

Orlando Calheiros

“El animal que seguiré. Notas de una teoría etnográfica sobre la distinción entre lo humano y lo animal (aikewara, Brasil)”

p. 299-326

Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil

María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli (coordinación e introducción)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas

2019

406 p.

Figuras

(Antropológica 27)

ISBN 978-607-30-2408-2 (obra completa)

ISBN 978-607-30-2430-3 (volumen I)

Formato: PDF

Publicado en línea: 4 de junio de 2020

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/710/reflexividad_alteridad.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



EL ANIMAL QUE SEGUIRÉ
NOTAS DE UNA TEORÍA ETNOGRÁFICA
SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE LO HUMANO Y LO ANIMAL
(AIKEWARA, BRASIL)*

ORLANDO CALHEIROS

It is a very inconvenient habit of kittens (Alice had once made the remark) that, whatever you say to them, they always purr.

Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*

Introducción (un bestiario familiar)

No es necesario esforzarse tanto para advertir que la filosofía occidental y sus desdoblamientos —la antropología, por ejemplo— echan mano de un “bestiario familiar”. Inicialmente “familiar” porque incluso un lector no habituado a las ideas y conceptos de este o aquel autor en particular sería plenamente capaz de identificar el papel de lo animal en sus proposiciones. Él sabe que se enfrenta a un problema doméstico. Sabe incluso que, inconscientemente, los animales no aparecen sin motivo, que la bestia conjurada no trae consigo un (otro) mundo —o, al menos, un (otro) mundo digno de su atención—. Sabe que, de hecho, ahí no hay ningún interés genuino para sus afectos, *umwelt*, esto es, un agenciamiento individuado del cual él forma parte (Uexküll, 2010). El lector sabe que no está ante la presencia de un intercesor, del Otro. Sabe de antemano que lo no humano opera en los términos estrictos de una imagen de incompletud: lo animal es justamente aquello cuya existencia se define por una falta, por la carencia de

* Traducción de Alejandro Fujigaki e Isabel Martínez.



un atributo sustancial. Un atributo que sólo nosotros, seres plenamente humanos, poseemos. Si ese “algo” es el lenguaje, el pensamiento simbólico, el trabajo, un alma, al final poco importa. De hecho, lo que importa es que el lector está ante un ser inacabado, una existencia precaria, un ser distante que le sirve como un negativo fotográfico. Esto es, una imagen por medio de la cual y por contraste se definen los términos de su propia existencia, los términos de la condición humana.¹

El aspecto “familiar” o “doméstico” de nuestro bestiario adquiere así un sentido más amplio: no se refiere solamente al reconocimiento intuitivo de sus términos y motivos, sino a su aspecto servil. Pues, ¿para qué más servirían —y estamos partiendo del supuesto de que todo debe servir para algo— estos seres “útiles y diferentes” —como diría San Agustín—, “pobres-en-el-mundo” —como diría Heidegger—, puramente “maquínicos” —como diría Descartes— y “relativos” —como diría Lacan—?, ¿para qué nos servirían sino para un ejercicio narcisista del pensamiento?

Incluso en este caso, nuestro lector ingenuo sería capaz de reconocer que, bajo estos términos, el animal-en-sí poco interesa, ¿cómo un ser de existencia tan pobre podría interesarle? Lo que interesa es que la bestia está ahí para trazar un límite —un límite abismal, como diría Derrida—, una distancia infranqueable entre la humanidad y la animalidad, una distancia capaz de hacer emerger las particularidades de los humanos para que éstos —nosotros mismos— se perciban apartados de los demás. En los términos de esa ecuación, el animal no es jamás el Otro del hombre. Su presencia no representa una amenaza a la primicia de nuestra existencia —hay una distancia infranqueable entre ellos—. Fue conjurado para ser juzgado a través del elemento regulador de lo humano por su grado de lejanía y de proximidad, y nunca por lo que le sería propio. En efecto, nuestro pensamiento no procede por exclusión, sino por medio de inclusiones diferenciantes (Deleuze y Guattari, 1980: 218). De hecho, hasta el más cartesiano de los filósofos sería capaz de “reconocer” en el animal algunas cualidades humanas —como

¹ Véanse los trabajos de Calarco (2008 y 2015) y el célebre libro de Derrida (2002) para una visión general sobre el tema.

una capacidad comunicativa rudimentaria—. En la dirección contraria, incluso los abolicionistas —de los derechos de los animales— serían incapaces de distribuir dichas cualidades indistintamente. Bajo estos términos, los grandes simios todavía permanecen separados de sus propias garrapatas.² En fin, de un lado o del otro, cartesianos y abolicionistas, se observa la persistencia de un peso regulador: la existencia del elemento humano permanece como la regla que distingue a los vivientes, inscribiendo entre ellos una distancia, una escala, cuya cima es ocupada solitariamente por el *homo sapiens*.

Esa distancia o, mejor dicho, esa “altura” nos interesa profundamente. Pero no como al lector ingenuo y tampoco como le ocurriría a un lector crítico —es decir, el que se apega a los términos de una sociología crítica, expuestos a continuación—. Este límite nos interesa, sobre todo, por la posibilidad de poder reubicarlo de manera creativa en otra posición. Esto implica que en el presente artículo no utilizaremos formulaciones que apelen a la existencia de una “realidad social” y/o una “realidad natural” para cuestionar dicho límite. En suma, no recurriremos a reconstrucciones socio-históricas que supuestamente explicarían la distinción entre humanos y animales, llegando a ser “naturalmente falsas” en tanto “socialmente construidas”.³ Tampoco invocaremos ningún tipo de continuidad natural —sociobiológica o psico-evolutiva, por ejemplo— entre los vivientes que ponga en jaque la existencia de ese espacio limítrofe. Claro, esto no significa que tal distinción no merezca una crítica —sobre todo en lo que se refiere a su amplitud, al papel regulador (auto)atribuido a los humanos, así como a las consecuencias políticas y morales de esta topología—. Por ahora, mi interés radica mucho menos en cuestionar su existencia (real) y mucho más en experimentar la posibilidad de reubicarla, intentando reposicionarla sobre otros fundamentos para que adquiera —con perdón de la repetición— una potencia creativa.

² Cito, por ejemplo, el trabajo de Cavalieri y Singer (1993) respecto al estatus moral de los grandes primates, donde el reconocimiento de su personalidad se vincula con evidencias científicas de sus capacidades mentales; o el trabajo de Milton (2002 y 2005) sobre el concepto de “egomorfismo” (*egomorphism*).

³ Véase Callon y Latour (1992).



Por esta razón, utilizo la capacidad de la antropología para forjar alianzas con otras tradiciones filosóficas —no modernas, no occidentales, salvajes, llámeseles como se quiera—. Una amistad que permite evadir ciertos problemas que, en ocasiones incontestables, sirven de lastre. De esta manera, en lugar de —una vez más— cuestionarnos sobre la pertinencia y la extensión real de esta distinción —lo que invariablemente nos llevaría a recurrir a los aspectos trascendentales de nuestra propia cosmología (sociedad y naturaleza)—, se pretende, por medio de una ficción antropológica, recombinar dichas tradiciones para hacerlas decir otra cosa. Es preciso que el sentido de esta “otra cosa” quede claro, pues no se trata de reafirmar subrepticamente los presupuestos de nuestra propia onto-antropología por medio de una cultura ajena. Absolutamente, no se trata de atestiguar la existencia del límite entre animalidad y humanidad a través de su supuesto reconocimiento por el pensamiento salvaje —como lo hacen ciertos trabajos de etnobiología—. ⁴ Por el contrario, en este texto se tomará en serio la distancia que otras tradiciones inscriben entre humanos y no humanos, así como los conceptos y la materia de lo real accionada por ellas. Movimiento que, entre otras cosas, implica necesariamente reconocer que estas otras líneas demarcadoras no elaboran categorías análogas a las nuestras. En suma, implica reconocer que el mundo del Otro no es el mismo que el mío. Implica reconocer que en este caso estamos ante otros animales o, mejor dicho, ante animales que son realmente otros.

