipo de “algoritmo cognitivo”, ya que en realidad sólo se guían por “reglas de carácter general” que toman la forma de meras habilidades incorporadas (Ingold 2000:36). Dichas técnicas no dependen de “representaciones mentales”, como ocurre con el lenguaje o la ciencia, si no simplemente de las “imágenes” de un contexto real for-

mado por “personas, objetos y relaciones” (Ingold 2000: 294).

En la base de algunos de estos argumentos se encuentra la noción de “hábitus” de Bourdieu (1980) y su idea de que existe un conocimiento que se adquiere al margen del esfuerzo consciente y de la explicación, sin la distancia reflexiva que ellos implican. Sin embargo, también puede argumentarse que el “hábitus” ubica el conocimiento incorporado en una especie “caja negra” que no refleja los procesos concretos de adquisición de las habilidades y las disposiciones (Downey 2007:237). En los últimos años ha emergido una crítica contra esa separación entre el saber teórico-preposicional y ese saber práctico que se traduce en una mera incorporación inconsciente. Con foco etnográfico en los pobladores ribereños del Bajo Amazonas, Harris indica que tanto el “saber” como el “saber hacer”:

“están unidos y ambos transmiten un significado. Por ejemplo, saber cómo transformar el uso de un machete en un abrelatas o en un destornillador requiere una representación mental flexible y una experiencia previa de cómo usar la herramienta” (Downey 2007: 3).

En realidad, el debate acerca de la naturaleza del “saber” implicado en las técnicas corporales conlleva el riesgo de caer en un campo de investigación más propio de las ciencias cognitivas que de la antropología. En ese campo la cuestión parece estar en saber si los seres humanos elaboran únicamente representaciones mentales de tipo lingüístico –es decir, algorítmico o preposicional– o si también existen representaciones de tipo analógico, que operan paralelamente o de manera alternativa a las preposicionales, y que serían modos de codificar la información que funcionan con

imágenes, en un plano figurativo (Ballesteros Jiménez 1993, Santalla Peñaloza 2000, Pozo Municipio 2006). Desde el plano metodológico de la antropología, sin embargo, más que poner la atención en determinar si existen o no “representaciones” de las técnicas corporales – ya sean analógicas o preposicionales – parece más consistente permanecer en una dimensión observable, etnográfica, y a partir de esos datos descriptivos, valorar si la propia “maleabilidad del cuerpo” puede invitarnos a repensar algunas de las premisas implícitas en la idea de incorporación planteada por Bourdieu (Harris 2007:13).

Tanto el cuerpo como el conocimiento que se materializa en forma de habilidades, destrezas o técnicas, son flexibles, modificables. Esta maleabilidad no sería posible sin una reflexión que tenga al cuerpo como objeto. De hecho, todo conocimiento práctico local o *art de la localité* se apoya en ciertas “teorías” que implican a un agente en el que interactúan constantemente el trabajo mental y el manual (Douwe 2000:361-364). En ese sentido, la noción bajo-amazónica de ‘teoría’ resulta tal vez poco formalizada, poco explícita y difícilmente generalizable, pero representa un indicador de que, desde la perspectiva local, los conocimientos incorporados se articulan en un logos implícito que facilita la innovación y lleva su universo sociotécnico más allá de la mera reproducción de las prácticas tradicionales.

