



hekht
COLECCIÓN
NARCOSIS



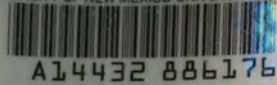
9 789942 109729

hekht
COLECCIÓN

ZIM
F
2230.2
.K4
K6818
2021

Eduardo Kohn | Cómo piensan los bosques

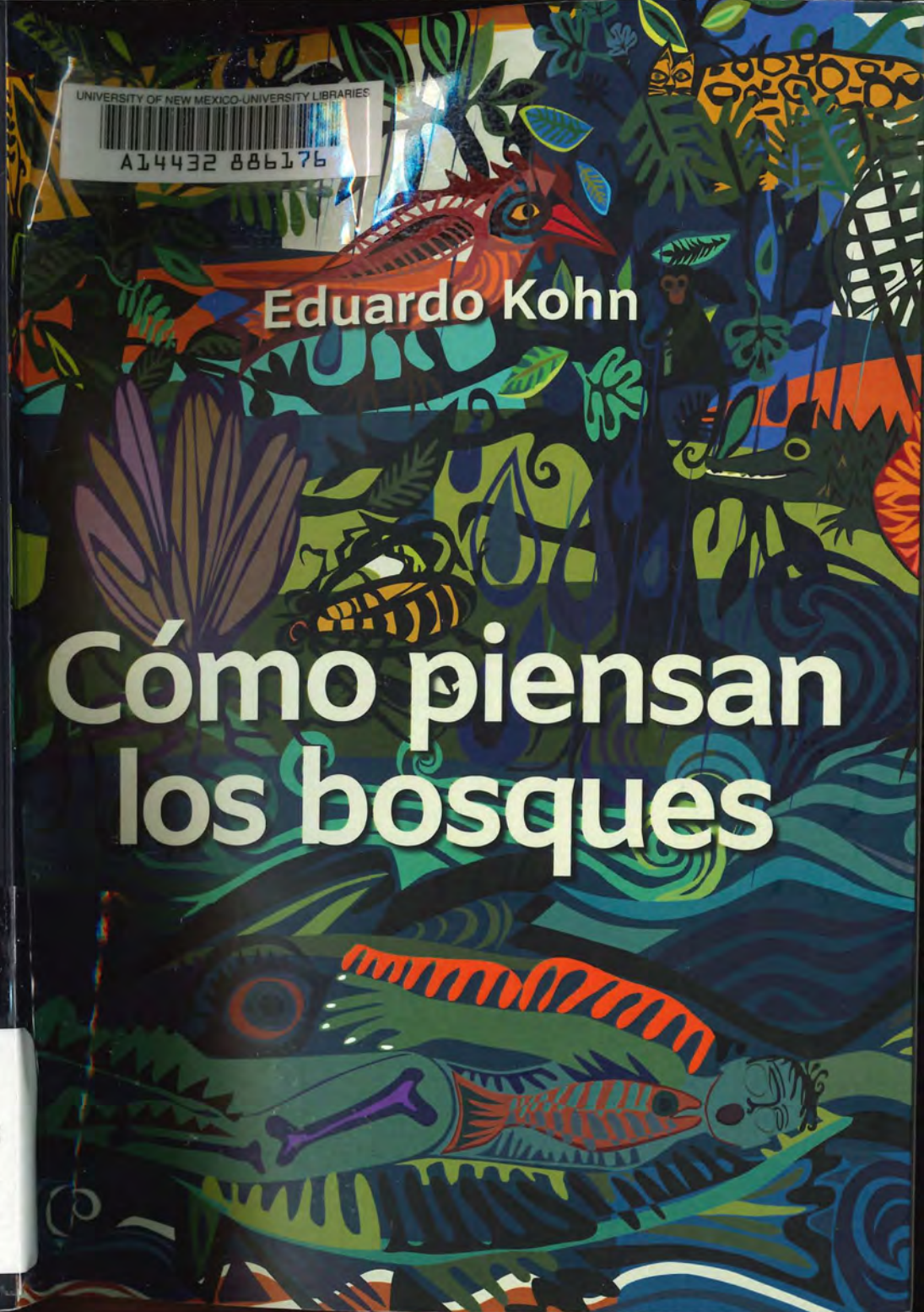
UNIVERSITY OF NEW MEXICO-UNIVERSITY LIBRARIES

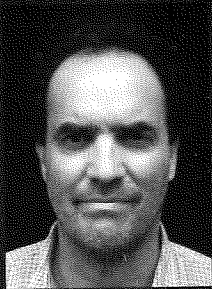


A14432 886176

Eduardo Kohn

Cómo piensan los bosques





Eduardo Kohn es profesor de antropología en la Universidad de McGill en Montreal, Canadá, e investigador afiliado en la FLACSO, Ecuador.

“[U]na mezcla compleja [...] de sutiles proposiciones teóricas con una etnografía incluso más sutil”.

Philippe Descola

“[Un] gran libro que, cuidadosamente, reta nuestro pensamiento. La interfaz que lo motiva –multiespecies, semiosis, historia, etnografía– es vastamente incitante”.

Marisol de la Cadena

“Una lectura poderosamente buena que cambió mis sueños y reelaboró mis acostumbrados hábitos de interpretación”.

Donna Haraway

“Una obra de arte” una “antropología filosófica [...] inmensamente refrescante”.

Bruno Latour

“Radicalmente innovador y original” [...] “hermosamente escrito”, un libro que “provocará conversaciones importantes al interior y más allá de la antropología.”