Así, se trata de dotar a este límite, inscrito entre los vivientes, de un valor particularmente comparativo, de convertirlo en un artefacto conceptual capaz de poner en resonancia puntos de vista completamente heterogéneos, de transformarlo en un dispositivo de encuentro cosmopolítico (Stengers, 2005). Por tanto, se trata de recombinar para de-sustancializar, de alejarnos de los valores unívocos de nuestra onto-antropología —y del propio término, diría—, no más por la vía de la negación y sí por la de la amistad con el otro. Una experiencia del pensamiento cuyo sentido, como oportunamente nos recordó Viveiros de Castro (2002a), sería el

⁴ Véase, por ejemplo, Berlin (1992).

de efectivamente experimentar una (otra) imaginación. En el caso en cuestión, se trata de experimentar la imaginación de los aikewara, pueblo tupi-guaraní del sureste de Pará (véase mapa 3, p. 35).⁵

El viviente

Nuestro esfuerzo recombinatorio debe comenzar por la constatación de que no hay, en el mundo inscrito por la antropología aikewara, un correlato del animal hespérico. No hay un término que pueda ser traducido como animal, una palabra que sea titular de todos los (otros) seres del reino *animalea* a manera de tabla reguladora —fundamento de nuestro bestiario familiar, como nos enseña Derrida (2002)—. Como veremos, lo más cercano que encontramos es la palabra *awakwera*, “personas-de-otro-tiempo”, cuya mancha semántica abarca solamente algunos mamíferos —excluidos perros y gatos, por ejemplo— y pájaros, dejando fuera a reptiles, peces e insectos. Una categoría que incluye los espectros y los muertos —lo cual no llega a ser una aplicación inesperada (Viveiros de Castro, 2006).⁶

Si, por un lado, no hay una palabra, una categoría, que abarque a todos los animales como un todo, por otro, existe la que conecta a algunos de estos animales, los ya citados *awakwera*, con los

⁵ Aikewara es la forma como los awaeté (personas originales, en su propia lengua), que viven en la Tierra Indígena Sororó (cerca de 330 personas en 2010) califican su vida social, la forma como la aumentan y la entrecortan. La autodesignación —digámoslo en estos términos— es claramente uno de esos conceptos indígenas de difícil traducción. Sin cognados evidentes registrados en lenguas emparentadas, una palabra cuyos comentarios nativos son: “una gente de aquí que vive junto”, “una gente que crece junto”, parece referirse a una cualidad, a ciertos movimientos (vivir, crecer), antes que propiamente a un etnónimo susceptible de aplicarse a una población más o menos estable. Movimientos que se desdobl原因 en una cartografía (una cartometría), en una especie de función territorial, en un “aquí” que se opone a un exterior englobante, que se opone a un fuera: *aikewara*, un “pueblo de aquí”, se opone necesariamente a los *aipewara*, al “pueblo de allá”, a una “gente de fuera”, a una “gente que vive lejos”.

⁶ *Awakwera*, palabra formada por el sustantivo “persona” (*awa*), y el morfema circunstancial de tiempo pasado (*kwera*), designa, como veremos a lo largo del texto, a los que en algún momento fueron o, al menos, tuvieron la posibilidad (o potencia) de ser humanos, personas. De ahí que la inclusión de los espectros de los muertos no sea una elaboración imprevista.



humanos. Se trata del término “viviente” o *akówa’e* (vivir + nominalizador), como se dice en el idioma local.

Se trata, como me explicaba Awasa’i, el entonces más viejo de los cantores aikewara, del conjunto de seres que “caminan realmente sobre la tierra”. Glosa que debe ser entendida con cierto cuidado: el “caminar” (*wata*) en cuestión no es el que usualmente imaginamos, o sería mejor decir que no se limita a éste, pues, aunque remite a la capacidad locomotriz (extensiva), presupone la existencia de un movimiento intensivo, así como la capacidad que mis amigos definían como “crecer/madurar” (*semotó*) —movimiento que se encuentra en el origen de los cuerpos de los vivientes—. De este modo, inicialmente podríamos decir que la categoría de viviente remite a un tipo de condición anterior para ciertos seres (entre éstos los humanos, naturalmente, mas no exclusivamente). De igual manera, remite a la potencia para emprender determinado tipo de movimiento, el “caminar realmente”, es decir aquello que permite madurar y poseer un cuerpo (Calheiros, 2016).

Pero eso no es todo, pues cada viviente, cada especie —me enseñaron mis amigos— posee su propia manera de caminar, una manera propia de madurar, y es justamente esto lo que determina su cuerpo. Tal vez un ejemplo nos ayude a comprender mejor la cuestión. Tomemos por caso aquellos vivientes que para los aikewara son la forma prototípica de la caza: los pecarís (*Tayassu pecari*). Se podría decir que, en los términos de la onto-antropología nativa, se trataría de vivientes que caminan como pecarís, esto es, de seres que crecen y maduran como tales. Afirmar tal cosa implica aseverar que estos seres “desean” (*putá*), “hacen” (*apó*), “hablan” (*purinitá*), “danzan” (*-purahai*) y “comen” (*a’u*) como pecarís; manifestar que se trata de seres a los que no les importa vivir sucios, que hablan siempre de manera ríspida y que, incluso, por ser cazadores ineptos, se ven obligados a alimentarse solamente de las frutas que se pudren en el suelo de la selva. Su forma y su cuerpo, en fin, remiten a estos actos y estos actos, en conjunto, conforman el “camino” (*apé*) de esta especie, el *tasahu’a’rapé* (“camino de los pecarís”).

Actos que constituyen un camino, actos que se desdobl原因 en cuerpos. Cuerpos, en efecto. Es fundamental tener en mente el plural de esta formulación, dado que no se trata de un cuerpo pro-

totípico (un modelo de pecarí, por ejemplo) que se desdoblaría siguiendo categorías como el sexo o el grupo de edad —estoy pensando en algunos aspectos de nuestra propia cosmología espontánea, por ejemplo, el dimorfismo sexual—. Por el contrario, el desdoblamiento sucede a través de diferentes tipos de cuerpos que son capaces de comunicarse de una manera mucho más específica. Para efectos prácticos, el cuerpo de una cría no es el mismo cuerpo que el de un adulto, de la misma manera que el cuerpo de una hembra no es el mismo que el de un macho. Éstos se distinguen inclusive en lo que se dice sobre las sustancias que los constituyen. De hecho, teniendo este aspecto en cuenta, tendría que comprender el camino de la especie como si estuviese formado por un conjunto de senderos convergentes.