CUERPOS INTELIGENTES

Diversas cosmologías indígenas amazónicas ubican la capacidad de raciocinio fuera del cerebro, generalmente atribuyéndolo a algún otro órgano, como el corazón o los ojos (Surrallés 2003, Van Velthem 2005). El pensamiento puede así mismo entenderse como una función que ejecu-

ta el cuerpo en general, en tanto que “locus de la conciencia” (Karadimas 2005:2), o como mediador de “una forma física del intelecto” (Overing 2006:20). Estas perspectivas amazónicas contrastan con la separación cartesiana de la mente y el cuerpo, e introducen la necesidad analítica de describir un “cogito más vivo” (Calavia 2008:14). Entre los pobladores ribereños del Bajo Amazonas, un índice de esa percepción amazónica del cuerpo como sistema pensante puede encontrarse en el uso local del concepto de “inteligencia”. Sin bien la idea “intelecto” proviene del pensamiento racionalista occidental, aquí, tal y como ocurre con el término de “teoría”, se emplea con un sentido distinto, más contextualizado en la práctica y en el plano de la actividad corporal. Los pobladores ribereños usan con frecuencia el término de “inteligencia”, pero con ello no se refieren siempre a una capacidad mental abstracta y orientada a la resolución de problemas, sino que en muchos casos aluden a alguna habilidad física o perceptiva. Ello puede verse con claridad a través de algunos ejemplos.

Danilo, un niño de 10 años, estaba limpiando pescado a la orilla del río Erepecurú. Sus manos se movían con rapidez: manejaban con precisión el cuchillo que raspaba las escamas, cortaba aletas puntiagudas, destripaba y diseccionaba el pescado de manera que quedase en óptimas condiciones para ser cocinado. A los pocos minutos de observar a Danilo escuché la voz de su padre, quien, desde mi espalda, proclamaba: “¡él es muy inteligente!”. A la actividad de limpiar pescado los pobladores ribereños le llaman *cuidar o peixe*. El buen desempeño de dicha tarea depende de la adquisición de una cierta destreza manual. Sin embargo, desde la perspectiva del padre de Danilo, el trabajo manual de cuidar el pescado entrena también una forma de inteligencia por cuanto existe un

saber acerca de cómo hacerlo – teniendo en cuenta, además, que para el cuidado de cada especie se requieren unos cortes diferentes que su hijo aprendió con relativa rapidez.

En otra ocasión los miembros de una comunidad quilombola del río Erepecurú formaron un amplio corro en el suelo para pelar los tubérculos de mandioca que se amontonaban en el centro⁴. Las horas transcurrían pero los quilombolas, sentados en el suelo o sobre alguna tela, no parecían sentirse fatigados. Apenas cambiaban de posición y en todo momento realizaban esa tarea con precisión y soltura, sin interrumpir el hilo de la conversación. Tan sólo después de algún chiste o comentario, había unos segundos de silencio durante los que se escuchaba la fricción sincopada del metal sobre los tubérculos. Yo, que trataba de colaborar, me sentía incómodo y lento. En el tiempo que empleaba para pelar un tubérculo, cualquiera de los otros había pelado dos o tres. Después de unas cuatro horas un joven comentó – al principio creí que irónicamente – que yo “pelaba muy rápido”. Algunas personas levantaron la cabeza y me observaron durante unos segundos. Yo hice notar que en realidad mi ritmo era tres o cuatro veces inferior al de los demás. Entonces el joven volvió a insistir en que yo “había aprendido rápido”. Los otros se concentraron en mis manos hasta que el joven, como si no sólo quisiera convencerme a mí, sino también a los demás, dijo: “Eso que digo es serio. Yo pienso que los españoles son inteligentes. Yo he visto que tú llevas aquí unas semanas y en esos días has aprendido a remar y a pelar mandioca como nosotros”.

Este tipo de alusión a una inteligencia más física que cerebral es evocada en diversas situaciones. Es frecuente, por ejemplo, que los cazadores o agricultores expresen que ellos tienen “una inteligencia para la sel-

va”. Con ello se refieren normalmente a alguna habilidad como saber orientarse, tener agilidad para sortear obstáculos naturales y detectar los animales visual, olfativa o auditivamente. La idea de *jeito* – del portugués: habilidad, gesto – funciona también como indicador de una pericia corporal específica del lugar (Arregui 2013:109), y en ocasiones circula en paralelo a la idea de “inteligencia” (Harris 2005:204).