Anna Tsing

“Hace que el pensamiento salte, en el sentido más creativo de la palabra”.

Marilyn Strathern



hekht
COLECCIÓN
NARCOSIS

Por *narcótico* entenderemos todo enteógeno capaz de convertir al sujeto a la escena primaria de la iniciación especulativa: la escena en los narcisos. Lo *especular* denota tanto el gesto reflexivo —el *speculum*— como aquello que carece de fundamentos, la *pura especulación* desprovista de todo arraigo en una tierra firme. Lo anfibiológico de la especulación comprende los dos momentos de la escena primaria narcisista: el *momento reflexivo* en el que Narciso se observa en la superficie reflectante de la solución, experimenta su sí mismo como existencia arrojada, singular y finita, cuida y goza de sí, se cura —(con)templándose en su autopercepción— y el *momento refractivo* en el que —fauna y fruto de la reflexión— Narciso se absuelve de la tierra firme y atraviesa el espejo líquido, embebiéndose en el narcótico, renaciendo en la mareación.

Cómo piensan los bosques

Hacia una antropología más allá de lo humano

CÓMO PIENSAN LOS BOSQUES

Hacia una antropología más allá de lo humano

Eduardo Kohn

1ra. Edición
2021

Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A

Apartado postal: 17-12-719

Teléfonos: (593-2) 250 6267, 396 2800

Correo e.: editorial@abyayala.org.ec

<http://abyayala.org.ec>

Quito-Ecuador

© Del original en inglés. *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press, Berkeley y Los Angeles, California, 2013.

© De la presente edición. *Cómo piensan los bosques*. Ediciones Abya-Yala. Quito, 2021.

© De la presente edición. *Cómo piensan los bosques*. Hekht. Buenos Aires, 2021.

© De la traducción Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez.

Corrección de la versión latinoamericana: Eduardo Kohn, Gabriel Catren, Mónica Cuéllar Gempeler, Natalia Ortiz Maldonado

Traducción: Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez

Diseño de portada: Juan Lorenzo Barragán

Ilustración de portada: *Jungla de Papel I y II*, 2013, Paula Barragán

Edición, diseño,
diagramación
e impresión
Hekht y Editorial Abya-Yala

ISBN impreso: 978-9942-09-727-9

ISBN digital: 978-9942-09-730-9

Derechos de autor: 059556

Depósito legal: 006648

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Quito, Ecuador, enero de 2021

Eduardo Kohn

Cómo piensan los bosques

Hacia una antropología más allá de lo humano

Traducción de
Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez

Prólogo en conversación con Manari Ushigua



2021

UNIVERSITY OF NEW MEXICO

En memoria de mi abuela Costanza Di Capua, quien, tomando prestadas las palabras de Gabriele D'Annunzio, me decía:

Io ho quel che ho donato.

[Yo tengo lo que he dado]

Y para Lisa, quien me ayuda a aprender cómo entregar este don.

Contenido

Prólogo en conversación con Manari Ushigua.....	XIII
Agradecimientos	XXV
Introducción: Runa Puma.....	1
<i>Capítulo 1</i>	
El todo abierto.....	37
<i>Capítulo 2</i>	
El pensamiento viviente.....	97
<i>Capítulo 3</i>	
Ceguera del alma.....	141
<i>Capítulo 4</i>	
Pidgins transespecies.....	179
<i>Capítulo 5</i>	
La fluida eficacia de la forma.....	211
<i>Capítulo 6</i>	
El futuro viviente (y el peso imponderable de los muertos)	265
Epílogo: Más allá	307
Bibliografía.....	319
Índice temático	335

Prólogo en conversación con Manari Ushigua

¿Qué significa pensar con un bosque?, ¿cómo hacerlo? y ¿con qué fin?

Esta obra, aquí presentada por primera vez en español, pretende abrir un camino para abordar estas preguntas. Como tal, es un trabajo que gira en torno a la preocupación de cómo pensar en la época en que nos encontramos actualmente. Para pensar juntos sobre este desafío, invité al líder sapara Manari Ushigua a reflexionar sobre este prólogo. Sus comentarios hacen parte de una conversación más amplia que hemos venido entablando en los últimos años con el fin de desarrollar nuevas formas de pensar para estos tiempos. Este intercambio de ideas, como dice Manari, es una forma de sanación recíproca (*pariyumanda ambinakuna*). Es la medicina que nos ofrecemos el uno al otro, pues por medio del diálogo nos orientamos mutuamente. Sus palabras en cursiva, intercaladas con mi texto, sirven, a veces, como afirmaciones y aclaraciones; en otros momentos, desvían las ideas por otras sendas. Caen sobre el texto como un anochecer. Son trazos de los pensamientos orientadores que residen en el mundo onírico.

Este libro es un trabajo filosófico, ya que busca repensar radicalmente la manera en que pensamos para enfrentar esta época que se ha llamado el “antropoceno”; una época marcada por los asombrosos cambios climáticos que nosotros los seres humanos (o, por lo menos, algunos de nosotros; los denominados “modernos”) hemos puesto en marcha, y por todas las fragmentaciones ecológicas y sociales que estos procesos de cambio conllevan.