Hay todo un desarrollo por parte de la antropología nativa sobre el destino de los divergentes, es decir aquellos que se alejan del viaje de sus pares, sin que por ello se aproximen a sus contrarios. Éstos se llaman *ohotehé* (*lit.* discordantes), los que caminan “realmente solos” por la tierra. Sin ellos —me explicaban—, no habría nada, el mundo permanecería en su estado pre-cosmológico. Al final, fue necesario que uno de ellos sobresaliera del resto, que caminara de manera distinta para que la diferencia (extensiva) pudiera instaurarse entre los vivientes. Es preciso tener en cuenta que aquí no estoy hablando sólo de fundar un pueblo o, mejor dicho, que no estoy hablando exclusivamente de eso, sino de la posibilidad continuamente atestiguada por la filosofía nativa de que cualquier viviente pueda llegar a ser el primero de una nueva especie animal.⁷

No entraré en detalles —porque ya lo hice en otras oportunidades (Calheiros, 2014 y 2016)—, pero es fundamental que se comprenda que los caminos no pertenecen al orden de lo que se da como un hecho. El “camino-de-los-pecarís” (*tasahu’arapé*), mediante el cual se producen los cuerpos de los pecarís, no surgió *ex nihilo* y tampoco fue impuesto por la acción de un demiurgo en el inicio de los tiempos. Por el contrario, fue inscrito por un hombre llamado

⁷ Compárese, por ejemplo, con la cosmología yanomami (Kopenawa y Albert, 2015) o la cosmología xokleng (Urban, 1996).



justamente Pecarí: un hombre que se desvió del camino de sus pares y que, entre otras cosas, se mudó hacia la mitad de la selva y comenzó a vivir en una maloca de lodo, en lugar de las tradicionales malocas de paja de los aikewara. En otras palabras, este que hoy es el camino de toda una especie, su conjunto de prácticas y deseos, en el pasado fue solamente el viaje de un individuo único, uno que creció, maduró y llegó a ser *moruwisaw* (“mayor”, “jefe”), como dicen los aikewara, uno que se llegó a ser particularmente capaz de encauzar a otros a su propio camino, de atraerlos hacia él.

El origen de la vida

Los pecarí de hoy son producto de la acción de un hombre que en el pasado fue capaz de atraer a otros a su camino. Repito. Y lo hago porque es fundamental tener en mente que los pecarís de hoy no son necesariamente los descendientes directos de ese hombre llamado Pecarí, sino vivientes que por un motivo u otro fueron abducidos hacia este camino. De hecho, incluso quienes nacen de los pecarís necesitan una intervención complementaria por parte de sus progenitores, requieren ser “abducidos” (*erahá*) hacia el camino de la especie. En otras palabras, el viviente no nace pecarí —o miembro de cualquier otra especie—: llega a serlo por medio de la influencia o de la actuación de otro.

Volveremos a este punto. Por el momento, me interesa resaltar el hecho de que, en este caso —al contrario de aquello que nos indica nuestra cosmología espontánea, por ejemplo, a través de ciertas observaciones de la biología—, las filas de una especie no son conformadas por una descendencia compulsiva, sino por el contagio, por la influencia. Afirmación que cobra sustancia en la posibilidad de la metamorfosis, en la posibilidad fundamental de que hombres y animales no sean términos absolutos, tal como lo serían en nuestro bestiario familiar.

Así, el camino de un viviente sería mucho menos un destino inmutable que propiamente un sendero, como aquellos que lentamente, paso a paso, un cazador inscribe en el interior de la selva cerrada en busca de sus presas. De hecho, no solamente el sende-



ro, el *apé*, es como el de los “cazadores” (*huka'ikara'e*). El propio viviente es un cazador —y esto era algo que Awasa'i repetía en *ri-tornello*—. En efecto, se trataría de un ser que, como el cazador, tiene la existencia o, sería mejor decir, la permanencia entrelazada a un movimiento, a una búsqueda continua de aquello que le sirve de sustento. Se trataría de una existencia ambulante cuyo reposo puede representar su muerte —o pequeñas muertes (Calheiros, 2014: 154)—. Tal como el cazador que puede desistir de su presa y desviarse de su senda original —en caso de percibir la presencia de otro animal en los alrededores—, el viviente puede desviarse de su camino original, esto es, del camino hacia el cual fue atraído en el momento de su nacimiento.

Este desvío puede ser accidental, causado por un encuentro directo con otros seres o por una simple mudanza de comportamiento, como por ejemplo, cuando el viviente llega a desear/hacer como los integrantes de otra especie. El motivo tal vez no importa tanto como el resultado final, y tal vez no importa tanto como la posibilidad de una metamorfosis. Aquel que se aleja del sendero que originalmente le fue trazado, incluso por un breve instante, puede terminar transformándose en otro tipo de ser. En ocasiones es un proceso imperceptible a los ojos de sus pares, donde todo sucede como si el cuerpo ya no fuese el mismo, como si su “piel” (*ipira*) ya fuese otra, a pesar de que su “imagen/apariencia” (*i'onga*) permanezca igual. Por ejemplo, como ocurre con las personas que cambian su dieta al introducir alimentos nuevos como la sal: el cuerpo se transforma, llega a ser diferente, dotado de afectos y potencias que ya no son las mismas de antes, pese a que esto no sea inmediatamente observable. Sin embargo, en ocasiones el proceso ocurre de manera radical, cuando el viviente llega a ser, literalmente, integrante de otra especie. En efecto, abundan historias de personas que se transformaron en animales a los ojos de sus pares. Y no estamos hablando de eventos míticos, sino de algo que, tal como expresan los aikewara, puede suceder durante una cacería.

Aquí me veo obligado a pedir al lector, una vez más, paciencia, pues éste será un aspecto, uno más, al que sólo podremos regresar más adelante. En este momento será más productivo desarrollar el



problema subyacente en aquel desvío del viviente, un problema típicamente amerindio en tanto que es un problema típicamente perspectivista, podríamos afirmar (Viveiros de Castro, 1996 y 2002b, y Lima, 1996).

Efectivamente, si al describir el aspecto visible de una metamorfosis resalté que ésta sucedía (o no) en relación con los pares del viviente, lo hice por un motivo fundamental: la transformación solamente se realiza desde la perspectiva del Otro, nunca desde la propia: desde la perspectiva de éste, él mismo permanece humano. Proposición que sólo adquiere sentido ante una característica fundamental pero hasta ahora ignorada de estos seres, esto es, que no importa que los veamos como pecarís o monos guariba o, mejor sería decir, que no importa la forma que asuman bajo la perspectiva del Otro, ya que desde la propia ellos siempre serán *awa* (“humanos”). No importa cómo los veamos: para sí mismos siempre serán “gente” (*awa*). Pero eso no es todo, pues si el viviente es siempre *awa*-para-sí, también lo es para los ojos de quienes, en palabras de los aikewara, “caminan a su lado”, esto es, para los vivientes que siguen el mismo sendero que él, que viajan por el camino de su especie.

