

## De quiasmos y perspectivas: encuentro entre mundos y lógicas visuales en la América Tropical<sup>1</sup>

Alessandra Caputo-Jaffe<sup>2</sup>

Recibido: 14 de febrero de 2018 / Aceptado: 15 de julio de 2018

**Resumen.** El siguiente artículo ofrece un estudio comparativo sobre las formas de concebir las lógicas visuales y ontologías entre el mundo amerindio y el europeo, cuyo encuentro genera aún hoy discusiones sobre cómo interpretar o qué elementos considerar a la hora de abordar los estudios entorno a la estética en Latinoamérica. El estudio parte con el análisis de dos pares de ejemplos visuales relacionados con la América Tropical: confrontaremos dos grabados europeos, que retratan un particular imaginario acerca de los habitantes de América, con dos estatuillas de cerámica procedentes del mundo precolombino que guardan una sorprendente relación formal con las anteriores figuras. Por un lado, recapitularemos a partir de la literatura preexistente en qué medida los europeos se encontraron en América con un mundo repleto de seres fantásticos que reconocían a partir del imaginario clásico-medieval, pero que a su vez intentaban explicar a partir de una lógica racionalista y naturalista, producto de una incipiente modernidad. Sin embargo, por otro lado estudiaremos dichos imaginarios con lo que hoy en día conocemos acerca de las lógicas visuales del mundo amerindio, a partir de los enfoques antropológicos que estudian las ontologías amerindias y que teorizan acerca del perspectivismo amazónico. Observaremos por tanto bajo qué perspectiva pudieron haber sido concebidos estos seres “fantásticos” desde la lógica y las cosmovisiones amerindias frente a la mirada europea, para reconocer así ciertos puntos de concomitancia, así como de distancia, entre ambos mundos.

**Palabras clave:** Cosmogonías; ontologías; mundo amerindio; naturalismo; perspectivismo amazónico.

### [en] On Chiasms and Perspectives: The Encounter Between Worlds and Visual Logics in Tropical America

**Abstract.** The following article offers a comparative study between the European and the Amerindian visual logics and ontologies. It analyses the encounter between the Amerindian world on one side, and the European on the other, and how this encounter still generates debates on how to interpret and which elements to consider when dealing with visual studies in Latin America. This study departs with the analysis of two pair of images related to the Tropical America: we will confront two European engravings that depict different beings that supposedly lived in these regions with two pre-Columbian clay figurines that are formally related to the first two images. It has been already observed how European colonizers found themselves in a world full of “fantastic” beings, which they recognized through classic-medieval imagery. However, they also tried to describe these realities through a new mindset, more rationalistic and naturalistic, typical of the incipient modern thought. We may observe as well how these “fantastic” beings may have been seen from the perspective of the Amerindian mindsets and cosmovisions; and consequently, compare some common grounds as well as the disparities between both worlds.

**Keywords:** Cosmogonies; ontologies; Amerindian world; naturalism; Amazonian perspectivism.

<sup>1</sup> Centro de Estudios del Patrimonio, proyecto Fondecyt INI 11180058.

<sup>2</sup> Universidad Adolfo Ibáñez (Chile)  
E-mail: [alessandra.caputo@gmail.com](mailto:alessandra.caputo@gmail.com)

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El quiasmo entre ontologías y lógicas visuales. Primer ejemplo. Segundo ejemplo. 3. De “aquel” lado del quiasmo. 4. De “este” lado del quiasmo. 5. Un problema de perspectiva moderna. Referencias.

**Cómo citar:** Caputo-Jaffe, A. (2020) De quiasmos y perspectivas: encuentro entre mundos y lógicas visuales en la América Tropical. *Arte, Individuo y Sociedad* 32(2), 319-343.

## 1. Introducción

Al enfrentarnos al abigarrado entretejido de culturas en Latinoamérica se hace particularmente palpable la necesidad de reflexionar acerca de las propias perspectivas y visiones de mundo frente a otras formas de percepción y de conocimiento. Latinoamérica aún en sí diversas lógicas visuales –la occidental, la amerindia y la afro-descendiente principalmente– que coexisten, a veces entremezclándose, otras enfrentándose violentamente y, en algunas ocasiones, ignorándose entre ellas. No obstante, si bien el continente americano fue constituyéndose a partir de un complejo entramado de culturas, las lenguas, identidades y sistemas de cosmovisión dominantes son principalmente aquellos heredados de la tradición europea. El estudio sobre el encuentro entre lógicas visuales sigue conformando por tanto un fructífero campo de estudio; sobre todo a la luz de estudios interdisciplinarios que nos permiten aunar diversos ámbitos del saber y, por tanto, diversos puntos de vista acerca de estos fenómenos.

En particular, las culturas indígenas han sido replegadas en la mayoría de los casos a un plano secundario o subalterno respecto a la cultura dominante occidental (Spivak 1998), recibiendo según cada región distintos niveles de atención y relevancia en los discursos culturales a partir de la Colonia hasta el presente (Rodríguez 2001, Mosquera 2012 y 2009). Estas culturas han sido vistas y representadas como una alteridad (Briones 1998); en particular las sociedades indígenas de la América Tropical, es decir, aquellas procedentes de las tierras bajas de los trópicos americanos, como el Amazonas, la Guayana y el Caribe (Meggers 1999). En dicho sentido, las culturas precolombinas que habitaron en las regiones que actualmente conforman Venezuela –que aúnan la costa caribeña, las regiones andinas y las amazónicas/guayanesas– suponen un particular interés por ubicarse en un punto intersticial de contactos y confluencias culturales (Rouse y Cruxent 1963).

Las sociedades indígenas de la América Tropical se caracterizan principalmente por poseer una menor densidad demográfica, una reducida jerarquía social y política, practicar el chamanismo, carecer de grandes centros urbanos o esculturas monumentales y tener un sustento de vida basado en la cacería y la agricultura de roza y quema (Lévi-Strauss 2006, 2005). Asimismo, las prácticas estéticas en estas sociedades indígenas encuentran una particular imbricación con sus conocimientos míticos, confiriéndoles un sentido y una función que las conecta íntimamente con un plano trascendental. Es decir, se encuentran intrínsecamente relacionadas con el mundo de los antepasados, de los espíritus y otras entidades que desde la perspectiva de tradición europea serían consideradas como sobrenaturales, pero que para muchas de estas comunidades forman parte de la propia realidad inmanente.

Se trata de culturas que hasta hace poco fueron consideradas como primitivas (Boas 1951, Ocampo 1985, 2011); ubicadas en las antípodas de la civilización

occidental y por tanto, en los comienzos de una visión lineal y evolutiva del tiempo, así como de una lógica cartesiana de ver el mundo que, en términos de Latour (2007), caracteriza a grosso modo la facción más dominante del pensamiento moderno occidental. En dicho sentido, Latour maneja un concepto amplio de modernidad que nosotros rescatamos en este estudio y que refiere a una forma particular de concebir el tiempo por la cultura occidental. Esta consiste en una concepción progresiva del tiempo, y por lo tanto en una pugna entre el pasado que es fundamentalmente negado, y el futuro que se intenta dominar.<sup>3</sup>

Desde el punto de vista moderno, las sociedades indígenas de la América Tropical no encajan precisamente dentro de los ideales dominantes de progreso y civilización del mundo europeizado. En cambio, construyen su realidad a partir de cosmovisiones y discursos míticos que se entrelazan con sus propias formas percibir y representar el mundo que, en muchos sentidos, difieren radicalmente del europeo y corresponden a ontologías distintas (Viveiros de Castro 2010, Descola 2011, 2005). Además, el hecho de que estas culturas no poseyeran grandes centros urbanos y sus prácticas religiosas fueran muy diferentes a las cristianas haría que los colonos viesan al mundo indígena de estas regiones como más primitivas que las sociedades incaicas o las grandes civilizaciones mesoamericanas –prejuicio que perduraría en gran medida hasta la actualidad.

Sin embargo, como indica Latour (2007), el pensamiento moderno nunca logró imponerse del todo en la civilización Occidental. Mucho menos entre los europeos que se encontraron por primera vez con el mundo indígena y quienes aún poseían un pensamiento medieval que no correspondía a una forma cartesiana y “moderna” de ver el mundo. Cronistas, misioneros y conquistadores verían por lo tanto al mundo indígena a través de este filtro, entremezclando bestiarios e imaginarios fantásticos con una intención ya renacentista de describir de manera “objetiva” el mundo que estaban descubriendo. Este imaginario o representación del otro perduraría incluso entrada la modernidad, generando prejuicios tales como la idea de que estos pueblos eran primitivos, supersticiosos, etc.