El carácter específico de este tipo de inteligencia física fue expresado así por un hombre del Zé Açú: “Para trabajar como peón todo el mundo tiene ojos y brazos. Pero para la selva hay que saber trabajar. Hay que saber y ser inteligente. En la mata no sabe andar uno sin un cuerpo con experiencia. Pero tal vez ése no sabe cómo arreglar un motor ¿No es cierto?”

La especificidad contextual de esa inteligencia corporal se evoca como argumento que explica, por un lado, la sofisticación técnica en los trabajos referentes a las actividades tradicionales desempeñadas en la selva. Por otro lado, esa especificidad de la inteligencia refleja una cierta inseguridad ante tareas cuya lógica y metodología provienen de entornos más modernizados. La escritura, por ejemplo, es uno de los casos donde mejor se observa la percepción de la dificultad de las técnicas corporales que no están encuadradas en la propia tradición sociotécnica. Por ejemplo, es habitual que los pobladores ribereños, incluso cuando han sido alfabetizados, admiren la velocidad y la precisión con la que escriben los extranjeros.

Por ese motivo, las miradas atentas y sorprendidas de niños y adultos fueron una constante cuando escribía en mi diario de campo durante las primeras semanas de convivencia. Esta falta de habituación a las técnicas de escritura puede expresarse como consecuencia de la falta de habituación de sus cuerpos a instrumentos y

materiales que vienen de fuera o han sido “recientemente” introducidos. Una mujer del Ze Açú se expresó así en relación a la capacidad de escritura de su padre: “Mi padre era inteligente. Nos crió sin nada, en la selva misma. Mi padre no sabía leer ni escribir. Si le ponías un bolígrafo y un papel delante no sabía qué hacer con ello. Ahora, si tú le dabas un cuchillo y un trozo de madera, ¡ahí sí que sabía escribir!”

La incapacidad para escribir con bolígrafo sobre papel no se atribuyó aquí tanto a una falta de conocimiento como a la incompatibilidad entre unas habilidades motrices culturalmente adquiridas y unos materiales e instrumentos para los que ese cuerpo no estaba preparado. Aunque la capacidad de escritura es – en principio – trasladable a cualquier tipo de superficie, en este caso quedó asociada a unos materiales concretos. Cabe remarcar, no obstante, que la mayoría de los ribeirinhos y quilombolas con los que realicé mi trabajo de campo sí son capaces de abstraer la escritura como un conocimiento independiente del contexto, los materiales o los instrumentos que se empleen. Pero aún así, a pesar de la dudosa verosimilitud del comentario de esa mujer, resulta significativo que, al igual de cómo sucede con otras referencias a habilidades físicas, se sitúe la inteligencia en el marco de unas técnicas corporales que no obedecen a universales cognitivos o representacionales. La inteligencia es aquí entendida como algo que orienta la interacción física de los pobladores ribereños con un entorno conformado por circunstancias materiales concretas. Una vez más, la práctica y el intelecto se expresan aquí de una forma más bien indiferenciada, ambas co-dependientes de variables contextuales y hundidas en los hábitos del cuerpo.