Y así hemos llegado al primer tema pospuesto —aprovecho para agradecer la paciencia del lector—: la comunicación establecida entre seres de una misma especie o de especies cercanas. De hecho, me explicaron que, en general, para aquellos que trazan otros caminos, el viviente pertenece a un tipo de *awakwera*, un tipo de *bicho*, en suma, un animal. Aquellos con los cuales no se puede “conversar” (*purynita*)

Como el lector debe recordar, no se trata aquí de nuestro animal, no se trata del Animal, para escribir como Derrida (2002). El término *awakwera* no abarca bajo su mancha semántica seres de cualquier especie, solamente algunos mamíferos, como los ya citados pecarís o los primates, algunas especies de pájaros, en especial las del orden de los craciformes, como los *mutuns* (*crax sp.*). Únicamente estos seres, me decían, son los adecuados para ser las

* N. T. Original en portugués de Brasil. Del latín *bestius*, de *bestia*, besta, animal. Designación dada a diversos animales. Designación de cosa o persona de la que se habla.



pieles reales de viviente. Los demás animales son meramente “cosas” (*ma'ea*), apenas “carne” (*o'o*), seres que, según me decían, son incapaces de cualquier tipo de reflexión —puramente reactivos, dirían los lacanianos—. En fin, nos encontramos ante un paisaje amerindio típico, donde términos como animal o humano terminan por designar zonas de vecindad cuyo contenido varía de acuerdo con un punto de vista, o con un camino, para ser fieles a los términos de la filosofía nativa.

Aquí, es fundamental hacer una distinción rápida entre el observador y el punto de vista, ya que el viviente tiene permitido dislocarse a través de diferentes puntos de vista. Inclusive, podríamos afirmar que parte fundamental de la metamorfosis interespecífica consiste justamente en la adopción de otra perspectiva, en general de una perspectiva capaz de contemplar la dimensión humana del animal. El viviente llega a ser animal para sus pares en la misma medida en que hace de los animales humanos. De acuerdo con mis amigos, esta mudanza de perspectiva también ocurre durante el sueño y tal vez sea el único momento seguro para hacerlo —pero no demasiado—. Hablar del sueño apropiadamente exigiría un espacio que no poseemos. Para los fines de este artículo, basta comprender que en este momento el viviente, usualmente un hombre, se percibe en tierras extrañas donde se encuentra con extranjeros de ambos sexos. Se percibe entre seres que en condiciones normales reconocería como animales (*awakwera*). De esos encuentros extrae la localización exacta de sus contrarios para poder cazarlos al día siguiente. Incluso, conoce las canciones que serán ejecutadas durante los *purahai* (fiestas rituales) y los nombres que podrán ser utilizados por sus parientes, generalmente nietos. Así, tocamos otro aspecto fundamental de los vivientes. Pronto el lector percibirá el motivo: todos, independientemente de su camino, poseen un nombre. Aspecto fundamental, dirían los aikewara, pues justamente poseer un nombre es lo que hace de un ser un viviente.

De este modo, al igual que no se nace dentro de un camino, y por tanto como miembro de una especie, no se nace “vivo” (*akó*). Por el contrario, se nace “cosa” (*ma'ea*), autómatas hechos de sangre y carne pero desprovisto de cualquier tipo de conciencia. Una vez más, no se nace viviente, se llega a ser por influencia de otro. El



“recién-nacido” (*uramewa’e*) nace “adormecido” (*kueri’a*), me decía el viejo cantor, y requiere ser “despertado” (*tyryc*). Por lo tanto, necesita de un nombre. Esto sucede en la forma de largas llamadas matinales realizadas por las mujeres más viejas de una casa, cuando repiten, uno a uno, los nombres de los residentes masculinos, convocándolos para que se “levanten” (*ku’om*) y se pongan a “andar” (*wata*). Es de esta manera como el recién nacido también necesita que su nombre sea evocado por una mujer vieja. De lo contrario, permanecerá “acostado” (*a’au*) o algo peor. Proferir un nombre en el instante del nacimiento retira al ser de su estado inercial, lo pone en movimiento, lo hace andar realmente. Sabemos que ese movimiento caracteriza la existencia de un viviente. Y esto es algo que se dice en más de un sentido, pues al viviente no sólo se le hace andar, sino que éste es “atraído/abducido” (*erahá*) hacia una senda específica, hacia el camino de quien profirió su nombre por primera vez: una pariente que lo reconoció, que por primera vez lo “percibió/vio” (*se’ag*) propiamente como humano.

Pese a todo, es necesario insistir en que la nominalización no presupone la existencia de una esencia humana, un aspecto anterior y verdadero del ser que puede o no llegar a ser percibido, reconocido por aquel que nombra. Tal afirmación podría llevarnos a calificar la posible falta de reconocimiento de la humanidad del recién nacido como un tipo de error cognitivo del observador, como una falla comunicacional —pienso en algunos comentarios al célebre pasaje de Evans-Pritchard (1956) respecto a los llamados “nacimientos monstruosos” entre los Nuer, y también en el concepto de “egomorfismo” lanzado por Milton (2002 y 2005)—. A fin de cuentas, sabemos que la humanidad del ser, su propia vida, no se presenta como una cosa-en-sí que podría llegar o no a ser aprendida, total o parcialmente, por un observador externo de acuerdo con sus propias categorías de entendimiento.

La existencia del viviente, su vida, no remite a algo dado por hecho sobre lo cual (o contra lo cual) se produciría el resto, sino a un aspecto relacional de su propia existencia. En términos de la filosofía nativa, reitero, el nombre es justamente la marca de la influencia ejercida originalmente sobre el ser. Éste será el que determinará el camino que este o aquel viviente recorrerá hasta



que por ventura se desvíe. Si el viviente recibió su nombre directamente de un humano, un nombre propiamente humano —¿pero qué nombre no sería humano?—, él será un humano, caminará como humano: si recibió su nombre directamente de un pecarí, el caminará como pecarí. Al final, recuerdo, aquel que nombra no le quita al recién-nacido su condición inicial de ser-carne, ser-cosa, para reubicarlo en un camino cualquiera, lo abduce hacia su propio camino, hacia la senda que él mismo anda. Y esto significa ser *awa-para-sí* y *awakwera-para-otros*.

La flecha que separa lo humano de lo animal

Siguiendo a los aikewara, el recién-nacido es “blando” (*tawá*), maleable, un ser incapaz de resistir a cualquier tipo de agencia externa. Precisamente esto permite que sea influido por un simple nombre de manera tan violenta, que sea desplazado de su posición inicial. Simultáneamente esta característica también lo expone ante el peligroso influjo de otros seres. Explico: el nacimiento se desdobra en un acontecimiento paralelístico (*sensu* Lima, 1996) en el cual una “imagen” (*i'onga*) del recién nacido emerge solitaria en el interior de un claro alejado en la selva. En ese momento, como en los primeros instantes que prosiguen a su nacimiento, su reflejo —si así valiese la pena concebirlo— llora amargamente atrayendo la atención de aquellos a los que los aikewara llaman de *ka'ape'wara*, los “seres-de-la-selva”, otras especies de vivientes, *awakwera*, y espíritus caníbales. Los primeros, me explicaron mis amigos, se aproximan a la imagen porque la perciben como un huérfano de su propia especie, esto es, como un niño humano, y probablemente lo adoptarán en cuanto tal —le concederán un nombre, atrayéndolo hacia su camino—. Los demás se aproximan para verlo como la cría abandonada de algún animal y posiblemente lo devorarán en cuanto tal. Acciones que repercuten de manera aguda sobre el recién nacido. De una forma u otra, adoptado o simplemente devorado, a los ojos de sus padres el destino del niño será el mismo, enfermará y morirá dentro de unos pocos días, depen-



diendo de la gravedad —generalmente cuando el niño es devorado inmediatamente por los espíritus—, incluso en pocas horas.⁸

Por suerte, el nombre concedido por los padres también se desdobra y alcanza al evento paralelístico que se perfila en otro lugar. El nombre actúa sobre el neonato, lo “abduce” (*arahá*) hacia el camino de aquél que lo nombra, y actúa también sobre su correlativo. Dicho nombre también abduce al huérfano-cachorro abandonado, la imagen, y lo lleva hasta la propia criatura, confundiéndolos. El nombre —me explicaban—, hace “huir” (*semim*), “esconde” (*semim*) al neonato de la influencia de los *ka’ape’wara*, protegiéndolo. El nombre inscribe una distancia, la primera, entre el recién nacido propiamente humano y los animales. No obstante, éste es un triunfo temporal, pues el viviente está destinado a reencontrarse con ellos a lo largo de su vida en innumerables ocasiones, en eventos como la cacería o el sueño, así como en situaciones aparentemente seguras y cotidianas como la preparación de una comida o un baño en la presa. En cada encuentro el viviente se ve una vez más ante el peligro real de ser familiarizado o devorado por otro.