Como asevera Daniel Egaña Rojas (2010), la representación del Nuevo Mundo desde la perspectiva europea ha sido estudiada desde múltiples enfoques (por ejemplo, en Elliot 1972, Gruzinski 1991 y 1994, Amodio 1993, Rojas Mix 2015, Escobar 2008, etc.). Sin embargo, si bien a partir de estos estudios queda claro que durante su encuentro el europeo termina, en términos de O’Gorman (1994), “inventando” una realidad caleidoscópica de América, aún continúa siendo un reto comprender este encuentro desde la perspectiva de las culturas que ya se encontraban en América para la llegada de los europeos.

---

<sup>3</sup> Cabe destacar que la idea de modernidad comienza en el continente europeo en épocas tan tempranas como el Renacimiento italiano, mediante una revolucionaria noción del humanismo en clave cristiana y una concepción antropocéntrica del universo. En Francia, sin embargo, Latour la ubica con la “querrela entre Antiguos y Modernos” durante la Ilustración (2007, p. 27); en Inglaterra, también, a partir de la Ilustración y la Revolución Industrial. Resulta particularmente interesante que en el continente americano la idea de modernidad –y por lo tanto también del Arte Moderno– inicia a partir del momento en que Norteamérica comienza a transformarse en el nuevo eje civilizatorio a partir de las migraciones europeas hacia el Nuevo Continente durante la Segunda Guerra Mundial.

En particular, el encuentro entre mundos adquiere nuevos horizontes de significado a partir del “giro ontológico”<sup>4</sup> mediante el cual autores como Viveiros de Castro (2002, 1996, 1992), Descola (2011, 2005), Ahrem (1996), Kohn (2013), entre otros, ofrecen desde la antropología nuevas claves para comprender las perspectivas con las que los pueblos amerindios –específicamente aquellos amazónicos– perciben y conciben su propio mundo. Sus investigaciones suponen además un interés enorme para los estudios filosóficos, especialmente aquellos que giran entorno a la fenomenología y a la estética, y en general, para los estudios visuales, ya que presuponen nuevas formas de ver el mundo que no se basan en –y por tanto desafían– los fundamentos y presupuestos tradicionales procedentes de Occidente.

Tomando además el enfoque fenomenológico aportado por Merleau-Ponty (2010) –así como por la interpretación que realiza Ramírez (2013) sobre su obra–, estudiaremos el encuentro entre estas distintas lógicas visuales como un *quiasmo*, donde lo sensible –lo fenoménico– conforma el punto de unión entre concepciones de mundo u ontologías visuales divergentes. En dicho sentido, Merleau-Ponty introduce la idea de quiasmo al hablar del punto de encuentro entre conceptos polarizados, como la subjetividad y la objetividad, lo visible y lo invisible, así como el yo y el otro (2010, p. 125). La noción de quiasmo describirá en nuestro caso el entrecruzamiento entre dos lógicas visuales, producto de ontologías distintas, que conviven en un mismo territorio, pero que se definen como identidades distintas.

Nuestro estudio se plantea por tanto como un ejercicio comparativo en el que confrontaremos dos lógicas visuales que, aunque se presentan en diversos formatos –dos grabados y dos estatuillas de cerámica– guardan una relación formal. Ambos ejemplos nos permitirán trazar un camino en el que podremos observar cómo estas lógicas visuales, si bien comparten algunos rasgos desde el punto de vista puramente formal, se articulan sin embargo en funciones y significados muy diferentes.

Además, a pesar de que estas figuras provienen de lógicas visuales distintas, al comparar el pensamiento estético de raigambre europea con los conocimientos que nos brinda la antropología (aquella que intenta posicionarse desde el punto de vista de las propias culturas indígenas) acerca de las lógicas visuales del mundo amerindio, podremos observar en qué medida se encuentran, en las propias raíces de la cultura occidental, algunas claves de lectura que nos permiten encontrar lugares comunes desde los cuales mirar hacia el Otro; es decir, hacia aquellas formas de concebir el mundo que conviven en un mismo espacio pero que continúan siendo representadas como una alteridad.

## 2. El quiasmo entre ontologías y lógicas visuales

Primer ejemplo.

---

<sup>4</sup> Véase Ruiz Serna y Del Cairo (2016), quienes ofrecen una revisión de la literatura sobre el giro ontológico y el naturalismo moderno.

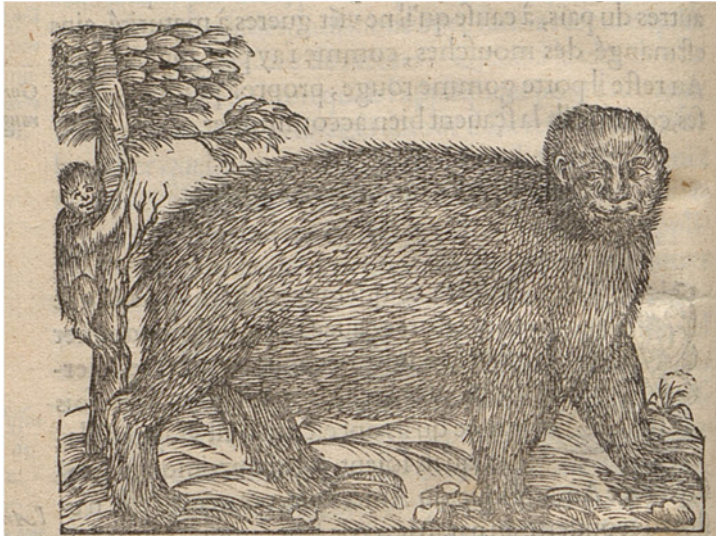


Figura 1. Grabado hecho por Jean Cousin de un Häüthi o perezoso (*Bradipus*), extraída André Thevet, *Les Singularitez de la France antarctique...* (1558, Paris, folio 99r).



Figura 2. Estatuilla zoo-antropomorfa de arcilla de color arena, pintura negra y blanca. Procedencia desconocida (Occidente). Serie Indeterminada ¿Mirinday? o serie Tierroide, (clas. alterna). 600 a 1600 d.C., Ex-colección Mannil, Caracas. Fotografía de Carlos Germán Rojas.

¿Qué tienen en común estas dos figuras (Figura 1 y Figura 2)? Observamos la materialización de dos ideas, dos tipos prefiguración que se hace la mente sobre un concepto o un fenómeno, que puede ser exterior o interior al sujeto que les dio forma. A pesar de que están realizadas en formatos y materiales muy diferentes –un grabado y una estatuilla de cerámica respectivamente– ambas comparten sorprendentemente algunos rasgos esenciales: las dos presentan una suerte de animal de cuatro patas con un rostro antropomorfo. Más allá del aspecto puramente formal, estas figuras zoo-antropomorfas no sólo difieren en sus formatos y su origen, sino sobre todo en las lógicas visuales que las originaron. El presente ejemplo nos permitirá de esta manera observar dos modos muy distintos de percibir y comprender un fenómeno parecido.

En la primera imagen (Figura 1) observamos la representación de un *haüthi*, un perezoso (*Bradypus*) que observó en el siglo XVI el fraile André Thevet durante sus viajes por las colonias francesas en América, y que fue grabado probablemente por Jean Cousin (Gaffarel 1878) para la primera edición de *Les Singularitez de la France antarctique* (Thevet, 1558, folio 99r).<sup>5</sup> La obra de Thevet supone un inmenso valor documental ya que conforma una de las primeras descripciones de plantas y animales americanos, así como de las costumbres de los pueblos encontrados, hasta entonces desconocidos en Europa. Es un aporte científico y antropológico ya que está conformado en cierta medida por descripciones empíricas de fenómenos observados. Thevet realizó además una de las primeras descripciones etnográficas sobre las sociedades amazónicas como la Tupinambá, contribuyendo así a la construcción del imaginario sobre los humanos “salvajes” del Nuevo Mundo.<sup>6</sup>

En este sentido, las narraciones de Thevet, así como la de otros misioneros que se adentraron en las entrañas del trópico americano, describieron el mundo que estaban conociendo a partir de una mirada que entremezclaba la descripción objetiva de la naturaleza y los fenómenos que observaban con un imaginario clásico-medieval que aún concebía realidades fantásticas (Egaña Rojas 2010). Son por ello documentos que contienen una naturaleza híbrida ya que se entremezcla la realidad con la imaginación o invención (véase Rojas Mix 2015, p. 103).