UNA CIENCIA INCORPORADA

En los últimos años, diversos grupos indígenas han señalado la necesidad de que

el conocimiento tradicional amazónico sea reconocido “como saber o como ciencia, concediéndole un tratamiento equitativo en relación al conocimiento científico occidental” (Almeida 2008:43). Hoy en día es difícil cuestionar la idea de que existen distintas formas de “saber”. La superación de los preceptos evolucionistas, al menos dentro de la antropología, permite una revalorización de los saberes locales, indígenas o tradicionales. Pero si bien pocos se opondrían a otorgar al conocimiento amazónico la categoría de “saber”, más compleja es la consideración de si esos saberes pueden ser entendidos como “ciencia”, una idea que sigue estrechamente vinculada a la historia del pensamiento occidental. Como solución de compromiso, la antropología y algunas ciencias afines han generado la categoría de “etnociencia” en referencia al conocimiento que las poblaciones tradicionales tienen acerca de los procesos naturales, sus taxonomías y sus sistemas de clasificación en general (Diegues 2000:78). Con este concepto se trata de recoger la complejidad de los sistemas clasificatorios de las sociedades no dominadas por la ciencia occidental, oponiéndose a ese “racismo cultural” en base al cual se acepta “que las creaciones indígenas sean en algún sentido inferiores o más rudimentarias” (Mosonyi 2003: 8). Por otro lado, ese prefijo “etno” enfatiza las condiciones particulares bajo las que se pone en práctica el conocimiento tradicional o local:

“Las acciones elementales, tal y como las puede concebir el ingeniero occidental, pueden pasar por trasposiciones sucesivas a la etnofísica y etnotecnología, esto es a las ciencias indígenas, pero a condición de comprender que la física y la tecnología son nuestras propias ciencias indígenas y que ellas merecen el radical y a la vez condescen-

diente y respetuoso ‘etno’” (Latour & Lemonnier 1994:14).

Si bien esa diferenciación de los saberes mediante el prefijo “etno” es útil para distinguir distintas esferas culturales y cursos históricos, no debe obviarse el hecho de que tanto la ciencia Occidental como los saberes tradicionales constituyen maneras parciales y limitadas de entender el mundo (Toledo & Barrera-Bassols 2008:107). Por otro lado, algunas de las así llamadas poblaciones tradicionales, como las comunidades ribereñas del bajo Amazonas, ya han hecho suya la idea de “ciencia”. En ese sentido, dicha identificación emic cuestiona la adecuación del uso del término “etnociencia”, ya que supone añadir un innecesario prefijo “etno” a una categoría que ya forma parte de su universo discursivo.

Entre los pobladores ribereños del Bajo Amazonas, la idea de “ciencia” ya responde a un *ethos* particular y por lo tanto no coincide con la noción de ciencia que predomina en Occidente, donde se define como un conocimiento universal y sistemáticamente estructurado. Aquí, al igual de cómo ocurre con las ideas de “teoría” o “inteligencia”, la “ciencia” es un atributo que la personas “tienen”, una capacidad de raciocinio o saber local que en muchos casos se refiere algún tipo de destreza física o perceptiva. Estos comentarios de Sasá, un quilombola que se refería a su habilidad para cazar, pueden servir de ilustración:

“Yo nunca me pierdo en la selva. Tengo una ciencia para eso. Soy muy experto. Yo sé mirar (...) Cuando he visto una caza [una posible presa], puedo seguirla por toda la selva hasta que la tengo. Ahí la mato. La caza no puede esconderse porque yo la encuentro. No necesito hacer ‘picadas’ [marcas en ramas o árboles que indican por

dónde se ha pasado]. Yo me oriento sólo mirando el sol. Es un don (...) Una vez tuve que dormir en la selva. Yo no sé ni a cuantos kilómetros estaba de la comunidad. Pero me levanté por la mañana y miré para un lado y ya sabía que la comunidad está allí. Ya conocía el camino, aunque nunca lo había hecho. Tengo esa ciencia (...) Es como los sakaka [chamanes]: ellos también tienen la ciencia de ellos”.

El uso de la idea de “ciencia” como sinónimo de una capacidad para orientarse en la selva se ha documentado en otras regiones amazónicas (Carneiro da Cunha & Barbosa de Almeida 2002:312-318). Esa idea también se entiende como el conocimiento sobre las pautas de comportamiento de los animales o incluso como un “saber” o “ciencia” que tienen los animales en sí mismos. De manera general, este término se utiliza para resaltar aquellos productos, inventos o técnicas que, desde la perspectiva local, derivan de un conocimiento incorporado complejo o innovador.