Movimientos indeseables, como el lector puede imaginar. Después de todo, el viviente desea permanecer en el camino que le fue trazado originalmente. ¿Quién desea vivir lejos de sus parientes? ¿Quién no desea vivir entre afines? ¿Quién quiere vivir eternamente entre aquellos con los cuales, justamente, no se puede vivir bien? (Gow, 1997; Santos Granero, 2007). De acuerdo con los aikewara —y este es uno de los temas fundamentales de su mitología—, solamente los locos y/o los desesperados. Sin duda, si el viviente es razonable, deseará permanecer humano para sus pares, permanecer a su lado y, para ello, en cada encuentro debe re-escenificar el movimiento inicial, debe huir de la influencia de los *ka’ape’wara*. Dicho esto, no debe parecer extraño que mis amigos conciban el camino de un viviente como un largo viaje en fuga, un acto con-

⁸ Sobre lo correlativo al nacimiento, al Otro del evento —para hablar como Lima (1996)— no solamente se perfila en otra parte, en el interior de la selva, sino también transcurre en otro régimen espacio-temporal, en un ambiente donde los segundos (de aquí) pueden desdoblarse en horas, hasta en un día entero. Hecho por el cual surge la necesidad de nombrar al recién nacido en el momento exacto en que su cordón umbilical es cortado.

tinuo de resistencia a la influencia de los otros seres (vivientes y no vivientes). Sin embargo, hay una diferencia fundamental a lo largo de este trayecto: el nombre ya no es capaz de proteger al viviente y la fuga debe ser trazada por otros medios que varían de especie en especie y que determinan la (re)producción de sus cuerpos: los pecarís son aquellos que huyen como pecarís, los jaguares son aquellos que huyen como jaguares, etcétera.

Como bien me explicó Awasa'i, cada acto implica una fuga, ya sea ésta una danza, una preferencia culinaria o una manera de hablar. Cada uno de ellos, por mínimo que sea, opera un alejamiento de los hábitos de otra especie. Por ejemplo, se come como gente, se danza como gente y, al hacerlo, se reafirma la posición propia en cuanto miembro de una especie. Se camina como un tipo de ser y no como otro. Por lo tanto, reitero, cada especie huye a su modo. Hecho que no solamente determina su existencia —y su cuerpo a los ojos de otro—, sino que inscribe su lugar en la jerarquía del cosmos. Esta proposición adquiere su sentido a partir de un aspecto fundamental de la existencia en esa tierra: toda forma de contacto, toda forma de encuentro con un viviente, implica necesariamente algún tipo de conflicto, sea implícito o no.⁹ Esto —me decían— es inevitable porque, por definición, el viviente es aquel ser que extrae su sustento de la “opresión” (*ka'myg*) de sus contrarios, aquel que extrae su permanencia de aquellos que no caminan a su lado, de una fauna abatida. Es de ella, mejor dicho, de su carne, de donde extrae la maduración de su propio cuerpo: su sangre (*uwy*), nuestra sangre. No podría ser otra cosa que la carne “torcida” (*atyramira'awe'oma*) de las presas consumidas, sobre todo de la carne de los *awakwera*.

Todo ser de carne, sea viviente (sin importar su camino) o simplemente cosa, es por su propia naturaleza una presa potencial para otros. De tal manera que los seres parecen estar ubicados en un haz de posiciones que tienen al jaguar y al agutí —para hablar sólo de los vivientes— como puntos extremos de la relación: aquel que busca activamente a sus presas y aquel que sólo corre ante la menor señal de un contrario, el predador absoluto y la presa perfecta. Digamos

⁹ Véase Rodgers (2002) para algo semejante entre los ikpeng.



de paso que se trataría de posiciones intercambiables, pues estamos ante un mundo en el que cualquier movimiento opresivo o acto predatorio desembocarían en una especie de doble captura simétrica, es decir, donde aquel que oprime, el depredador, también sería en cierta medida oprimido por su presa. Así, toda la carne consumida traería consigo un precio que debe ser pagado,¹⁰ ya que para cada flecha lanzada hay otra (invisible) en la dirección contraria.

Esto es lo que los aikewara llaman *-wepykatu*, “venganza justa” del mundo en que vivimos. Esto es, con cada acto predatorio, y dada la acumulación de flechas en el interior de su cuerpo —las flechas que le fueron lanzadas por sus presas—, el depredador da un paso más en la dirección que lo convertirá en una presa. No hay elección: el viviente debe extraer su sustento de la fauna abatida y así lo hará hasta el momento en que su cuerpo no sea capaz de soportar más la venganza acumulada de sus presas. De hecho, no hay opción, pues el consumo de los contrarios precisamente produce —y reproduce— su propio cuerpo. Por medio de la depredación, él se vuelve “firme” (*otó*), se vuelve resistente a las flechas de los enemigos. Efectivamente, nos encontramos en un contexto donde madurar-crecer consiste en un tipo de movimiento intensivo y extensivo, en un tipo de expansión (o contracción) metafísica de lo orgánico. Estamos en un mundo en el que se mide el tamaño y la firmeza de cualquier viviente por medio de su capacidad para afectar y ser afectado por otro sin por ello fallecer o, al menos, morir de inmediato. En términos más adecuados a la semiofagia local, podríamos decir que el tamaño de cualquier ser es directamente proporcional

¹⁰ Aquí, como en buena parte de la Amazonía, existe todo un tratamiento destinado a la transformación de la presa en comida propiamente dicha. Los aikewara acostumbran decir que la carne contiene un *odio real* del animal bajo la forma de espinas (como las de los peces) invisibles que pueden clavarse en la garganta de los niños —y de algunos adultos debilitados—, causándoles tos y, en casos extremos, una especie de amigdalitis, y que *ofenden* al estómago, originando diarreas hemorrágicas. Entre los paracaná, Fausto (2002: 16) notó algo semejante cuando describió la forma en que la presa muerta es llamada *temiara*, antes del tratamiento culinario, “un término formado por la agregación de un marcador de paciente a un marcador de agente”. Después de cocer la carne será llamada *temi’oa*, “donde el marcador de agente es substituido por el verbo ‘comer’ (o) y por un nominalizador no-negativo” (Fausto, 2002:16).



al tamaño de aquello que es capaz de cazar y/o comer sin por ello ser enteramente consumido en el proceso.