En el mundo cotidiano la gente todavía no se da cuenta de lo que está pasando con el planeta, pero cuando tomamos aya waska los espíritus (tsawanu) nos dicen, “La tierra ya no soporta, está cansada, ustedes son demasiados. Si no cambian, la tierra misma, las aguas, los terremotos los

matarán". El mensaje que nos dan es que, si queremos seguir viviendo, tenemos que aprender a pensar y vivir de una manera nueva. Por ejemplo, tú, Eduardo, tomas tabaco para hablar sobre estas cosas. Así harán todos en el futuro. Este libro señala un cambio en la forma de trabajar y conversar, y también en la forma de estudiar. Empezamos a tocar, podemos decir, un futuro. Y ese futuro ya está aquí. El cambio climático nos está presionando a que ese futuro lo empecemos a vivir en este momento.

Mi meta con este libro es demostrar que hay una forma de pensar —o sea, de crear conceptos— con los conceptos que nacen del mundo viviente; de ese mundo que se llama “bosque” en español, *sacha* en kichwa, *naku* en el idioma sapara.

Cuando camino en la selva siento una presión fuerte de empezar a pensar de una nueva forma. Y tu libro es como una puerta que nos abre a esa forma de pensar. Siempre estamos creando conceptos con la selva. Por ejemplo, el proyecto Naku, que sirve para que los de afuera aprendan, con ayuda de los sapara, a armonizarse con los pensamientos de la selva, es, podemos decir, una filosofía. Adentro, en la selva, con la comunidad se habla—tú conoces— sobre cómo usar tabaco, sobre cómo conectarse con el mundo espiritual por medio de los sueños y de las caminatas por el bosque, y sobre cómo vivir desde el mundo espiritual. Y esto es importante porque hoy en día pensamos demasiado desde el mundo material. Con todo lo que está pasando con nuestro planeta tenemos que acordarnos nuevamente de cómo vivir desde el mundo espiritual. Entonces, lo que vemos con este ejemplo es la creación de un concepto; es una manera de entender la vida. Y este concepto tiene su propia vida. Es un espíritu, un Dios (Pyatsaw), un niño que poco a poco va creciendo si lo alimentamos bien.

Cómo piensan los bosques es un trabajo de especulación metafísica que intenta crear las herramientas conceptuales para efectuar un giro mental radical —un *tyam*, como se dice en kichwa—. Este libro es, entonces, una intervención política, pues vislumbra la necesidad urgente de poner en marcha esta otra forma de pensar para el bien de los seres, humanos y no humanos, que formamos parte de esa vasta red viviente; una telaraña eco-

lógica que es a la vez asombrosa, frágil y, en general, invisible. Argumenta que solo de esta forma podremos realizar el verdadero *sumak kawsay*.

Sumak kawsay es un concepto que viene desde el mundo espiritual y que nos señala la importancia de estar equilibrados con el mundo de la selva. Cuando logramos este equilibrio podemos actuar con respeto hacia los demás, reconociendo que la selva tiene su vida y su forma de ayudarnos a nosotros y a los demás seres vivos. Nosotros los saparas profundizamos este concepto por medio de Kamunguishi. Kamunguishi es un bosque enorme en el centro de nuestro territorio donde nacieron nuestros antepasados. Estamos pensando mucho sobre cómo crear conceptos por medio de nuestra relación con este espacio para entendernos mejor, relacionarnos con la selva y conectar este conocimiento con el mundo más amplio. Nuestro fin no es tanto equilibrar nuestra vida en el mundo material de una forma directa. Eso sería un poco difícil. La vida más bien se va equilibrando cuando nos acostamos y, por medio de los sueños, entramos al mundo espiritual. Ahí es donde en nuestros cuerpos se equilibra el mundo espiritual con el mundo material. Y con este equilibrio se nos van a apaciguar los deseos materialistas de siempre querer más y más sin cansar. Con el equilibrio encontraremos lo suficiente para vivir bien.

El *sumak kawsay*, entonces, no es simplemente la búsqueda de un “buen vivir”, a pesar de como esta frase a menudo se suele traducir —y domesticar— en los discursos estatales. Más bien, es una manera de prestar atención a las propiedades y cualidades especiales de la vida misma —el *kawsay*— para encontrar en ella una forma de vivir bien; es decir, se trata de una orientación ética que viene del mundo viviente. Aunque tomaré un libro entero para explicarlo, me adelantaré a decir que esta orientación ética se vislumbra en un bosque cuando logramos pensar con este de una manera que refleje la forma en que el bosque mismo piensa. Los pensamientos que genera un bosque, como lo explicaré en los capítulos siguientes, vienen en forma de imágenes. Y una imagen, sea nítida o borrosa, “buena” o “mala”, tiene la propiedad ontológica de una simple totalidad cuya cualidad holística es, en términos formales, armoniosa, o *sumak* en kichwa. Conectarnos con estos pensamientos silvestres y apreciar cómo se reflejan en nuestro pensar

requiere que nosotros también pensemos por medio de las imágenes. Es por eso que, como lo enfatizan los amazónicos como Manari, entrar al mundo de los sueños, ese ámbito onírico de asociaciones de imágenes, es tan importante para lograrlo.

Uno se conecta con la selva a través de los sueños. Los sueños son personas y nos vienen a contar lo que les parece que está mal con nuestra forma de actuar. Por eso es muy importante conectarse con ellas en el sueño. Es de esa forma que nosotros, los pueblos indígenas, pedimos permiso a los dueños de los animales para cazar. Así mismo pasa con los peces y con las plantas que utilizamos, y así mismo pasa con los ríos, ya que los humanos siempre debemos actuar pensando en ellos. Este libro habla de cómo piensan estos seres con el fin de crear estas conexiones que podemos tener con ellos.