En una ocasión, llegó a la orilla del Erecupurú un hombre que mostraba orgulloso una gran piel de pirarucú – *Arapaima gigas* – extendida sobre la canoa. Le pregunté cómo lo había pescado y me explicó el método: seguir la sombra del pirarucú, esperar a que suelte burbujas que indiquen su aproximación a la superficie⁵, situarse de pie al frente de la canoa, lanzar el arpón cuando el pez sobresalga del agua y, una vez clavado, dejar que el animal arrastre la embarcación – el arpón está atado a la canoa con una cuerda de varios metros – hasta que el pirarucú se agote y pueda ser extraído del agua sin oponer demasiada resistencia. En seguida comprendí que esa forma de pesca requería una gran destreza, fuerza y equilibrio, y que por ello es considerada en la región como la técnica que

más prestigio aporta al pescador (Harris 2005:208). En aquel momento quise saber más sobre esa “hazaña” pesquera; pero cuando le pedí que me diera explicaciones sobre el procedimiento y el aprendizaje, el hombre miró alrededor y se limitó a afirmar de manera más bien enigmática que “aquello era una ciencia”.

En otra ocasión, una mujer afirmó que su hija, aún adolescente, “tenía una ciencia en las manos, una ciencia para curar”. Esta ciencia también era entendida como un ‘don’ o cualidad innata. En concreto, el tipo de cura al que se refería la llaman concertar –que significa tanto “curar” en un sentido médico como “arreglar” en un sentido mecánico. La técnica curativa empleada por la joven era la de *puxar* – arrancar, estirar – que consiste en un masaje que ayuda a disolver unas ‘bolitas’ que se asocian a diversos tipos de enfermedad. La “ciencia” que poseía esta chica no era concebida como un atributo intelectual, sino como un conocimiento incorporado o, en palabras de la madre, como “una ciencia contenida en las manos”.

Esta versión local de una ciencia incorporada se evoca con frecuencia. A veces se emplea para resaltar la complejidad de algún conocimiento o pericia corporal. En otros casos parece un recurso para cerrar una conversación en la que el antropólogo reclama más explicaciones de las que ellos están dispuestos a dar. En todo caso, lo importante es que la idea ribereña de ciencia no nos habla de un conocimiento abstracto y universal que ha sido generado en un contexto institucionalizado, regido por estrictas normas metodológicas y expositivas, sino de una capacidad que los individuos han recibido como un “don” innato, o como un saber que han heredado directamente sus familiares o vecinos.

Como en las otras nociones autóctonas que aquí hemos tratado, la idea de ciencia

destaca por mantener un cierto componente enigmático, una resistencia a la total claridad semántica. La ciencia ribereña abarca así una forma de orientarse en la selva, una manera de curar enfermedades mediante masajes, una destreza física que acompaña al cazador o al pescador, una agilidad para subir a los árboles, un ingenio artesanal que permite reparar todo tipo de objetos o encontrarles nuevos usos a los materiales antiguos, e incluso un patrón de comportamiento de los animales con el que los cazadores deben estar familiarizados. La posesión de esta ciencia o conocimiento que va más allá de lo práctico permite a los pobladores ribereños inventar y re-crear su mundo. Así, lejos de estar atados a las condiciones de una adaptación pragmática a la naturaleza, su entorno y sus cuerpos constituyen más bien espacios reflexivos, relativamente abstractos, y marcados por una cultura capaz de recomponerse a sí misma tanto en el nivel de las materialidades como en el plano de la ideas.