En palabras de Thevet, el *haüthi* era un animal de gran tamaño y se caracterizaba por tener el rostro “parecido al de un niño” (Thevet 1558, p. 105). Lo que nos interesa destacar sobre esta imagen es que su autor (presuntamente Jean Cousin), al igual que la mayoría de los artistas que ilustraron las primeras crónicas del siglo XVI, la realizó estando en Europa sin haber conocido nunca el Nuevo Mundo.<sup>7</sup> Es decir que su dibujo se basó únicamente en la descripción escrita u oral de Thevet, representando por tanto *su propia concepción* de lo que entendería por la descripción de “un animal de gran tamaño con rostro humano, parecido al de un niño”. En la

<sup>5</sup> Según Gaffarel, la primera edición –y por tanto la original– cuyos grabados atribuye a Jean Cousin, es aquella impresa en París (Maurice de la Porte, au Clos Bruneau, à l’enseigne S. Claude). Existe otra edición del mismo año, impresa en cambio en Amberes (De l’imprimerie de Christophle Plantin a la Licorne d’or) (Gaffarel 1878, p. XVIII).

<sup>6</sup> La obra de Thevet será la primera publicada en lengua francesa sobre las exploraciones en el actual territorio brasileño. Otra obra contemporánea a la de Thevet será la del alemán Hans Staden, publicada en 1557, la cual relata su experiencia como cautivo de los Tupinambá, y que contiene también ilustraciones basadas en sus relatos sobre las prácticas caníbales de dicho pueblo, realizadas por un grabador anónimo bajo la supervisión del viajero. Véase al respecto Pineda (2002).

<sup>7</sup> Incluso Théodor De Bry, autor de las imágenes más populares sobre el Nuevo Mundo del siglo XVI, nunca puso pie en América.



traslación de lo oral o escrito a lo visual se introduciría por tanto este elemento imaginario o fantástico (para la mirada actual) que observamos en la figura.

La pareja que hemos escogido como imagen-espejo para comparar este grabado es una estatuilla de cerámica (Figura 2) que proviene de una cultura desconocida procedente del occidente de Venezuela. Esta pequeña figurina se encuentra arqueológicamente descontextualizada (no se tienen registros claros sobre el lugar de procedencia ni el contexto arqueológico en el que se encontró); sin embargo, su estilo podría tener relación con la serie alfarera Mirinday o Tierroide, cuyas fechas oscilan entre el 600 y el 1600 d.C. (Arroyo et al., 1999, p. 343). Puede pertenecer por tanto a dos ramas culturales distintas: a la andina, asociada comúnmente a los pueblos Timotes, Mucus o Cuicas (Clarac 2017); o bien a culturas que se asentaron en diversos territorios como los Andes, el piedemonte andino y las costas noroccidentales, asociados a los pueblos Arawak, cuyo origen se remonta a las regiones amazónicas (Oliver 1989). En cualquier caso, diversos estudios arqueológicos y etnohistóricos han podido comprobar que antes de la Colonia, las redes de comunicación interétnica eran numerosas y estas culturas mantuvieron constantemente contacto e intercambios entre ellas, haciendo así posible el trasvase de imaginarios y formas de representación visual (Antczak et al. 2017, Gassón 2000).

La estatuilla está hecha con arcilla grisácea, revestida con engobe blanco y pintura negra, la cual forma un patrón de rayas negras que podría relacionarse con el pelaje de un felino. Aunque desconocemos el significado preciso de este objeto, podría estar tratándose de una pieza de uso ritual, dada la conocida relación que tienen en la América indígena las iconografías de los felinos con las prácticas rituales y de curación chamánicas. Además, posee una característica común a diversas representaciones de seres en procesos de transformación y rituales chamánicos, que es la columna vertebral representada por “fuera” del cuerpo.

Esta figura fue realizada por lo tanto con una intención distinta a la que tendría el autor del grabado de Thevet. Si bien en este caso puede que el ceramista no haya logrado dominar el manejo del barro de manera excelsa (existen otras estatuillas de mejor factura), más que representar de manera naturalista a un jaguar u otro animal cuadrúpedo, en este caso la figura muestra algo que se diferencia considerablemente del concepto de “realidad” que se tiene en la tradición occidental (y por tanto desde la perspectiva del grabador europeo que realizó la imagen del perezoso). A partir del conocimiento que actualmente se tiene acerca del mundo visual amerindio, se trataría probablemente de la representación de un mundo en principio invisible para los ojos del inexperto o no-iniciado.

Segundo ejemplo.

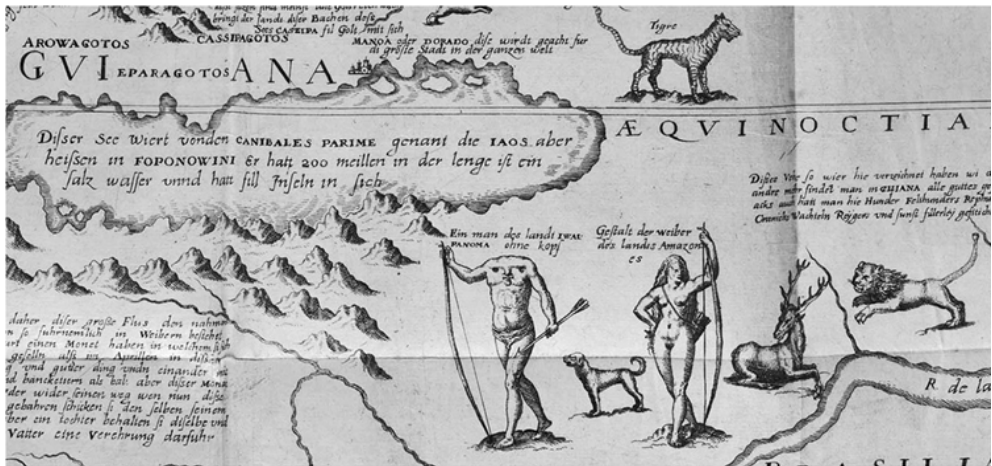


Figura 3. Detalle del mapa de Guayana de Théodor de Bry, *Americae pars VIII*, detalle folio 248. Impreso en Fráncfort, 1599.



Figura 4. Vasija de arcilla antropomorfa con piernas o patas. 15,5 x 14,2 cm. Isla Dos Mosquises, Archipiélago de Los Roques, Estilo Valencioide, 1200 d.C. Fundación Científica Los Roques, Caracas. Imagen extraída de Arroyo et al. 1999, p. 490, cat. 441.

En nuestro segundo ejemplo confrontaremos un grabado producido por Théodore De Bry de una figura acéfala que representa los seres fantásticos que presuntamente habitaban el Nuevo Mundo (Figura 3), con una figurina de cerámica, también acéfala, del estilo Valencioide (del 1200 d.C. aproximadamente), encontrada en la costa central de Venezuela (Figura 4). Este tipo de figuras ha sido producto del imaginario colectivo tanto en las culturas asiáticas, americanas como las europeas, (incluso en la Europa Moderna). El grabado realizado en Europa (Figura 3) vuelve a guardar



una sorprendente correspondencia formal con la figurina precolombina (Figura 4) que proviene sin embargo de una concepción del mundo y una lógica visual muy diferente.

Por un lado, en la Figura 3 nos encontramos nuevamente ante un grabado en el que el artista recrea un mundo a partir de lo leído o escuchado sobre los viajes de otros. En este caso, se trata de la interpretación visual que hace Théodore De Bry sobre el viaje realizado por Walter Raleigh durante el siglo XVI en su búsqueda de El Dorado. A pesar de no haberlos observado personalmente, Walter Raleigh asegura que en las riberas del río Caura, ubicado en el Amazonas venezolano, se encontraba la “nación” de estos seres acéfalos, conocidos en la región como los Ewaipanoma (Raleigh 1887 [1595], p. 108).