El *sumak kawsay*, en este sentido, es un llamado a encontrar un camino para vivir bien, acudiendo a la manera especial en que un bosque —esa ecología densa de seres, donde sea que se encuentre— tiene la capacidad de manifestar la armonía topológica de una simple totalidad de cualquier índole. Gracias a su densidad vital, los bosques tropicales amazónicos y quienes viven con ellos dan expresión a esta totalidad de una manera sin igual en este planeta. Cabe subrayar, sin embargo, que todos vivimos rodeados por bosques y por ende todos, y no sólo los amazónicos, somos al final “selváticos”. Aprender nuevamente a pensar con los bosques es el inicio para “ecologizar” nuestros comportamientos éticos. Este es el espíritu real del *sumak kawsay*.

El *sumak kawsay* contrasta con la ética “modernizante” que nos ha marcado a nosotros y a todo nuestro planeta en las últimas generaciones. Esta ética es lo opuesto de lo armonioso: es, por decirlo en una palabra, fragmentaria. Su fin es lograr el buen vivir para ciertos seres humanos a precio de transformar al resto de seres en objetos —en fragmentos— cuya única función es servir como recursos para este fin.

Cómo piensan los bosques es un llamado a acordarnos de quienes siempre fuimos y, así, a darnos cuenta de la posibilidad de que nuestra vida sea continua con esa vida que nos sustenta en un presente vivible. Es decir, es un llamado a recordar una manera de vivir que se deja guiar

por una forma viviente anterior que nos alimenta. Como subrayan los sapara (Castillo et al., 2016, pp. 7-10), la realidad que sostiene toda la vida es en su esencia “espiritual” (*tsawanu* en idioma sapara).

Tsawanu, para nosotros, es un espíritu. Los humanos tenemos tsawanu. Todas las plantas, el bosque mismo, y hasta la tierra tiene un tsawanu, un espíritu. Por medio de nuestro tsawanu —la parte invisible de nuestra vida—, nos conectamos con los demás seres en la Tierra. En el mundo material los seres parecen muy diferentes. Por ejemplo, algunos seres, como los humanos o los pájaros, nos movemos. El agua también se mueve. Es una persona y por ende tiene tsawanu, como nosotros. Otros, como las plantas y la misma tierra, se quedan quietos. Sin embargo, ellos se duermen y se despiertan, y por ende también tienen tsawanu. Entonces no hay tanta diferencia.

Esta vida espiritual es el plano de los *sachaguna*, los seres de la selva, cuya totalidad logramos vislumbrar en su simple belleza, de vez en cuando y si ponemos atención, por medio de los sueños, de las visiones, y también a través de largas caminatas por los bosques y por otras “ecologías de seres” que todavía, a pesar de múltiples amenazas, siguen persistiendo en nuestro planeta. Conectarnos con la vida espiritual que emerge con la vida misma es esencial para el buen vivir; sin esta conexión caemos en el abismo existencial. Es por esto que nuestra crisis ecológica es también una crisis espiritual.

En el mundo actual hemos valorado sólo una parte de nuestra vida que es la parte material, la parte visible, la parte que se puede tocar. Pero la parte invisible, que es la parte más importante, la hemos olvidado. Esta es la parte espiritual —nuestra conexión vital con la vida tsawanu—. La crisis climática es una crisis espiritual ya que nos hemos olvidado de la vida tsawanu que nos conecta con los demás seres. El primer paso para conectarnos nuevamente con nuestro lado espiritual es recordar los sueños. Con este libro, lo que pedimos es que lean, y se despierten, y empiecen a soñar. Al soñar con este libro, ahí estará el resultado que este nos pueda ofrecer.

Un trabajo como este libro es por supuesto especulativo ya que su fin es imaginar un futuro posible. Pero su forma de especulación es es-

pecial porque nace de lo empírico —es decir, de lo cotidiano, de lo terrenal y de la experiencia vivida y compartida—. Esto se debe al hecho de que mi profesión, la antropología, es una ciencia empírica. La antropología abarca su pregunta primordial —¿Qué significa ser humano?— no desde el sillón filosófico, sino por medio de una reflexión sobre la manera en que nosotros los investigadores somos impactados por nuestra convivencia profunda con los seres que habitan el terreno en que trabajamos. Esta apertura la encontramos en el campo gracias a nuestra metodología principal: la etnografía. La etnografía es un método, a la vez único y disponible para todos, que nos pide detenernos, escuchar nuevamente, y reflexionar sobre lo que hemos aprendido al escuchar de esta manera.

Hemos perdido el arte de escuchar. Ahora lo primero que hacemos cuando aparece algo es tomar una foto. El celular nos ha cambiado totalmente, pero sí, al ver volar un pajarito, paras y empiezas a mirar sin intentar captarle con una foto, eso es otra forma de escuchar; es más bien una forma de saludarle. En este libro hablas sobre cómo escuchar y cómo trabajar escuchando. Así estás recuperando algo que en el pasado practicábamos y que hasta el día de hoy seguimos haciendo los sapara. Ahora veremos cómo la práctica de escuchar irá evolucionando. En nuestro trabajo tenemos que ser más sensibles para poder escuchar lo que el mundo espiritual nos dice.