CONCLUSIONES

En las comunidades ribereñas del Bajo Amazonas, el cuerpo o la corporalidad son aspectos centrales del entramado sociotécnico tradicional. Una de las consecuencias de esta estructuración tecnológica es que una gran parte del conocimiento tradicional no sea detectable en sus explicitaciones verbales, sino que debe ser rastreado en los hábitos corporales. El problema etnográfico que surge ante el carácter implícito de conocimiento incorporado es la relativa ausencia de explicaciones locales que corroboren lo observado. Ante esa falta de explicaciones, aquí se ha recurrido a la evocación emic de los términos “teoría”, “inteligencia” y “ciencia” en tanto que índices etnográficos que señalan la complejidad auto-percibida del conocimiento local

incorporado. La indexicalidad corporal de esas tres ideas sugiere que tanto su universo técnico – las prácticas – como tecnológico – la reflexión que gira en torno a esas prácticas – se orientan más a las propiedades del cuerpo que a las de los artefactos o las máquinas. Este análisis se ha hecho aquí por inferencia, es decir, dando por válidas ciertas afirmaciones emic que indicarían una complejidad teórico-práctica que se valida desde la perspectiva autóctona. Si bien la evocación de tales términos no constituye en sí misma una prueba de complejidad, sí que señala una intencionalidad de otorgar a esa corporalidad local un estatus semántico que trasciende lo meramente práctico.

Estos índices del conocimiento incorporado invitan a repensar desde un ángulo etnográfico concreto la división hegemónica entre la teoría y la práctica. Como se ha mostrado, la perspectiva modernista deja muchas lagunas en el análisis de los sistemas tecnológicos híbridos bajo-amazónicos. Esa hibridación se manifiesta tanto en la confusión de lo teórico y lo práctico en marco de la corporalidad como en el uso ambiguo de conceptos de cuño occidental que han sido reinterpretados. En relación a lo último, se ha mostrado que los términos de “teoría”, “inteligencia” y “ciencia” abarcan una extensa gama de fenómenos principalmente vinculados a destrezas físicas y perceptivas. Por un lado, se ha sugerido que la flexibilidad de estos significados culturales del universo ribereño puede contemplarse como aquello que precisamente les permite acompañar las ideas provenientes del exterior con las complejas circunstancias de la historia del conocimiento y la corporalidad amazónica. Por otro lado, se ha argumentado que los términos “teoría”, “inteligencia” y “ciencia” no atestiguan ni describen de por sí una complejidad sociotécnica, pero sí pueden ser útiles para señalar o adver-

tir de la presencia de algo más profundo y complejo que permanece bajo la superficie de las palabras, en un nivel del pensamiento ribereño en el que las nociones de cuerpo, mente, teoría y práctica permanecen juntas, compactas, resistiendo a la pulsión fragmentaria de la epistemología cartesiana.

NOTAS

¹En otro lugar ofrezco una explicación más detallada de la común base sociotécnica de los ribeirinhos y quilombolas (Arregui 2013).

²De hecho se estima que el número de mestizos de la amazonia brasileña supera los 6.000.000. Cifra muy superior a la de los pueblos indígenas o quilombolas (ver: <http://www.joshua-project.net/people-profile.php?peo3=11073&rog3=BR>. Acceso em 20 out. 2011). De éstos, unos 600.000 pobladores ribereños viven en las áreas inundables o várzeas, donde las subidas y bajadas del río determinan dramáticamente sus formas de vida (Hackbart & Rossetto 2005:31).

³Harris (2005) ofrece un excelente giro analítico a los estudios de la corporalidad amazónica en el que demuestra como la historia colonial se inscribe en las habilidades, destrezas y técnicas de los pobladores ribereños, que son incorporadas y arrastradas de forma creativa hacia un contexto de práctica constantemente reinventado.

⁴La actividad de cascar mandioca, es relativamente sencilla: primero se cortan las puntas con dos machetazos, y luego se raspa la dura piel de la mandioca, para lo cual se utiliza el cascador, algo parecido a un rústico pelapatatas.

⁵El Aparapima gigas sale con frecuencia a la superficie porque tiene respiración aérea. Posiblemente como adaptación a las

aguas poco oxigenadas (Neves 1995)

REFERENCIAS

Adams, C., R. Murrieta, & W. A. Neves. 2006. *Sociedades Caboclas Amazónicas. Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo: Annablume.