Estamos por tanto ante una imagen doblemente imaginada: como producto de lo que entendió Raleigh a partir de las descripciones de sus informantes amerindios, durante su primer viaje por las regiones que actualmente conforman Venezuela, y como interpretación que a su vez hizo De Bry acerca del relato de Raleigh. Observaremos más adelante cómo este imaginario se entremezcla además con las imágenes medievales que existían acerca de hombres acéfalos descritos, por ejemplo, en el *Libro de Maravillas* de Marco Polo.

Como contraposición a esta imagen hemos escogido una pieza de cerámica procedente del mundo prehispánico que también nos muestra un ser acéfalo con dos patas (Figura 4). No posee brazos y el tronco está conformado por el rostro y dos orejas a los lados, con sus debidos orificios para los aretes (dos de cada lado). Además, la figura está decorada con incisiones en las cejas y líneas verticales que descienden de los ojos. Posee, por lo tanto, diferentes elementos “culturizadores”, puesto que todo lo relacionado a la decoración y el tratamiento del cuerpo forma parte del lenguaje de una cultura específica (sea humana, animal o no-humana). Fue hallada en el archipiélago de Los Roques, donde se ha encontrado un importante acervo cultural del pasado prehispánico, producto de la Esfera de Interacción Valencioide, que a su vez ha sido relacionada con sociedades de habla Caribe (Antczak y Antczak 2006).

Las fechas que ubican este tipo de piezas se sitúan alrededor del 1200 d.C., por lo que no sabemos tampoco a ciencia cierta si los colonizadores que llegaron a las costas venezolanas se encontraron con los descendientes de estos pobladores. La distancia histórica no nos permite por tanto conocer el significado certero de esta o de las demás piezas cerámicas analizadas. Sin embargo, para este caso particular podemos acudir a las fuentes coloniales para volver a encontrar la presencia de figuras acéfalas dentro de las narraciones que recibían los colonizadores de sus informantes amerindios. Así lo observamos en el caso de Walter Raleigh, quien no ponía en duda la existencia del pueblo de seres sin cabeza, ya que había escuchado hablar de ellos por numerosos pueblos amerindios. Lo que no coincidía en este encuentro era el concepto de *realidad* que manejaban los indígenas por un lado y Raleigh por otro.

### 3. De “aquel” lado del quiasmo

En el mundo amerindio –tanto del pasado prehispánico como del presente– es común encontrarse con figuraciones zoomorfas y antropomorfas que Severi denomina “quiméricas” (2014, 2007). Severi toma el término de quimera de Aby Warburg, para definir una particular relación de la figuración en la que se entremezclan diversas

formas conformadas por elementos “heterogéneos” (Severi 2007, p. 42), y que son muy frecuentes en las formas de manifestación visuales de los pueblos amerindios, tanto del Norte como de Suramérica.<sup>8</sup> En dicho sentido, las piezas de cerámica zoo-antropomorfas aquí mostradas podrían estar evidenciando entidades en procesos de transformación: no encarnan un Ser específico en un estado fijo, sino el proceso de conversión –o la capacidad de conversión– de un Ser en otro.

A continuación, podemos ver otras figurinas de cerámica procedentes de estilos cerámicos distintos a los ejemplos mostrados anteriormente, en las que también se están conjugando simultáneamente distintos atributos de animales o de entidades sobrenaturales con características humanas (Figuras 5 y 6). Por ejemplo, la Figura 5, perteneciente al estilo cerámico Arauquinoide, de las regiones occidentales de los llanos y de la Guayana venezolana, muestra el cuerpo de un cuadrúpedo con la columna vertebral por “fuera” del cuerpo y un rostro antropomorfo. Una vez más, en la Figura 6, vemos una pieza del estilo Betijoque, procedente de los Andes venezolanos, de un ser cuadrúpedo con la misma manera de representar la columna vertebral. Su pintura negra punteada en el cuerpo podría emular el pelaje de un ocelote. En este caso, la cabeza antropomorfa tiene una boca con una forma peculiar que pareciera estar mostrando la dentadura.<sup>9</sup>



Figura 5. Estatuilla de arcilla gris ocre y engobe rosa. 11,8 x 11,9 x 18 cm. Güirima, Estado Apure. Estilo Arauquinoide (600 a 1500 d.C.). Colección Dep. Antropología IVIC, Altos de Pipe. Imagen extraída de Arroyo et al. 1999, p. 266, cat. 62.

<sup>8</sup> Aby Warburg reconoce este tipo de imágenes en las representaciones visuales de los Hopi, al observar en los dibujos de los niños una representación del rayo con forma de serpiente (véase Warburg 2008 y Severi 2007, p. 41).

<sup>9</sup> También guarda relación con la manera en que se ven las bocas cosidas de las cabezas reducidas por los jíbaros, aunque no existe un nexo directo entre ambas prácticas.



Figura 6. Estatuilla zoomorfa, sonajera. Arcilla color ladrillo. Los Andes, ¿estilo Betijoque? 170 a 320 d.C. Ex-colección Mannil, Caracas. Imagen extraída de Arroyo et al. 1999, p. 327, cat. 168.

Estos detalles vuelven a formar parte de los elementos característicos en las figuraciones de procesos de transformación chamánicos. Resalta de ambas figuras el hecho de que pertenecen a períodos históricos y estilos alfareros muy diferentes: la primera procede de la región de los llanos y su estilo alfarero se extendió del 600 al 1500 d.C. mientras que la segunda figura procede de la región andina y pertenece a un estilo que se desarrolló entre el 170 al 320 d.C. Aún así, ambas figuras comparten algunos rasgos fundamentales que no refieren a la imitación de un modelo natural (es decir, no coinciden porque ambas estén *representando* un felino), sino que son símbolos que pertenecen a una particular forma de concebir el mundo, en la que la presencia de la columna vertebral por “fuera” del cuerpo y el rostro antropomorfo refieren a entidades no visibles (al menos para el ojo no iniciado) o procesos de transformación físico-espiritual.

Las figuraciones quiméricas pueden estar por lo tanto compuestas de diversas combinaciones. También observamos el proceso de transformación entre humano y animal en el sentido inverso; es decir, con el cuerpo de humano y el rostro de animal. En otras estatuillas antropomorfas asociadas a prácticas chamánicas, como la Figura 7, observamos una figura humana masculina sentada sobre un banco, sosteniendo un cuenco. Aparte de mostrar atavíos corporales y pintura corporal, presenciamos nuevamente la columna vertebral por “fuera”, como en las figuras zoo-antropomorfas antes mostradas. En la Figura 8, rasgos como la boca han sido asociados por Rostain y Schoepf (1995) al murciélago; animal que habita las cavernas y por tanto, lugares sagrados en las regiones andinas, donde no solo se realizaban enterramientos, sino que también eran utilizados como espacios rituales (Gordones y Meneses 2005).

Existen de hecho numerosos elementos en las prácticas visuales, así como en la mitología de los pueblos indígenas actuales que nos permiten reconocer y comprender diversos significados del mundo prehispánico. La columna vertebral por “fuera” del cuerpo puede estar relacionada con los procesos de transformación, en la medida en

que también se asocia con la muerte y la enfermedad, las cuales son consideradas como pasajes de tránsito hacia el mundo espiritual. Por ejemplo, en la mitología actual de algunos pueblos pertenecientes al grupo lingüístico Arawak (los Wakúenai del alto Orinoco), los huesos son una parte esencial del proceso de creación del hombre y representan un espacio intersticial entre la vida y la muerte (Hill 2009). Asimismo, en los estudios de Koch-Grünberg aprendemos que los Hianákoto-Umáua de Brasil (de la rama lingüística Caribe) representaban visualmente a los espíritus chamánicos mostrando siempre sus vértebras, como si se tratase de unos “rayos X” (Koch-Grünberg 1969, p. 49). Estos espíritus eran además dibujados con bocas rectangulares y con dientes afilados, tal como podemos observarlo en el rostro de la pieza precolombina de los Andes venezolanos (Figura 8).



Figura 7. Figurilla de cerámica encontrada en la Cueva de Santo Domingo Betijoque, Estado Trujillo.



Figura 8. Detalle de figurilla con dientes afilados procedente de Niquitao, Boconó, Estado Trujillo. Fotografías de Alfredo Boulton (1978).