Por escuchar, no me refiero al simple acto de oír bien, sino a algo más radical. La escucha etnográfica es una práctica que busca abrirnos a lo inesperado, dejando de lado los esquemas con los que normalmente solemos pensar. ¿Qué logramos escuchar de esta manera? Al poner este método en práctica en medio de un bosque tropical —esa red vasta de seres vivientes y pensantes— la práctica etnográfica de escuchar cambia. Pues al entrar al mundo cotidiano de los habitantes de Ávila, el pueblo runa kichwa-hablante de la Amazonía ecuatoriana donde se realizó este trabajo, uno se da cuenta de que ese mundo comprende también a seres de otra índole —es decir, involucra a las plantas, a los animales y hasta a los “espíritus”, los *sachaguna*, que también pueblan el mundo que llamamos “bosque”. Al aprender con los Ávila runa a escuchar a estos seres,

los métodos etnográficos, a la fuerza, se transforman, y al escuchar lo que nos dicen estos seres, también cambia lo que significa ser humano. En fin, si nosotros somos capaces de pensar con otras clases de seres, entonces ¿qué clase de seres somos? Este trabajo busca pensar y trabajar con esa apertura cósmica.

Como mencioné anteriormente, mi trabajo es especulativo. Mi pregunta es: ¿Qué tal si los habitantes amazónicos con quienes he aprendido a abrirme a estos bosques tienen razón y el bosque realmente piensa? Los amazónicos se han jugado toda una forma de vida en su apuesta por esta idea audaz que, así como hemos empezado a reconocer, contiene una real esperanza planetaria. Y algunos, como el Pueblo de Sarayaku y la Nación Sapara, con quienes he colaborado y convivido en los últimos años, han decidido, como parte de una política a la vez local y cósmica, llevar ese mensaje especulativo a un público más amplio.

Esto es evidente en la declaración *Kawsak Sacha* (Selva Viviente) del Pueblo de Sarayaku (2018). En contraste con la cosmovisión occidental, que trata los espacios naturales como simples fuentes inertes de recursos materiales para el provecho singular del ser humano, *Kawsak Sacha* propone que el mundo llamado “natural” está compuesto más bien por seres vivientes y por las relaciones comunicativas que estos seres mantienen entre ellos y con nosotros. Lo radical de este documento no reside propiamente en su contenido (ya que habla de conceptos compartidos por una gran mayoría de los pueblos amazónicos). Lo que lo hace radical es el hecho de que se ofrece como una propuesta política concreta que pretende enfrentar los problemas actuales del mundo en que vivimos, apostando que, si la adoptáramos, transformando así nuestras leyes y políticas públicas, podríamos lograr un buen vivir-en-armonía; el verdadero significado del *sumak kawsay*.

El Sumak Kawsay y la propuesta Kawsak Sacha, desde mi punto de vista, transforman la manera de relacionarse con los demás habitantes de nuestro entorno. Gracias a esa transformación podemos equilibrar nuestras emociones y ahí aparece el verdadero sumak kawsay. Al conectarnos con el mundo espiritual y con el mismo bosque lograremos cambiar nues-

tras actitudes, nuestras formas de entender a las demás personas y hasta nuestras formas de gobernar.

Si mi forma de especulación filosófica empírica recurre a una forma de especulación ya presente en el trabajo conceptual de las varias personas con quienes estoy colaborando, esto se debe al hecho de que la vida cotidiana ya está compuesta por una forma de especulación que se encuentra en el mundo llamado “bosque”. Con esto en mente, uno de los personajes de la novela *El clamor de los bosques* de Richard Powers (2018) observa:

Los árboles hacen ciencia. Realizando mil millones de experimentos de campo, hacen sus conjeturas y el mundo viviente les dice lo que funciona. La vida es especulación y la especulación es vida. ¡Qué palabra más maravillosa! Significa adivinar. También significa reflejar. (p. 454)

La vida misma es una forma de especulación. Es producto de una serie de adivinanzas audaces sobre el mundo que nos dice algo sobre ese significado doble de la palabra “especulación”, tal como lo subraya Powers. Una especulación sobre un mundo posible es una adivinanza que emerge a partir de ver un reflejo (como en un espejo) de ese conjunto armonioso y por ende hermoso (*sumak*) de las redes vivientes que hacen que la vida sea posible. Es en este doble sentido que mi trabajo antropológico es especulativo. Es decir, mi fin como antropólogo es, en primer lugar, desarrollar tecnologías de acceso para escuchar estos mensajes de tal manera que mi pensar los refleje y, en segundo lugar, buscar los medios para lanzar esta “adivinanza silvestre” al mundo.

Si aparentemente soy el “autor” de los pensamientos silvestres contenidos en este libro, son quienes piensan con los bosques y, más allá, los bosques mismos —bosques que piensan por medio de aquellos y de nosotros— sus autores verdaderos. Mi fin es sencillamente —a la manera que pueda— sintonizar sus mensajes y así servir como su humilde emisario.

Cuando nos ponemos a hablar sobre el bosque, no podemos decir, “esta es mi historia, esto es lo que yo escribí, estas son mis ideas” porque a los verdaderos sabios (yachak) que habitan la selva, los que tienen sus raíces

en la tierra, los seres selváticos (sachaguna) dueños de los árboles, a ellos no les gusta cuando hablamos de esa manera. Nos están escuchando y no quieren que pensemos que nuestros pensamientos humanos vienen solo de nosotros. Estas no son nuestras ideas; son suyas. Más bien tenemos que dejar que los pensamientos propios de una selva viviente pasen por nosotros para que lleguen a los demás. Los seres selváticos nos están ofreciendo estos pensamientos para que juntos podamos vivir. Y a ti, al ponerte a pensar con ellos, al soñar y tomar aya waska, lo que te cuentan se te sale, de una sola, por escrito (kilkashkangui kanda).