Almeida, A.W. 2009. *Tierras tradicionalmente ocupadas. Tierras de Quilombo. Tierras Indígenas. Babaçuais livres, Castañares del Pueblo, Faxinais y Fondos de Pasto*. Buenos Aires: Editorial Teseo.

_____. 2008. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”, in *Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas*. pp. 37-56. Amazonas: Ediciones PNCSA.

Arregui, A. G. 2013. *La Selva Tecnológica: Sistemas Sociotécnicos y Antropología Simétrica en Comunidades Ribereñas del Bajo Amazonas*. Tese de Doutorado, Universidade de Barcelona:, Espanha. Disponível em http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/104557/AGA_TESIS.pdf?sequence=1.

Ballesteros Jiménez, S. 1993. Representaciones analógicas en percepción y memoria: imágenes, transformaciones mentales y representaciones estructurales. *Psicothema* 5(1):5-17

Bartra, R. 2006. *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. València: Pre-textos.

Bateson, G. 1976. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

Boyer, V. 2011. Os quilombolas no Brasil: pesquisa antropológica ou perícia político-legal? *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Cuestiones del tiempo presente*. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/61721>. Acesso em 21 set. 2010.

Bourdieu, P. 1994. *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.

_____. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Éditions Minit.

Brito, I.P.F. et al. 2009. Agricultura Agroecológica em Comunidades Quilombolas no Território da Região de Vitória da Conquista – Bahia. *Revista Brasileira de Agroecologia* 4(2):2826-2829.

Bunker, S. 1984. Modes of extraction, unequal Exchange, and the Progressive Underdevelopment of an Extreme Periphery: The Brazilian Amazon 1600-1800. *American Journal of Sociology* 89(5):1017-1064.

Calavia, O. 2008. Brasil y el arte de mezclar. *Revista de Occidente*. 321:5-18

Canclini, N.G. 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.

Carneiro da Cunha, M. 2008. *Entrevista com Manuela Carneiro da Cunha*. Disponível em <http://www.ispn.org.br/entrevista-com-manuela-carneiro-da-cunha/>. Acesso em 26 ago. 2011.

Carneiro da Cunha, M., & M. Barbosa de Almeida (Eds.). 2002. *Enciclopedia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

Descola, P. 1986. *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.

Diegues, A.C. 2000. *El mito de la naturaleza intocada*. Quito: Abya-Yala.

Douwe, J.V.P. 2000. Sistemas de conocimiento, metáfora y campo de interacción. El caso del cultivo de la patata en el altiplano peruano, in *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Organizado por A. Viola, pp. 361-382.

Barcelona: Paidós Studio.

Downey, G. 2007. Seeing with a 'sideways glance': visuomotor 'knowing' and the plasticity of perception, in *Ways of Knowing. New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*. Editado por M.Harris, pp. 222-241. New York: Berghahn Books.

Fernandes do Rego, J. 1999. Amazônia: do extrativismo ao neoextrativismo. *Ciência hoje*. Disponível www.adur-rj.org.br. Acesso em 10 out. 2011.

Gavioli, F.R. 2009. Agricultura familiar, multifuncionalidade e desenvolvimento territorial no Brasil. *Revista Ideas* 3(2):425-431.

Gomes Neves, J. 2008. Pobladores ribereños, desenvolvimento e a sustentabilidade possível. *P@rtes: a sua revista virtual*. Disponível em http://www.partes.com.br/socioambiental/pobladores_riberenos.asp. Acesso em 21 set. 2010.

Hackbart, R., & M. Rossetto. 2005. II Plano Nacional de Reforma Agrária. Paz, Produção e Qualidade de Vida no Meio Rural, in *Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Edição Especial para o Fórum Social Mundial 2005*. Versal Multimedia y Athalaia Gráfica e Editora.

Hannerz, U. 1998. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones cátedra.