Gran parte de las sociedades procedentes de la América Tropical practican el chamanismo y poseen una visión de mundo y ontología que Viveiros de Castro (1992, 2002) ha descrito como *multinaturalista* o *perspectivista*. El perspectivismo amazónico permite repensar la visión que se ha tenido sobre estas culturas, e invita también a la reflexión acerca de las propias formas de percibir y representar el mundo, así como de la manera en que se relacionan estas distintas visiones de mundo. Viveiros de Castro demuestra cómo estas sociedades poseen una forma de ver el mundo en la que el ser humano no es visto en primer lugar como un Ser indivisible, sino que el Ser se articula en diversos planos: dentro del contexto cultural particular, dentro del contexto natural general y dentro del mundo espiritual.

El concepto de *perspectivismo* amazónico describe una característica particular de estas sociedades, que es la de poseer una visión de “humanidad” que se extiende a otras especies: es decir, según esta visión de mundo, cada especie se considera a sí misma de la misma manera en que los humanos se consideran a sí mismos: cada una posee una noción propia de *cultura*. Esta distinción de perspectivas se fundamenta en relaciones de predador y presa, necesarias para establecer un equilibrio ecológico (Viveiros de Castro 1992). Es decir que, por ejemplo, un tapir sería como un “humano” para otro tapir –formarían parte de una misma cultura–, mientras que un humano sería para él parte del mundo indómito o salvaje (en este caso, un predador). Así, el jaguar, que también se ve a sí mismo como los humanos se ven a sí mismos, considera a la danta como una presa mientras que la danta ve al jaguar como su predador.

Es posible, sin embargo, mediar con el mundo no-humano a través del espacio ritual-espiritual, en la medida en que las figuras chamánicas –que también existen entre los animales– pueden comunicarse con los poderes de otras especies transmutándose en ellas. A partir de la transformación ritual en jaguar, el chamán



logra mediar con los poderes de estos animales para así resolver algún conflicto particular dentro de su comunidad. Desde un plano espiritual y cultural todas las especies son equivalentes, mientras que desde el punto de vista natural o fenoménico, cada especie se diferencia formalmente para salvaguardar el equilibrio ecológico. A nivel natural o fenoménico no podemos ver a los animales en su naturaleza espiritual o cultural, que es equivalente a la de los humanos; existen por tanto múltiples e irreconciliables naturalezas visibles o formales (diferenciadas en relaciones de presa o predador), mientras que perdura una unidad u homogenización espiritual –de ahí la idea de *multinaturalismo*.

Lo cierto es que en el mundo amerindio la realidad de un objeto o de un Ser se define por su *relación* o *interacción* con otros objetos o seres. Cada Ser es tal en cuanto se encuentra en relación con otros: por ejemplo, para la cosmovisión de los Eñepá (pueblo de habla Caribe del Amazonas venezolano), una serpiente es un ser completamente diferente dependiendo del contexto o la relación con la que se encuentre respecto a quien la observa: si la serpiente se encuentra en su contexto natural –es decir en la selva, sin ninguna interacción con el hombre– entonces es una simple serpiente. Si, en cambio, la serpiente se aparece en el camino mientras uno anda por la selva, entonces no es una simple serpiente, sino Amaná, un espíritu poderoso (y peligroso) con forma de serpiente, el cual debe ser tratado con sumo respeto y referido por su nombre “humano” para no hacerlo enojar (Juan Requena 2016, com. personal<sup>10</sup>).

Además, si nos fijamos en algunos mitos de las sociedades amerindias aún existentes (por ejemplo, Lévi-Strauss 2005), nos percatamos que la transformación es un tema sumamente recurrente que se manifiesta también a través de sus representaciones visuales en la cultura material. Entre el imaginario amerindio no solo existen seres que transmutan entre formas antropomorfas y zoomorfas; advertimos también otros tipos de *quimeras* en las que las conjugaciones parecieran generar formas nuevas, que muestran de manera más explícita un mundo “sobrenatural” o “invisible”.

De este modo coexisten con el mundo de los fenómenos tangibles otros seres que el hombre occidentalizado “moderno” calificaría de fantásticos, como los hombres sin cabeza que describió Walter Raleigh (Figura 3) y que observamos a su vez en la figurina cerámica de estilo Valencioide (Figura 4). Para las cosmovisiones amazónicas continúan existiendo este tipo de entidades, como por ejemplo, rocas que poseen rostros y pueden moverse –llamados *Ipumpa* entre los Eñepá– o “dueños” de los ríos que conjugan características humanas con las del perro de agua –los *Tēnawayin*– (Jaime Requena, 2016, com. pers. y Mattei-Muller 1992). Entre las cosmovisiones amerindias algunos fenómenos, que desde la perspectiva occidental parecieran ser incompatibles con otros, aparecen simultáneamente y pueden convivir en un mismo espacio-tiempo. De este modo, el plano de los ancestros, espíritus y de otras entidades que desde el pensamiento occidental se caracterizan como “sobrenaturales”, conviven con el presente y las contingencias del día a día.

<sup>10</sup> Juan Requena es habitante de la comunidad eñepá de Las Bateas en el Estado Bolívar (Municipio Cedeño), con quien la autora pudo compartir en numerosas ocasiones durante sus trabajos de campo, entre 2014 y 2016, para sus estudios sobre la pervivencia de los mitos en comunidades que han vivido recientes procesos de evangelización.

#### 4. De “este” lado del quiasmo



Figura 9. Frans Post. Perezoso (*Bradypus variegatus*). 1637-1644. Acuarela, grafito y tinta sobre papel. Noords-Hollands Archief.



Figura 10. Raleigh, W.; Hondius, J.; Hulsius, L. (1612) [1596]. *Die Fünffte Kurtze Wunderbare Beschreibung, Dess Goldreichen Königreichs Guianae in America Oder Newen Welt, Vnter Der Linea Aequinoctiali Gelegen...* Fráncfort: Impreso por Erasmus Kempfer. Folio 5A (detalle).

Como sostiene Sáenz-López Pérez (2011), dentro de la extensa literatura entorno a la representación del mundo amerindio por los europeos, el indígena de las regiones amazónicas y el Caribe obtiene un particular interés por la naturaleza salvaje y caníbal que le fue comúnmente atribuida. En particular, los imaginarios clásicos y medievales servirían como lentes a través de los cuales los primeros colonizadores y cronistas interpretaron lo que se encontraron en el Nuevo Mundo, a partir de representaciones preexistentes sobre el salvaje, el bárbaro y, en fin, del Otro (véase por ejemplo, Bartra 1998).

Cierto es que para el siglo XVI la “modernidad” aún no había alcanzado su pleno auge en Europa. Si bien ya para esa época Leonardo da Vinci había culminado sus estudios anatómicos, Durero había comenzado a ganar cada vez más experticia en la representación naturalista de los animales y Miguel Ángel comenzaría a desarrollar la forma anatómica humana como el eje central de su obra; la capacidad de “representar” el mundo según las “buenas maneras” –tal como lo describiría Vasari (1876)–, aún no alcanzaría su pleno esplendor en los estudios de animales. Particularmente, en aquellos que provenían del Nuevo Mundo, tales como los grabados realizados para la obra de André Thevet.

Habría que esperar un siglo más, con la entrada del Barroco y, por tanto, el asentamiento del racionalismo cartesiano, para encontrar representaciones más acertadas del modelo “real” del perezoso, como el espléndido dibujo del neerlandés Frans Post, quien trabajó entre 1637 y 1644 en Brasil y realizó bocetos de diversos animales, incluyendo un perezoso (Figura 9). La diferencia radical entre este tipo de representación y aquellas realizadas por los grabadores del siglo XVI es que, en el siglo XVII, artistas como Post estarían realizando sus dibujos “al natural”, es decir, teniendo el modelo como referencia directa mientras dibujaba.

Sin embargo, para el siglo XVI los medios de representación aún no exigían el modelo “real” para realizar una representación naturalista. Otro elemento interesante de este período es que la imprenta comenzaba a alcanzar su importancia como propulsora de una nueva era “moderna”. En su estado incipiente, la reproducción mecánica de las imágenes todavía tenía el mismo carácter de la tradición oral (MacLuhan 1962). Es decir que un grabado era copiado una y otra vez en cada edición nueva, lo que generaba pequeñas modificaciones en la imagen. Además, en muchos casos los grabados mantenían un carácter anónimo, particularmente en el caso de que fuesen copistas, quienes perpetuarían así una imagen que, en cada copia, se alejaba un poco más del prototipo o del modelo original. Esto lo podemos observar en una edición alemana de los viajes de Walter Raleigh (Figura 10) donde el grabador tampoco utilizó como modelo un perezoso “real”, sino que se copió del perezoso de Thevet.