Una cosa es abrirse a esta otra forma “selvática” de pensar, y otra es buscar las palabras y los conceptos para trabajar con ella de tal manera que pueda efectuar una transformación real. En este sentido he empeñado a pensar en mi trabajo como una suerte de lo que Bruno Latour (2013) denomina “diplomacia” cósmica. Es decir, utilizo el método etnográfico, basado en la observación participante, para llegar a un marco conceptual por medio del cual distintos actores, sean chamanes, biólogos o abogados, puedan entender sus respectivos mundos de una forma nueva, gracias a una serie de conceptos emergentes que nacen de, pero que no se pueden reducir a, cualquiera de estos mundos.

Los conceptos deben venir no desde el punto de vista de un solo individuo, sino desde muchos puntos de vista que surgen del conjunto de varias personas, varias culturas y hasta varias naciones. Lo importante es que el conocimiento nazca de la pluralidad. Entonces, ahí sí vamos a saber hacia dónde queremos caminar.

El fin de esta “diplomacia” es entender la manera en que formamos parte de un mismo mundo emergente y, así, reconocer que el bien de este mundo emergente y compartido es lo que nos une y nos guía en la lucha común por mantener la fuente de esa emergencia: la selva viviente (*kawsak sacha*) que nos da vida.

Para los pueblos indígenas, para quienes cazamos en la selva, cada día nos toca hacer diplomacia cósmica con el mundo espiritual. Los tsawanu de la selva nos imponen reglas. No siempre les gusta la presencia humana en su entorno y a veces hasta nos quieren matar. Entonces, a nosotros nos toca

conversar directamente con ellos y hacerles entender por qué necesitamos cazar para poder seguir viviendo. Y esa parte es muy delicada de manejar. Ellos nos cuentan que no hay respeto hacia la tierra, que el espíritu de la tierra se siente muy molesto con lo que nosotros hacemos como seres humanos. Entonces nos toca hacer ceremonias, entrar al mundo espiritual y entablar una conversación con los seres que viven allí, para que ellos se tranquilicen. Es muy importante hacer diplomacia con los espíritus, pero no solamente estamos haciendo una diplomacia con los espíritus de las plantas o de la selva o de la misma tierra; también nos toca hacer una diplomacia con nuestra vida misma, con nuestro espíritu mismo. Porque a veces nuestro espíritu también empieza a tomar sus propias decisiones, diciendo: "mira, este cuerpo ya no me sirve, yo ya me voy". Y así, algunas personas se han muerto mientras duermen. Se mueren y ya no se despiertan. Así que, a veces, nos toca hacer diplomacia para seguir conectados con nuestros propios cuerpos.

El esfuerzo diplomático específico de *Cómo piensan los bosques* está dirigido hacia el conjunto de conocimientos que forman la base de la metafísica occidental de donde nacen las ciencias naturales y humanísticas, y que informan también la visión política y económica que nos ha traído a este lento cataclismo ecológico a nivel planetario. Si hubiese escrito este libro para los Ávila runa, los Sarayaku runa o los sapara, no le hubiera dado el mismo título, ya que ellos saben muy bien cómo pensar con los bosques y por qué. Este libro tiene otro público en mente ya que pretende deformar el conocimiento antropológico y biológico a raíz de ponerlos en diálogo con los conocimientos que emergen de una selva viviente y, por ende, pensante.

Esto ha sido un trabajo difícil y, lastimosamente, ha requerido el desarrollo de una argumentación bastante técnica y precisa para poder vislumbrar una nueva ciencia natural y humanística que se podría denominar "psicodélica". La palabra "psicodélica" me parece apropiada para nombrar esta ciencia emergente que nace y se inspira de la selva viviente. La etimología griega de este término (*psyche*: aliento, espíritu, mente, más *deluon*: manifestar) alumbró la manera en que el conjunto ecológico de seres vivos (*kawsak*) y pensantes (*yuyayuk*) que forman la

selva (*sacha*) manifiestan o nos abren (*paskarina*) a una suerte de mente emergente. Esta mente, en términos amazónicos, se puede entender como espíritu (*amu*, *tsawanu*, *yuyay*) y, en términos chamanísticos, uno se conecta con ella por medio del aliento (*samay*).

Pensar de una forma psicodélica nos abre a los pensamientos psicodélicos que emergen en el mundo viviente. Esto nos permite descubrir el *yo* más grande del que nacimos, ese que surge cuando dejamos morir al pequeño *yo* individual y humano. Es hacia este *yo* emergente al que tenemos que volver a orientarnos. Espero que este libro sirva de alguna manera para la realización de este fin.

Quando tomas aya waska ves patrones o diseños (muru) y cada uno de esos patrones es como una puerta que puedes abrir y por la cual puedes pasar, y allí explorar y aprender. Aprendes sobre tu vida y el mundo y, después de un rato, esa puerta se cierra y otra se abre. Si tomas aya waska muchas veces puedes entender algo mucho más amplio, el kawsana yachay (conocimiento de la vida); puedes entender lo que está pasando con el mundo, y después de un rato la mente —tak— se te cierra, y sales otra vez. No siempre logramos tener esta apertura. A veces, nuestros cuerpos se espantan y queremos regresar rápido.