Es inevitable, me explicaban, pues el viviente que se niega a devorar a sus contrarios —sea por ineptitud o por deseo— estará condenado a vivir como aquellos que caminan como agutís, es decir como quienes se limitan a huir de todo y de todos, y en consecuencia son pequeños y débiles, viven con miedo y poco tiempo. Existir de este modo, recuerdo, como aquellos que caminan como agutís, significaría existir propiamente como éste, es decir, ser una perspectiva del Otro. En otras palabras, el rechazo a devorar a los otros o, al menos, a atacarlos significa ponerse en su mira, exponerse peligrosamente a su influencia y, en este caso, a sus flechas. Como se dice entre los aikewara: “aquel que trata ‘bicho’ (*awakwera*) como gente, acaba siendo comido por él”.

De hecho, se podría decir que la flecha enviada por la presa hacia el cazador no sólo impide que el viviente sea devorado por los contrarios (temporalmente), sino que se inscriba entre ellos una consubstancialidad deseada —al menos por una de las partes—. En otras palabras, la flecha, así como el nombre, no sólo impide que el viviente sea consumido, sino que sea familiarizado por los *awakwera*, impide que él sea abducido hacia su camino. Al final, se trata de un encuentro entre vivientes, entre seres que, a pesar de trazar caminos distintos, conservan una especie de principio de identidad virtual. Se trataría de humanos-para-sí, seres que por un principio cosmológico fundamental son capaces de atraer a otros a su propio camino, de imbuirlos en su propio crecimiento, capaces, en suma, de familiarizarlos. Al final, de eso depende su propia reproducción en cuanto especie.

Efectivamente, como en el nacimiento, cada encuentro entre contrarios se desdobra en un evento paralelístico. En ellos, por un lado, se perfila el encuentro entre un *awa* y un *awakwera*, entre lo humano y aquellos que le deben servir de alimento; por otro, se perfila una colisión entre afines, entre humanos “enemigos” (*akwawa*). Estos acontecimientos correlativos no sólo se afectan mutuamente, ya que uno es el referente del otro, sino que incluso pueden llegar a confundirse. Todo depende de las actitudes de las partes involucradas. Para que el asunto en cuestión quede claro,



recurriré a un encuentro imaginario —aunque totalmente posible— entre dos vivientes: el de un jaguar particularmente insensato y un agutí particularmente aguerrido. Lector: imaginemos un jaguar que por cualquier razón —por compasión, tal vez— se niega a atacar a un agutí que se encuentra ante él, un afín desconocido, un enemigo humano fuertemente armado —para los agutís, me decían, el resto de los vivientes parecen armados—. El jaguar se niega a devorarlo. En el evento que se perfila ante los ojos del Agutí, significa que el enemigo bajó su arco (o escopeta), invitándolo a un acercamiento. El agutí, aguerrido, lo hace, se aproxima y, a la manera en que los propios aikewara hacían cuando se encontraban con bandos enemigos, abraza a su enemigo, neutralizándolo por medio de la proximidad corporal, permitiendo que entre ellos se perfila una relación no-violenta.¹¹ Mediante esta proximidad corporal conseguida gracias al abrazo del agutí se inscribe entre él y el jaguar una zona de consubstancialidad o, mejor dicho, se perfila entre ellos una proximidad que hasta entonces existía tan sólo a los ojos del Agutí. Para el infortunio del jaguar, ahora el agutí se revela como otro humano. Digo para su infortunio, pues ésta es la señal de que, al menos temporalmente, no camina más como el felino de antes, de que fue atraído para el camino del agutí que ahora camina a su lado.

¿El pájaro que soy habla?

La flecha transferida opera un corte, una fuga, de la misma manera que el nombre, la danza, el deseo, etcétera (Calherios 2016a). De hecho, podríamos decir sin miedo a exagerar que uno de los problemas más graves para el viviente (o quizá el más grave de ellos): es la capacidad de reinventar la fuga que originó su existencia. Una fuga que si bien la entiendo implica desbandarse así como desordenarse; es una esquivada y una pérdida de la estaqueidad. “Huir”, *semim*, en el sentido que mis amigos le otorgan parece re-

¹¹ Práctica registrada no sólo entre los aikewara, sino también entre los paracaná (Fausto, 2001: 262) y los aché (Clastres, 1972: 169).

ferir a la redistribución momentánea de los posibles y a una organización (o desorganización) temporal, y no a la abolición, al alejamiento de una situación que consideran amenazante —finalmente, no es posible huir definitivamente de la influencia de los animales, ni sería saludable hacerlo—. Huir, por tanto, implica hacer huir, supone trazar una línea en dirección (en el sentido) del afuera, es decir, trazar otra cartografía. De hecho, con este breve sobrevuelo lo que aprendemos es que huir es la propia *raison d'être* de los vivientes, precisamente aquello que los define, aquello que los separa de sus otros-diferentes, de los *awakwera*. Vivientes son aquellos que todavía huyen, sea por medio de la depredación, sea por medio de la danza, aquellos que no se dejaron capturar por otro, que no se dejaron transformar en carne.

En efecto, la fuga llevada a cabo en cada acto es la garantía de que algunos límites no serán sobrepasados. Éstas alejan a aquello y a aquellos que se sitúan como demasiado próximos (Overing, 1986). De hecho, es preciso tener cautela cuando se “anda por ahí” (*wata*) —no por coincidencia éste es uno de los eufemismos utilizados para designar la cacería, donde hay que tener mucho cuidado para no ser confundido con aquel que no debería ser otra cosa sino un alimento—. No conviene tratar a los animales como gente. Los animales no son gente, decían. Por tanto, no se debe vacilar en cazarlos, no se debe tener piedad, enojo (de ninguna manera se debe insultarlos durante la cacería) o miedo. No se debe sentir por ellos aquello que se siente por los *akwawa*, por los enemigos humanos. En resumen, actuar de manera diferente —me decían— significa descender a su nivel, tomarlos por semejantes y, en consecuencia, desviarse de aquello que es propio de la humanidad —como los propios animales se desviaron en el pasado—, volviéndose, aunque sólo temporalmente, un “débil” (*tawa*) y un “enfermo” (*pusipusi*), volviéndose menos humano.¹²

¹² Compárese, por ejemplo, con lo que escribió Lima respecto a la cacería de puercos entre los yudja: “En la preparación de la cacería no se juega con las palabras a costa de los puercos, no se puede jugar con el primo cruzado o con el amigo del animal. En la cacería, no se manifiesta el miedo gritando, como si el cazador fuese la presa. Si, para los puercos, los humanos son sus afines potenciales, y si la caza es una guerra, aquel cazador que acepta este punto de vista favorece la actualización



“Animal no es gente”, y los aikewara insistían en que decir lo contrario, como lo hice en diversos momentos durante mi estancia entre ellos, era, en el mejor de los escenarios (en la seguridad de una maloca), motivo de interminables carcajadas, y en el peor de los casos (en medio de la cacería), motivo de una fuerte amonestación. De hecho, una de las primeras cosas que aprendí cuando los acompañaba en sus cacerías era que esta frase era una de las pocas cosas que nunca debería decir. Después de todo, ¿qué tipo de “gente” sería capaz de tomar como semejante a un ser incapaz de hablar, incapaz de, con sus flechas “realmente pequeñas” (*pipi'eté*), “vengar/pagar apropiadamente” (*wepykatu*) a sus muertos?, ¿qué tipo de gente sería capaz de tomar como gente a seres que son incapaces de comunicarse de una manera adecuada, sea por medio de la violencia, sea por medio de las palabras? Para mis amigos, sólo alguien igualmente “inhumano” (*awa'yme*), un “animal” (*awakwera*).