De esta manera, durante el siglo XVI estas imágenes, que pretendían ser copias fidedignas de un fenómeno vivido, terminaban siendo reproducciones de un imaginario colectivo. En palabras de Rojas Mix:

El ‘descubrimiento’ del Nuevo Mundo permitió el trasvasije del imaginario europeo en los nuevos territorios. Los mitos, las leyendas, el mundo teratológico, las quimeras, todo adquirió carta de ciudadanía en América y fue buscado con ahínco por todos los rastreadores de fortuna y los cazadores de sueños. (2015, p. 67).

El Nuevo Mundo se convertiría en la versión mundana de las descripciones del paraíso, así como en el reencuentro de imaginarios forjados en otros continentes lejanos. Es por ello que la figura del hombre acéfalo se puede encontrar en manuscritos anteriores al descubrimiento de América, como por ejemplo en el *Libro de Maravillas* de Marco Polo (Figura 11). De hecho, Colón había leído a Marco Polo y es evidente que los cronistas y copistas que reprodujeron las imágenes de estas narrativas también tenían en su memoria el imaginario medieval (O’Gorman 1994).

Sin embargo, la “invención” americana no fue únicamente producto del imaginario fantástico de herencia medieval. Desde el principio de la Colonia ya comenzaba a instaurarse en la mayoría de los cronistas una intención “moderna” por describir de manera empírica lo que vivían. Comenzaba por tanto a vislumbrarse en estas descripciones una metodología proto-científica que intentaba descubrir y reproducir de manera fidedigna y racional un mundo nuevo.

De esta manera, en las primeras crónicas americanas se interpretaría la visión de mundo amerindia a través de este filtro, en parte medieval y en parte moderno, con el que se terminaría reinventando una nueva realidad. En la traducción de las prácticas rituales y creencias pertenecientes a las cosmovisiones amerindias a las formas de entendimiento propias de la cosmovisión europea se terminaría perdiendo o “traicionando” el sentido original de lo que los colonos estaban observando y escuchando de sus informantes amerindios.

Así lo observamos en el *Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón*, en el que Fray Bartolomé de las Casas describe cómo el Almirante había sido informado por los aborígenes sobre la existencia de seres monstruosos en la Española: “[...] aquellos indios que llevaba llamaban Bohío, la cual decían que era muy grande y que avía en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales [...]” (de las Casas 1989 [ca. 1552], p. 88). En pasajes como estos, de las Casas y Colón estaban traduciendo, también desde un punto de vista ontológico o cosmovisionario, lo que les decían sus informantes amerindios. En dicho sentido, estas descripciones sólo podían ser comprendidas desde la propia perspectiva de los colonos, quienes rememoraban con ellas los pasajes de Marco Polo y otros imaginarios medievales.

Así, en las narraciones y descripciones de nuestros cronistas y proto-etnógrafos encontramos una y otra vez este encuentro o quiasmo entre visiones de mundo, cuando describían aquello que veían o que les contaban sus informantes amerindios. Por supuesto, cada cronista describiría además aquello que vería con sus propios matices; de este modo Thevet intentaría interpretar de manera más científica la naturaleza y el comportamiento de los pueblos que conocería. Asimismo, perduraría la necesidad de justificar su presencia y la misión colonizadora de la que formaba parte, demostrando la naturaleza salvaje de dichos pueblos. Por tanto, Thevet calificaría de “impostores” a los “profetas” (chamanes o jefes espirituales) que se aprovechaban de la “ignorancia” de los indígenas quienes creían que estos podían comunicarse con los espíritus para curar todo tipo de enfermedades (Thevet 1887, pp. 234-235).



Figura 11. Iluminación del Libro de Maravillas de Marco Polo. Manuscrito realizado en Ahun (Francia), entre 1400 y 1420. Folio 29v.

Raleigh, por su parte, vería con un ojo menos científico el mundo que se encontraría en las regiones guayanesas, ofreciendo más bien un relato de aventura y dejándose llevar por las narrativas de sus informantes amerindios, hasta el punto de no dudar en absoluto de la existencia de los pueblos de hombres sin cabeza, a pesar de no haberlos visto él en persona (véase p. 6). El objetivo de Raleigh sería además muy diferente al de Thevet o al de los colonos españoles, siendo este el de conseguir por cualquier medio El Dorado. Su opinión sobre los indígenas sería por tanto mucho más indulgente, en la medida en que estos fueron en gran medida sus aliados, y no únicamente sus enemigos y objetos de dominación.

Mas, uno de los ejemplos más interesantes en los que se logra vislumbrar la “perspectiva” amerindia la encontramos en las crónicas del siglo XVI de Juan de Castellanos sobre su estadía por las regiones que actualmente conforman el noroccidente venezolano (1886 [1589], p. 50). Castellanos haría mención de las luchas metafísicas entre ciertos “xeques” o chamanes poderosos que podían convertirse en animales de gran poder espiritual. Ofrece así un relato sobre un jefe y chamán indígena llamado Neuquerequeteua quien se enemistó con una poderosa y malvada mujer llamada Huitaca:

[...]  
 y es afirmable por indubitable  
 indios ladinos y de buen ingenio  
 haber entrellos grandes hechiceros,  
 algunos de los cuales se convierten  
 en leones y tigres cuando quieren,  
 y hacen los efectos que los otros  
 que suelen devorar carnes humanas.  
 (Castellanos 1886 [1589], p. 50).



Castellanos comenta cómo Huitaca fue derrotada por Neuquerequetewa, quien, como castigo, transformó a sus seguidores en lechuzas. De dicho modo, estos poderosos chamanes o “xeques” no sólo tenían la capacidad de transformarse a sí mismos, sino también a las demás personas:

Y de transformaciones se dicen tantas,  
que, si hiciésemos memoria dellas,  
de solas se haria mas volumen  
que el otro del poeta sulmonense;  
mas por ridiculosas no las cuento [...].  
(Castellanos 1886 [1589], *Ibíd.*)

Desgraciadamente no nos quedan más que estos breves comentarios sobre las transformaciones chamánicas en las crónicas de Castellanos; aún así, se trata de uno de los pocos pasajes que describen literalmente estos procesos. Sin embargo, es posible corroborar, a partir de innumerables registros etnográficos que se tienen en la actualidad, que lo que estaba describiendo Castellanos era una transcripción “literal” de los procesos de transformación realizadas por chamanes y figuras de poder entre algunas culturas andinas y amazónicas.

El punto de desencuentro entre ambos mundos, por lo que Castellanos intenta distanciarse de estas narrativas llamándolas “ridículas”, se ubica en la perspectiva desde la que se representan estos fenómenos. Castellanos intentaba entender estos procesos de transformación como fenómenos físico-tangibles, mientras que el punto de vista del informante indígena se basaba en su propia cosmovisión, donde la realidad de los fenómenos no distingue entre el plano espiritual e invisible y el natural o visible.

## 5. Un problema de perspectiva moderna

Volviendo al enfoque global, los ejemplos presentados en este estudio presentan, para la mirada actual y occidentalizada, soluciones visuales que comparten formalmente varios aspectos: por un lado, cuerpos zoomorfos —específicamente de mamíferos— que poseen rostros antropomorfos (Figuras 1 y 2); por otro lado, cuerpos antropomorfos sin cabeza (Figuras 3 y 4). No obstante, las lógicas visuales que yacen detrás de las figuras europeas por un lado (Figuras 1 y 3), y las figuras amerindias por otra (Figuras 2 y 4), se diferencian a un nivel ontológico: es decir, en la concepción cada una posee sobre el Ser y de su relación con el mundo.

En este sentido, podemos recurrir al análisis de Philippe Descola (2011), quien explica cómo cada cultura y época se caracteriza por poseer su propia ontología, la cual se refleja también en su lógica visual. Descola describe la ontología amerindia —específicamente aquella de la América Tropical<sup>11</sup>— como *animista*. Según esta, todos los seres vivos e incluso algunos objetos inanimados, como sitios o fenómenos geográficos, poseen una agencia intencional respecto al mundo; es decir, una facultad de discernimiento racional, de comunicación y de juicio moral respecto a las acciones propias y de otros seres. Es por ello que estos seres poseen, al igual

<sup>11</sup> Descola también reconoce esta ontología entre algunos pueblos de América del Norte, el Ártico y Siberia septentrional, así como algunos pueblos del Sureste Asiático y Melanesia (Descola 2011, p. 13).

que el ser humano, un “alma” (Descola 2011, p. 13). Como pudimos observar, esta visión de mundo también ha sido descrita por Viveiros de Castro como *perspectivista* (2002, 1996, 1992), debido a que el hombre se percibe a sí mismo frente a las demás especies de un modo análogo a la manera en que las demás especies se perciben a sí mismas y su relación con otras especies.