Nosotros somos como Pyatsaw, somos creadores de espíritus. Aun ahorita, en esta conversación, estamos entrando en algunos de esos pequeños patrones (muru), pero no estamos completamente conscientes de que lo estamos haciendo. Sin embargo, esta noche lo soñaremos. Así funciona el mundo espiritual. Tus preguntas en este mundo tienen sus respuestas en el mundo tsawanu, y las preguntas en el mundo tsawanu tienen sus respuestas en el mundo material. Pensando así nos hacemos sabios (yachak). Esa es la manera de abrirte con aya waska, pero también nos abrimos cada noche a través de nuestros sueños, y soñar es algo que hacemos todos los seres que vivimos en la Tierra.

Quando vemos las cosas demasiado desde el punto de vista material nuestros pensamientos se mantienen muy cerrados. En los tiempos antiguos (kallari uras), la primera gente (los kallari runa) estaba muy abierta, vivían como los tsawanu. Ahora somos más cerrados, pero estamos empe-

zando a abrir las puertas nuevamente. Poco a poco nos estamos abriendo. Con este libro nos estamos abriendo, nuevamente, poco a poco. Cuando nos ponemos a pensar, nuestra costumbre (como seres humanos) es llegar a una conclusión. Visto desde el mundo espiritual, concluir es como cerrar una puerta. Con este libro abriste muchas puertas, y aún se mantienen abiertas. Has encontrado la manera de concluir, pero con ideas generales que mantienen el pensamiento abierto. Así vendrán más preguntas y más pensamientos. Tú y yo estamos trabajando estas cosas con tabaco y de esta forma cada niño escrito (kilkashka wawa) —ya que los conceptos nacen, viven y se van criando y nutriendo como hijos— vivirá con los espíritus. Así la gente irá leyendo y leyendo, y, poco a poco, entendiendo y entendiendo este libro. Al principio van a pensar que es difícil de entender, pero seguirán leyendo, y a la tercera lectura los pensamientos harán que los lectores empiecen a soñar, y así estas ideas tomarán vida.

Agradecimientos

Es solo al prestarle atención a nuestro pasado que podemos orientarnos en el presente. Esto es algo que he aprendido de Manari Ushigua, mi amigo y colega sapara, con quien he estado trabajando para encontrar maneras de darle más vida al pensamiento silvestre, ese tipo de pensamiento salvaje que nosotros los humanos compartimos con otros tipos de seres. Al darles las gracias públicamente a quienes nos han hecho lo que somos, un Agradecimiento tal como este brinda un espacio para reconocer a quienes nos han permitido tener lo que damos¹.

Sin las gentes y las selvas de Ávila, quienes me enseñaron cómo re-habitar el pensamiento silvestre, este intento particular de pensar con los pensamientos de un bosque no podría existir. El tiempo que pasé en Ávila ha sido de los más felices, más estimulantes y más tranquilos que he conocido. *Pagarachun*. Mi deseo es que el pensamiento silvestre que aprendí a reconocer allá pueda continuar creciendo a través de este libro. Mucho ha cambiado en Ávila desde la época en que viví allí. Espero que las nuevas generaciones puedan encontrar la fortaleza para darle una voz renovada a lo que siempre han sabido y que este libro pueda apoyar esa labor en alguna pequeña medida.

Antes de que yo fuera por primera vez a Ávila, mis abuelos, los fallecidos Alberto y Costanza Di Capua, ya habían preparado el camino. Ellos, siendo judíos italianos refugiados y asentados en Quito, se aproximaban con curiosidad a todo lo que los rodeaba. En los años 40 y 50, mi abuelo, un químico farmacéutico, participó en varias expediciones científicas a los bosques amazónicos en busca de remedios vegetales. Mi abuela, que había sido estudiante de historia del arte y literatura en Roma, la ciudad donde nació, una vez en Quito se volcó hacia la arqueología y la antropología como una manera de entender mejor el mundo

1. Para ver agradecimientos adicionales referirse al texto original.

al que había sido arrojada y que eventualmente llamaría hogar. Sin embargo, cuando yo regresaba de mis viajes a Ávila, ella insistía en que le leyera fragmentos de *La Divina Comedia* de Dante mientras se terminaba la sopa de la cena. La literatura y la antropología nunca estuvieron lejos de ella ni de mí.

Tenía doce años cuando conocí a Frank Salomon en el estudio de mi abuela. Salomon, un académico sin par, y la persona que eventualmente dirigiría mi investigación de doctorado en Wisconsin, me enseñó a ver la poesía como otra forma de hacer etnografía, y así abrió un espacio para la escritura de cosas tan extrañas y reales como los bosques pensantes y los perros soñadores.

Les debo muchísimo a los miembros de mi familia por todo lo que me han dado. No podría haber tenido un tío más generoso que el fallecido Alejandro Di Capua. Quiero agradecerle a él y a su familia por siempre acogerme en su casa de Quito. Mi tío Marco Di Capua, quien comparte mi amor por la historia latinoamericana y la ciencia, siempre, junto a su familia, se interesó por escuchar sobre mi trabajo y por eso estoy enormemente agradecido. También quiero expresar mi gratitud a Riccardo Di Capua y a todos mis primos Kohn ecuatorianos. Deseo agradecer especialmente a la ya fallecida Vera Kohn por recordarme cómo pensar en totalidades. Tengo la fortuna de contar con el constante amor y apoyo de mis padres, Anna Rosa y Joe, y de mis hermanas, Emma y Alicia. Mi madre fue la primera en enseñarme a notar cosas en el bosque; mi padre, a pensar por mí mismo; y mis hermanas, Emma y Alicia, cómo pensar en los demás. Benjamín y Milo continuamente me recuerdan hacer de mi trabajo su tipo de juego y por esto estoy profundamente agradecido. Y Lisa es, como siempre, mi más grande inspiración.