En fin, todo esto sucede como si el problema fundamental para los aikewara o, mejor dicho, como si el problema fundamental de los vivientes tal como es expuesto por los aikewara fuese la creación de cortes que tracen, siempre de manera fugitiva, la distinción entre los *awa* y los *awakwera*. Una cierta distinción, diría, pues no se trata de abolir el fondo común de consubstancialidad virtual inscrita entre los seres. Se trata de desplazarlo, pero conforme a sus propios términos (que tal vez sea el único modo de hacerlo realmente). En efecto, la fuga presupone, de manera casi paradójica, una relación profunda entre los términos de la relación, en-

de la intención virtual de la presa; los puercos (lo atacan y) lo capturan, y él, muerto para los humanos, acabará transformándose en puerco” (Lima, 1996: 38).

García, en su monografía sobre los awa (guajá), pueblo más cercano lingüística y culturalmente a los aikewara que los yudja, también escribió algo semejante: “Miedo (*Kiñé*) es una palabra que definitivamente no puede figurar en el léxico de un cazador. Los animales deben ser abatidos sin remordimiento, y el momento de la muerte de las presas, aunque sea recordado en las conversaciones nocturnas, debe ser inmediatamente olvidado. Me explicaron que, para que yo fuese un buen cazador, yo no podría tener pena. Queda el hecho heroico, por eso las preocupaciones, angustias y miedos —que todos pueden sentir— no deben ser recordados. Buena parte de los riesgos de una venganza animal son eliminados cuando al cazador simplemente no le importa matar a sus presas u olvidar las situaciones en que las muertes ocurrieron” (García, 2010: 62).



tre aquel que huye y aquel del cual se huye —recordemos que no se trata simplemente de correr lejos de éste, como hacen los agutís—. Tomemos como ejemplo la flecha lanzada. Acto que, de acuerdo con los aikewara, establece entre el predador y su presa una verdadera zona de indiscernibilidad. Se dice que de la selva un cazador trae consigo mucho más que la carne de sus presas: también trae el olor de cada una de ellas impregnado en su propia carne. Advierta el lector que no se trata de aquel olor que se obtiene por medio del contacto directo con el animal. No se trata de un problema, digamos, práctico, sino de algo mucho más profundo. Ese hedor, aprendí, no es otra cosa que un signo perceptible de aquello que el cazador carga dentro de sí, de la parte desdoblada de cada una de sus presas, esto es, su doble. También es señal de que hay un desvío en curso, una verdadera animalización a la que, como una persona madura, el cazador debe ser capaz de resistir. Recuerdo que es inevitable que el cazador se sitúe ante los animales, y debe abatirlos para poder extraer la sustancia de su maduración corporal.

En suma, todo lo dicho sobre la cacería puede extenderse a otros actos —aunque de una manera menos drástica—. El nombre que efectúa la producción del viviente, la fuga original, es el resultado de un encuentro que se perfiló en el sueño —pero no es menos real que cualquier otro encuentro—. Por lo tanto, el nombre de un viviente, su propia existencia, remite al viaje emprendido por uno de sus parientes a la tierra de los *awakwera*, es signo de que este pariente se colocó ante ellos, que aprendió sus nombres y regresó. Situación que tal vez no sea tan peligrosa como la cacería, pero que ni de lejos está desprovista de peligros: el viviente puede morir dormido, su doble puede preferir la vida entre los animales, puede regresar afectado (por ejemplo, loco). De la misma manera, cada una de las canciones proferidas por los cantores aikewara durante los rituales —que, en líneas generales, le sirven como uno de los modos de maduración— remite a un encuentro con el Otro. Como el nombre, la canción remite a un encuentro nocturno en el dominio del sueño, donde el hombre y el animal se encuentran en el mismo plano, confundidos.



Esto, sólo por quedarnos en el plano de este mundo, pues, si nos fuese permitido retroceder hasta el plano mítico, constataríamos que prácticamente todos los elementos de la vida humana resultan del encuentro con otros seres —el fuego culinario (robado del Rey-Zopilote), la periodicidad de los cuerpos femeninos (introducida por la zarigüeya), los adornos plumarios (robado de los pájaros), la propia figura del cantor-chamán (también sustraída del Rey-Zopilote)—. Más aun, recurrir al mito nos enseñaría algo todavía más intrigante: que nuestra propia existencia proviene de la relación de un hombre con mujeres pájaro —y que tal vez, nosotros mismos no seamos otra cosa que pájaros.¹³

Pero eso no es todo...

Entonces, ¿sería posible reconciliar los términos de esta filosofía, su potencia, con descripciones del tipo analogista como los modelos relacionales de Descola (2005)? ¿Sería posible albergar aquello que fue llamado “principio ego-sócio del pensamiento amerindio” (Lima, 1996) bajo la mancha semántica del animismo sin recurrir a explicaciones de cuño proyectivista (Århem, 1993)? Tiendo a creer que no. Y esto es lo que propongo para entender que los problemas (*sensu* Deleuze y Guattari, 1991) del pensamiento amerindio o, mejor, que la originalidad de sus problemas no se reduce a una simple disposición de las entidades que pueblan el cosmos confor-

¹³ El mito en cuestión nos enseña que en los orígenes de esta tierra —pues antes de ésta hubo otra—, el mundo fue alcanzado por un diluvio y la humanidad quedó reducida a la figura de un único hombre. Solitario no tuvo otra alternativa que casarse con dos aves, una garza y un *mutum*, aves que para él se volvieron mujeres humanas (Calheiros, 2014: 13). Creo que a estas alturas ya tenemos alguna idea de lo que esta transformación significa —y mis amigos eran particularmente claros al respecto: las aves no fueron quienes se transformaron en mujeres, y sí, el hombre fue atraído, “abducido”, hacia el camino de sus mujeres, para el sendero de los pájaros—. En suma, fue él quien se vio transformado en un pájaro. Hecho corroborado por el propio pensamiento aikewara cuando se presta para imaginar el mundo bajo los ojos de los espíritus *karuwara*. Estos seres no conocen depredadores o iguales. Por esta razón, ven a los vivientes exclusivamente como animales. Desde su perspectiva, en este otro mundo, nosotros, que nos pensamos humanos, no pasamos de ser urús (*Odontophorus capoeira*).



me a relaciones de semejanza. En otras palabras, su potencia no radica en la simple afirmación de que los animales son personas (Descola, 1992, 2005). Si tal fuese el caso estaríamos, una vez más, ante un bestiario familiar —y, según los aikewara, esto es justamente aquello que no se puede decir.

Estamos aquí ante un pensamiento que postula una indistinción entre la sustancia y el acontecimiento. Estamos ante un escenario —y mucha tinta ya fue gastada para describirlo en estos términos (Viveiros de Castro, 2002b)— donde todo lo que existe lo hace entrelazado a un sujeto, donde nada existe de manera independiente. Ontologías planas, para utilizar la afortunada expresión de DeLanda (2002), fundamentalmente extrañas a uno de los aspectos más caros a nuestra cosmología espontánea, a saber, la idea de que existe un Mundo—allá-afuera, una Cosa-en-sí a la espera de una aprehensión parcial de los sujetos. Estamos ante un paisaje intelectual que presupone lo real en cuanto una multiplicidad dinámica inmanente en estado de variación continua (Viveiros de Castro, 2008).