En cambio, la ontología que da inicio al pensamiento moderno en la cultura occidental a partir del Renacimiento es descrita por Descola como *naturalista* (2011, p. 13). Según esta ontología el ser humano es el único en poseer una “interioridad”; es decir, un espíritu y una capacidad de raciocinio. Por tanto, este observa y comprende el mundo según leyes universales de la física, que rigen y se aplican por igual a todos los seres. En cuanto a su lógica visual, esta se fundamenta en la *representación* de lo que está dado en el mundo físico y que posee cualidades objetivas, perceptibles por los sentidos.

Ahora bien, como la ontología europea aún mantenía durante el encuentro con el Nuevo Mundo ciertas características medievales, seguía por tanto una forma de representación visual que Descola denomina *analogista*. Según esta ontología, la enorme –e insondable– variedad de fenómenos y elementos azarosos en el mundo son percibidos y comprendidos por el ser humano a partir de su relación o correspondencia con otros fenómenos y elementos análogos, como, por ejemplo, la relación entre macrocosmos y microcosmos (Descola 2011, p. 14). De este modo, podemos entender por qué todo lo que se encontraba en el Nuevo Mundo era en seguida comparado a otros fenómenos ya conocidos y puesto en relación con elementos que ya formaban parte del imaginario medieval.

Las diversas ontologías descritas por Descola nos sirven para comprender la magnitud del choque entre el mundo amerindio y europeo, el cual exige ser entendido desde las diversas formas de concebir al ser humano y de percibir el mundo. Podemos ver por lo tanto que las dos estatuillas amerindias no nos están mostrando nada de “esta realidad”; al menos, no de aquella que se concibe desde la lógica de raíz europea. Lo más seguro es que a través de estas figuras no se pretendía representar un fenómeno, tal como puede ser percibido por los meros sentidos, sino que se trata de manifestaciones del encuentro –o quiasmo, si se quiere– entre un mundo visible y uno invisible. En cambio, la imagen europea intenta representar tanto al perezoso como al ser acéfalo de manera naturalista; es decir, tal como puede (o podría) ser percibido empíricamente bajo una lógica que cree distinguir entre los fenómenos objetivos y la percepción subjetiva (incluso en el caso del ser acéfalo descrito por Raleigh). En conjugación con la manera de ver el mundo medieval, la “realidad” descrita por el cronista es luego traducida por el artista (los grabadores en nuestro caso) a partir de las propias referencias visuales que posee y, por tanto, a partir de las analogías que establece con otras referencias ya vistas o vividas.

El quiasmo o encuentro entre mundos generaría entonces un complejo entretrejido de formas de percibir la realidad o de ontologías. Sin embargo, con el tiempo terminaría imponiéndose la perspectiva u ontología del hombre europeo “moderno”, en la que la realidad es compartimentada entre distintas categorías y, sobre todo, en la que el mundo es comprendido a partir de dicotomías como lo real y lo irreal, lo inmanente y lo trascendente, lo sagrado y lo profano. Sobre todo, el hombre moderno intentará aferrarse al mundo físico-natural y al pensamiento “racional”. En cambio para el mundo indígena de la América Tropical continuaría una visión de mundo *perspectivista* –a pesar de los intentos por suprimirla–, en la que los seres

que el “occidental moderno” considera fantásticos, son tan naturales y reales como las especies catalogadas en el Linneo; donde no existe una división dicotómica entre lo sagrado y lo profano, no hay un plano físico y otro metafísico, sino que todo se proyecta en el plano de lo inmanente.

Resulta por ello comprensible que aquellos hombres que se encontraban en una zona fronteriza entre el mundo medieval y el moderno (como Thevet, De Bry o Raleigh), al escuchar narraciones sobre la existencia de seres sin cabeza, con un ojo, seres con la capacidad de transformarse en animales o adquirir propiedades de otros seres, buscaron inmediatamente analogías con otras narrativas literarias y experiencias de viajes a lugares remotos. Su mirada aún comulgaba –aunque con matices distintos– con el pensamiento de los pueblos que estaban conociendo, en la medida en que ambas visiones consideraban estos seres “fantásticos” como parte de la realidad. Por otra parte, en la medida en que ya existía en los colonizadores un germen racionalista o naturalista, sentían la necesidad de interpretar todo aquello que percibían y que escuchaban de sus informantes amerindios como hechos que se categorizaban y compartimentaban racionalmente dentro de sus propias –y nuevas– categorías “modernizantes” de lo real.

Una de las políticas que aplicarían con mayor fuerza los colonos durante los primeros años de conquista sería precisamente la “colonización del imaginario” (Gruzinski 1991), con la que intentarían implantar una nueva ideología, una nueva religión y, por tanto, una nueva manera de entender el mundo. Sin embargo, por mucho que los colonos comprendieron la importancia de sembrar una nueva ontología en América, su meta no sería alcanzada a cabalidad. Por un lado, porque resulta imposible aplacar toda una forma de ver el mundo si no se la comprende en su totalidad o incluso, si ni siquiera se tiene conciencia de ella; y en segundo lugar, porque la propia tarea modernizadora que se intentaba implantar fracasaría de por sí, al menos en su totalidad.

En este sentido, para cerrar nuestra reflexión acerca del encuentro entre ontologías y lógicas visuales, recurrimos nuevamente al concepto que maneja Latour (2014, 2007) sobre la modernidad, entendida como una idea fundamentalmente utópica que tendría que haber encontrado su lugar de fruición en el continente americano (eso sí: vaciado de sus habitantes originarios). Sin embargo, en cuanto utopía sería imposible de realizar, ya que se planteaba como la persecución de un progreso sin límites, una idea de movimiento irrefrenable hacia el futuro sin consideración del pasado, lo cual imposibilita en ese sentido una permanencia en el presente. De esta manera la crítica principal hacia la modernidad se basa en que esta sea considerada como un proceso lineal de desarrollo hacia un punto y no de un proceso de composición y de construcción por partes. Mas sobre todo, se confronta la idea de que no se reconozcan otras posibles formas de percepción (2007, p. 78).<sup>12</sup>

No obstante, como explica Latour, por mucho que la compartimentación de los conocimientos y las disciplinas haya sido indispensable para el desarrollo de la civilización occidental, tal como es hoy en día; también ha sido –paralelamente– necesario un movimiento contrario, de resistencia y de reunificación de los polos y tensiones opuestas, para así devolverle al hombre a aquella doble unidad de la que finalmente parte todo: su ser *en* el mundo. Comprendemos así cómo en esta carrera por

---

<sup>12</sup> Es importante destacar que Latour no hace una crítica a la especialización o a la profundización de ciertas disciplinas, para lograr un mayor alcance en el desarrollo de ciertas tecnologías o ideas.

la modernización ha persistido siempre una membrana que traspasa transversalmente todas las disciplinas y que se resiste a una compartimentación inmóvil de los saberes y de las concepciones de mundo.

A pesar de que en el pensamiento contemporáneo muchos de los postulados de la modernidad hayan sido rechazados, hoy en día la problemática en torno a cómo interpretar, desde qué mirada observar, o qué concepciones de mundo tener en cuenta, en contextos en los que existieron o existen procesos de contacto entre culturas distintas, sigue suponiendo un desafío. En la actualidad latinoamericana predomina aún en gran medida una visión de mundo “moderna” de tradición europea, la cual debe sin embargo coexistir o se encuentra íntimamente mestizada con diversas formas de entender el mundo, no sólo provenientes de las culturas amerindias sino también de otras civilizaciones que llegaron al continente. Estas maneras de vivir, sentir, pensar y representar, han supuesto un reto a las nociones que en la tradición europea se han formulado desde la lógica, la epistemología y lo que define las fronteras del mundo sensible, con la salvedad de ciertas áreas del pensamiento que, a partir del siglo XX, comenzaron a tomar senderos que permitieron puntos de relación con *otras* ontologías (como Bergson 1963, Merleau-Ponty 2010 y 1993, Deleuze 2002, Foucault 2002, entre otros).