Harris, M. 2007. *Ways of Knowing. New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*. New York: Berghahn Books.

_____. 2005. Riding a wave: embodied skills and colonial history on the amazon floodplain. *Ethnos: Journal of Anthropology* 70(2):197-219.

Hess, D.J. & R.A. Da Matta (Eds.). 1995. *The Brazilian Puzzle. Culture on the Borderland of the Western World*. New York: Columbia University Press.

Ingold, T. 2000. *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge

Karadimas, D. 2005. *La raison du corps. Ideologie du corps et representations de l'environnement chez les Miraña de l'amazonie colombien*. Paris: Dudley, MA: Peeters.

Latour, B., & P. Lemonnier. 1994. *De la prehistoire aux missiles aux. L'intelligence sociale des techniques*. Paris: La Découverte.

Moran, E. 1974. The adaptative system of the amazon caboclo, in *Man in the Amazon*. Editado por C. Wagley, pp. 136-159. Gainesville: University of Florida Press.

Mosonyi, E.E. 2003. *Temas de literatura indígena*. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.

Neves, A.M.B. 1995. Conhecimento atual sobre o Pirarucu, Arapaima gigas. *Boletim Paraense do Museu Emilio Goeldi – Serie Zoologia*.

O'Dwyer, E. C. 2005. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. *Antropolítica* 19: 91-111.

Overing, J. 2006. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia* 49(1):19-54.

Parker, E.P. 1989. Resource Management in Amazonia: Indigenous and folk strategies, in *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies. Vol 7*. Editado por D. Posey, & W. Balée, pp. 249-259. New York: Advances in Economic Botany.

Peirce, C.S. 1958. *The Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press.

Pereira, F.L., A.B. Delwig, & R.R. Potássio. 2007. Contribuição para um desenvolvimento rural sustentável: a perspectiva da etnobioidiversidade nas comunidades re-

manescentes de quilombos. *Revista Brasileira de Agroecologia* 2(1):334-338.

Pfaffenberger, B. 1992. Social Anthropology of Technology. *Annual Review of Anthropology* 21:491-516.

Pozo Muncio, J. 2006. *Adquisición del conocimiento: cuando la carne se hace verbo*. Madrid: Morata.

Price, R. 2000. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. *Afro-Ásia* 23. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=77002308>. Acesso em

Ruiz Peinado, L. 2002. *Cimarronaje en el Brasil. Mocambos del Trombetas*. Vilanova i la Geltrú: Edicions Cep i Nansa.

Sansi, R. 2010. *Fetishes and Monuments. Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Santalla Peñaloza, Z. 2000. La representación mental de la información, in *El sistema de memoria humano: memoria episódica y semántica*. pp. 359-381. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Surrallés, A. 2003. *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: CNRS Editions.

Taylor, A.-C. 1996. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(2):201-215.

Teixeira, L.A., & D.G. Lima. 2007. *Agricultura Familiar: terra, produção e organização das comunidades remanescente de quilombos no estado de Mato Grosso do Sul*. Disponível em http://www.cnpq.br/embrapa.br/sbsp/anais/Trab_Format_PDF/163.pdf. Acesso em 1º set. 2011.

Toledo, V.M., & N. Barrera-Bassols. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecoló-*

gica de las sabidurías tradicionales. Barcelona: Icaria.

Van Velthem, L. 2005 Les mains, les yeux, le mouvement: les tressages des indiens au bresil. *Bresil Indien: les arts des amerindiens du Brésil*. Editado por L. Donisete et al., pp. 214-241. Paris: Edition de la Reunion des Musées Nationaux.

Wagley, C. 1988. *Uma comunidade amazônica. Estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Edusp.

Wittgenstein, L. 1984. *Philosophical Investigations (1945-49)*. Oxford: Basil Blackwell.

Recebido em 18/07/2013.

Aprovado em 16/12/2013.