En este sentido, el viviente sobre el cual hemos hablamos tanto, él mismo, no se presta a jugar el papel de una Cosa-en-sí, esto es, a ser definido en términos de una criatura que puede venir a ser (parcialmente) aprehendida por algunos sujetos definidos como gente (ella misma, inclusive) y por otros como animal. El viviente, si comprendo correctamente aquello que me decía el viejo cantor aikewara, se presenta como una multiplicidad inmediatamente relacionada del tipo humano-animal que he ejemplificado en los eventos descritos a lo largo del texto (el nacimiento, la cacería, etcétera), se desdobra en acontecimientos correlativos, en dimensiones —en la acepción matemática del término—. De esta presentación múltiple se originan inclusive sus infortunios, dado que sus dimensiones se reflejan una en la otra. En el entendido de que entre ellas no existe una que pueda experimentarse o definirse como la “más verdadera”, aquella que sea capaz de poner a las demás en tela de juicio —no hay espacio para una perspectiva “descentrada”, tal como la descrita por Århem (1993:124)—. Como vimos a lo largo del texto, lo que sucede con la dimensión animal afecta igualmente a la dimensión humana y



viceversa: el jaguar que rechaza la depredación se desdobra en un hombre que baja su arco y permite la aproximación y el abrazo de los contrarios, al igual que la devoración o la familiarización de la imagen del recién nacido por los *ka'apéwara* que se desdobra en su propia muerte.

No es de extrañar que entre los aikewara nos enfrentemos con una especie de moral inmanente (*sensu* Sztutman, 2009), con una ética dedicada a la inscripción y a la manutención de la “buena distancia” entre las dimensiones correlativas del viviente, entre aquella que se inscribe en su propia perspectiva y aquellas entrelazadas a la otra. ¿No sería éste el objetivo último de la fuga o, mejor, de las múltiples fugas emprendidas por los vivientes a lo largo de su viaje? ¿No sería garantizar que aquello que se perfila en la cacería no se confunda con un enfrentamiento entre afines experimentado por su presa?¹⁴

“Buena distancia”, de hecho, pues el objetivo de estos actos no es la producción de un alejamiento radical al punto de impedir cualquier tipo de comunicación entre las dimensiones, o un vacío (imposible) entre las perspectivas. Al final, como vimos a lo largo del texto, de esta aproximación el viviente sustrae su sustento, el de su cuerpo, el de su propio movimiento característico. Tampoco sería promover una aproximación radical, al punto de confundirse, volviéndose incapaces de separarse adecuadamente. Esto sucede de manera similar a la famosa canoa mítica que separa y une al mismo tiempo a los seres que, si quedaran demasiado lejos o demasiado cerca, terminarían por “sumergirse en la impotencia o en la insensatez” (Lévi-Strauss, 2006: 452).

Es preciso huir, afirman los aikewara. Solamente por medio de este movimiento los vivientes, los humanos-para-sí, son capaces de inscribir una (buena) distancia con relación al otro, con relación al animal. Distancia que no es aquella de la que nos hablaba Derrida, el “límite abismal”, cabe observar. Se trata de una frontera tenue, de múltiples líneas demarcatorias, de líneas que remiten al dominio de lo hecho —y no del hecho—, líneas inscritas para

¹⁴ El ya citado artículo de Lima (1996) sobre el perspectivismo yudja nos ofrece la descripción de una situación semejante.



evitar tanto el caos que provocaría la proximidad absoluta entre los seres (el retorno del caosmos pre-mítico), como el silencio absoluto que provocaría el distanciamiento radical entre los mismos. Líneas inscritas para crear movimiento.

Río de Janeiro, junio de 2016.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÅRHEM, K.

1993 “Ecosofía Makuna”, en F. Correa (org.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC, p. 109-126.

BERLIN, B.

1992 *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton Princeton University Press.

CALARCO, M.

2008 *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Nueva York, Columbia University Press.

2015 *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*, Stanford, Stanford University Press.

CALHEIROS, O.

2014 “Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani”, tesis de doctorado en antropología social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2016 “O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará)”, *Cadernos de Campo*, 24, p. 487-504.

CALLON, M. y B. Latour

1992 “Don’t Throw the Baby Out with the Bath School! A Reply to Collins and Yearley”, en A. Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, Chicago, Chicago University Press, p. 343-368.



324 ORLANDO CALHEIROS

CAVALIERI, P. y P. Singer

1993 “Declaration”, en P. Cavalieri y P. Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Nueva York, St. Martin’s Griffin, p. 4-7.

CLASTRES, P.

1972 *Chronique des indiens Guayaki*, París, Plon.

DELEUZE G. y F. Guattari

1980 *Mille plateaux*, París, Minuit.

1991 *Qu’est-ce que la Philosophie?*, París, Minuit.

DESCOLA, P.

1992 “Societies of Nature and the Nature of Society”, en A. Kuper (org.), *Conceptualizing Society*, Londres/Nueva York, Routledge, p. 107-126.

2005 *Par delà nature et culture*, París, Gallimard.

DELANDA, M.

2002 *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londres, Continuum.

DERRIDA, J.

2002 *O animal que logo sou*, São Paulo, Universidad Estatal Paulista.

EVANS-PRITCHARD, E.

1956 *Nuer Religion*, Oxford, The Clarendon Press.

FAUSTO, C.

2001 *Inimigos fleis. história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

2002 “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”, *Mana*, 8 (2), p. 7-44.

GARCIA, U.

2010 “Karawa: a caça e o mundo dos Awa-Guajá”, tesis de doctorado en antropología social, Universidad Federal de São Paulo.

GOW, P.

1997 “O parentesco como consciência humana: o caso dos piro”, *Mana*, 3 (2), p. 39-65.

KOPENAWA, D. y B. Albert

2015 *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, C.

2006 *A origem dos modos à mesa: Mitológicas III*, São Paulo, Cosac Naify.



LIMA, T. S.

1996 "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", *Mana*, 2 (2), p. 21-47.

MILTON, K.

2002 *Loving Nature: Towards an ecology of emotion*, Londres, Routledge.

2005 "Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human persons by Human ones", en J. Knight (ed.), *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*, Nueva York, Berg, p. 255-271.

OVERING, J.

1986 "Images of cannibalism, death and domination in a 'non violent' society", *Journal de la Société des Américanistes*, 72 (1), p. 133-156.

RODGERS, D.

2002 "A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng", *Mana*, 8 (2), p. 91-125.

SANTOS GRANERO, F.

2007 "Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 (1), p. 1-18.

STENGERS, I.

2005 "Deleuze and Guattari's last enigmatic message", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 10 (2), p. 151-167.

SZTUTMAN, R.

2009 "Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss", *Horiz. antropol.*, 15 (31), p. 293-319.

UEXKÜLL, J. V.

2010 *A Foray into the Worlds of Animals and Humans. With A Theory of Meaning*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press.

URBAN, G.

1996 *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect*, Austin University of Texas Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1996 "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio", *Mana*, 2 (2), p. 115-144.

2002a "O nativo relativo", *Mana* 8 (1), p. 113-148.



- 2002b *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropología*, São Paulo, Cosac Naify.
- 2006 “A Floresta de Cristal: Notas sobre a ontologia dos espíritos amazónicos”, *São Paulo: Cadernos de Campo*, 14/15, p. 1-382.
- 2008 “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazónica”, en Renarde Freire Nobre y Rubem Caixeta de Queiroz (org.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora UFMG, p. 79-124.