Desde el punto de vista de los estudios sobre el mundo visual (como la historia o teoría del arte y la estética), estos espacios intersticiales o fronterizos, donde se presencia una confluencia entre formas de pensar y de concebir simbólicamente el mundo en principio distintas, todavía no conforman un lugar consolidado. De esta manera, podría ampliarse también la perspectiva estética o artística, la cual, a pesar de haber encontrado su nacimiento en cuanto disciplina en el mundo occidental, ha tenido que abrirse y reconfigurarse para abarcar formas distintas de concebir visualmente el mundo. Sostenemos que la sensibilidad artística o prácticas estéticas conforman un ámbito donde el mundo indígena y el mundo de tradición europea pueden encontrar ciertos puntos de diálogo y lugares de confluencia. Estos espacios de encuentro podrían significar así un paso más hacia el reconocimiento mutuo del *otro*, a partir de las apropiaciones y diálogos entre el lenguaje artístico y el lenguaje estético indígena, y por lo tanto, una reducción de las distancias entre estos mundos.

## Referencias

- Ahrem, K. (1996). “The Cosmic Food Web. Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon” en P.Descola y G. Palsson (Eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 185-204.
- Antczak, A., Urbani, B. & Antczak, M.M. (2017). “Re-thinking the Migration of Cariban-Speakers from the Middle Orinoco River to North-Central Venezuela (AD 800)”. En *Journal of World Prehistory* 30, pp. 131-175.
- Antczak, A. & Antczak M.M. (2006). *Los Ídolos de las Islas Prometidas. Arqueología Prehispánica del Archipiélago de Los Roques*, Caracas: Equinoccio.
- Arroyo, M., Blanco, L. & Wagner, E. (Ed.). (1999). *El Arte Prehispánico de Venezuela*. Caracas: Galería de Arte Nacional.
- Bartra, R. (1998). *El Salvaje en el espejo*. Ciudad de México: UNA
- Bergson, H. (1963). La Evolución creadora. En *Obras Escogidas*. Madrid: Aguilar.
- Boas, F. (1951). *Primitive Art*. New York: Capitol.

- Briones, C. (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Caputo-Jaffe, A. (2017). Coexistencia de cosmovisiones en la comunidad Eñepá de La Batea a partir del impacto evangelizador de Misión Nuevas Tribus (Amazonas venezolano). En *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 49, N. 3, pp. 445-460.
- Castellanos, J. de. (1886 [1589]). *Historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo I. Madrid: Imprenta A. Pérez Dubrull.
- Clarac de Briceño, J. (2017). *La Persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los Andes venezolanos*. Caracas: El perro y la rana.
- De Bry, T. (1599). *Americae pars VIII. Continens primo, descriptionem trivm itinervm Francisci Drakenn*. Fráncfort.
- De las Casas, Fray B. (1989 [ca. 1552]). *Obras Completas. Tomo 14: Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón*. Madrid: Alianza.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, P. (2011). Manières de voir, manières de figurer. En P. Descola (Dir.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation* (pp. 11-20). Paris: Musée du quai Branly.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Egaña Rojas, D. (2010). Lo monstruoso y el cuerpo fragmentado: el Nuevo Mundo como espacio de violencia, una lectura desde la obra de Theodore De Bry en la construcción de la imagen india. En *Revista Chilena de Antropología Visual*. No. 16, pp. 1-29.
- Elliot, J.H. (1972). *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. Madrid: Alianza.
- Escobar, T. (2008). *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre el Arte Popular*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Gassón R. (2000). Quirípas and Mostacillas: The Evolution of Shell Beads as a Medium of Exchange in Northern South America. En *Ethnohistory*, 47: 3-4 (Summer-Fall), pp. 581.
- Gordones Rojas, G. & Meneses Pacheco, L. (2005). *Arqueología de la Cordillera Andina de Mérida. Timote, Chibcha y Arawako*. Mérida: Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" / ULA.
- Gruzinski, S. (1994). *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492- 2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hill, J. (2009). *Made-from-Bone. Trickster Myths, Music, and History from the Amazon*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Koch-Grünberg, T. (1969). *Anfänge der Kunst im Urwald: Indianer-Handzeichnungen auf seinen Reisen in Brasilien gesammelt*. Oosterhout: Anthropological Publications.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley/Los Angeles/London: California University Press.
- Latour B. (2014). Si nunca fuimos modernos, ¿qué nos pasó? Charla en la Fundación OSDE. [Registro audiovisual].
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *El pensamiento Salvaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.



- Lévi-Strauss, C. (2005). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- MacLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy. The Making of the Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
- Marcano, G. (1971). *Etnografía precolombina de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Meggers, B. (1999). *Amazonía: Hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: De Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mosquera, G. (2012). *Adiós a la antropofagia. Arte, internacionalización y dinámicas culturales*. [Registro audiovisual] Ponencia en la Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá Colombia.
- Mosquera, G. (2009). *Contra el Arte Latinoamericano*. Conferencia en el Centro Cultural España Córdoba.
- O’Gorman, E. (2010). *La Invención de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ocampo, E. (2011). *El Fetiche en el museo: aproximación al arte primitivo*. Madrid: Alianza.
- Ocampo, E. (1985). *Apolo y la máscara. La estética occidental frente a las prácticas estéticas de otras culturas*. Barcelona: Icaria.
- Oliver, J. (1989). *The Archaeological, Linguistic and Ethnohistorical Evidence for the Expansion of Arawakan Into Northwestern Venezuela and Northeastern Colombia* (Tesis doctoral). Urbana: University of Illinois.
- Pineda, R. (2002). Historia de Hans Staden entre los antropófagos de Brasil. En *Maguaré*, N. 15-16, pp. 154-186.
- Polo, M. & al. (1400-1420). *Livre des merveilles*. Ahun (Francia), Editado por Odorico de Pordenone y traducido por Jean Le Long. Iluminaciones por Maître de la Mazarine, Maître de Boucicaut, Maître de la Cité des Dames, Maître d’Egerton, Evrard d’Espingues [Manuscrito].
- Rostain, S. & Shoepf, D. (1995). Les figurines Trujillo/ Timoto-Cuica et le culte de la chauve-souris dans les Andes vénézuéliennes. En *Musées de Genève*. 338. Décembre, pp. 15-21.
- Rouse, I. & Cruxent, J.M. (1963). *Venezuelan Archaeology*. New Haven/London: Yale University Press.
- Raleigh, W. *The Discovery of Guiana, and the Journal of the Second Voyage Thereto by Sir Walter Raleigh*. London, Paris, New York and Melbourne: Cassell & Company, Limited. 1887.
- Raleigh, W.; Hondius, J. & Hulsius, L. (1612) [1596]. *Die Fünffte Kurtze Wunderbare Beschreibung, Dess Goldreichen Königreichs Guianae in America Oder Newen Welt, Vnter Der Linea Aequinoctiali Gelegen...* Fráncfort: Impreso por Erasmus Kempfer.
- Rodríguez, I. (Ed.). (2001). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham and London: Duke University Press
- Rojas Mix, M. (2015). *América Imaginaria*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Ruiz Serna, D. & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. En *Revista de Estudios Sociales*, No. 55, pp. 193-204.
- Sáenz-López Pérez, S. (2011). Las primeras imágenes occidentales de los indígenas americanos: entre la tradición medieval y los inicios de la antropología moderna. En *Anales de Historia del Arte*, Volumen Extraordinario, pp. 463-481.

- Severi, C. (2014). Transmutating beings. A Proposal for an Anthropology of Thought. En *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (2), pp. 41-71.
- Severi, C. (2007). *Le Principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. Paris: Aesthetica/Musée du quai Branly.
- Spivak, G.C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? En *Orbis Tertius*, 3 (6), pp.175-235.
- Thevet, A. (1558). *Les singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique, & de plusieurs terres & isles découvertes de nostre temps*. Anvers: De l'imprimerie de Christophle Plantin a la Licorne d'or.
- Vasari, G. (1876). *Le Vite dei piú eccellenti pittori, scultori e architetti*. Napoli: Prima Edizione Napolitana.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz.
- Viveiros de Castro, E. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. En E. Viveiros de Castro, *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 345-400). São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. En *Mana*, 2(2), pp. 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Warburg, A. (2008). *El Ritual de la serpiente*. Madrid: Sexto Piso.