Los pensamientos en este libro no son míos; pertenecen al bosque. Yo no soy sino un cauce a través del que estos a veces han podido pensarse a sí mismos a través mío. La vida continua de tal pensamiento requiere una re-presentación constante. Los pensamientos solo están vivos cuando son retomados, re-interpretados, en nuevos contextos vivientes. Mi trabajo en Ecuador —desde que salió la versión original del libro— ha sido ayudar a

mantener abiertos los espacios donde el pensamiento silvestre pueda “florecer”. Esto ha implicado encontrar nuevas formas de abordarlo y buscar comunidades de pensadores que se dedican al arte político de cultivar la vida y el pensamiento del bosque como una orientación ética para estos tiempos de vastas perturbaciones ecológicas impulsadas por los humanos, tiempos que algunos han llamado el Antropoceno. En ese contexto, quiero agradecer especialmente, y antes que nada, a Belén Páez. También quiero agradecer a los miembros de la Nación Sapara, incluidos Francisco Cruz, el fallecido Juan Cruz, Mukutsawa Santi y Andrés Ushigua, así como a los residentes de Sarayaku, incluidos Sabine Bouchat, Dionicio Machoa, Hernán Malaver, la comadre Mariuxi Malaver, Corina Montalvo, José Gualinga, Noemí Gualinga, Patricia Gualinga, el compadre Renán Gualinga, don Sabino Gualinga, Daniel Santi, Marlon Santi, Anders Siren, Franco Viteri, Tupac Viteri y Yaku Viteri. También quiero agradecer a Mario Melo y al Centro de Derechos Humanos, PUCE, a Alberto Acosta, Natalia Greene, Kevin Koenig, Carlos Mazabanda, Leila Salazar y Atossa Soltani. Además, deseo agradecer a María Fernanda Cartagena, Fabiano Kueva y mis colegas en FLACSO, especialmente a Fernando García, Eduardo Kingman, Alicia Torres y Mike Uzendoski.

El Ecuador de hoy brinda oportunidades y desafíos únicos para el pensamiento silvestre. Fue el primer país del mundo en reconocer constitucionalmente los Derechos de la Naturaleza y, por lo tanto, en darle un cierto tipo de apertura legal a la comprensión de que los bosques están de base constituidos por el tipo de seres pensantes que aquí llamo “sí-mismos” (seres que entonces podrían tener derechos). Y, por supuesto, su vasta mega-diversidad tropical, especialmente en la Amazonía, que no está completamente en ruinas, es una fuente continua de una cantidad sin precedentes de mentes que están pensando una cantidad, también sin precedentes, de pensamientos. Esto es particularmente cierto en la Amazonía ecuatoriana del “Centro Sur” donde he estado trabajando últimamente, una región de aproximadamente tres millones de hectáreas donde las carreteras aún no han extendido por completo sus caminos destructivos, habitada por comunidades como Sarayaku y la Nación Sa-

para que están buscando creativamente maneras de mantener abiertos espacios donde la vida y el pensamiento del bosque puedan “florecer” en este mundo tan confuso.

Sin importar cuán nobles puedan sonar los Derechos de la Naturaleza, difícilmente se les ha llegado a dar algún tipo de implementación legal. De hecho, hoy Ecuador está siendo atravesado por una ola desenfrenada de esfuerzos extractivos en la forma de minería a gran escala y de proyectos petrolíferos e hidroeléctricos orientados a convertir una naturaleza no humana en una vasta fuente de recursos para empresas demasiado humanas. No sorprende que aquellos humanos que piensan diferente, las ONG medioambientales, los líderes de comunidades como Sarayaku y la Nación Sapara, sean los blancos de este alto régimen humanista y modernista que, demasiado tarde (pues es la encarnación de una forma de pensamiento ya obsoleta), está simplemente repitiendo, sin reinterpretación alguna —es decir, sin pensar— la lógica que, a mayor escala, ha vuelto a la cultura humana una verdadera fuerza de la naturaleza.

A pesar de estos conflictos, en un mundo actualmente solado por una verdadera epidemia de ensimismamiento narcisista, encontrar formas de cultivar el pensamiento silvestre como una orientación ética que pueda alentarnos a pensar con y como aquellos que no somos nosotros es incluso más importante que nunca. El pensamiento silvestre hoy sigue vivo en Ecuador y me da mucho gusto ser parte de un esfuerzo colaborativo para amplificarlo en el mundo.

Esta edición en español ofrece una oportunidad especial para el reconocimiento. *Cómo piensan los bosques* se ha convertido en un pasado que ha hecho posibles ciertas amistades colaborativas en el presente. Las amistades que he desarrollado a medida que hemos hecho causa común para mantener abiertos espacios para el pensamiento silvestre son nuevas. Pero también son viejas. Manari Ushigua insistió en que para trabajar juntos necesitábamos encontrar las maneras en que ya teníamos, en los términos de Donna Haraway, un “extraño parentesco” [*oddkin relationship*]. Y, de hecho, después de pasar un tiempo juntos, nos dimos cuenta de que nuestros destinos ya estaban unidos por el papel

crucial que Carlos y Gabriela Andrade, hijos de los vecinos de Quito de mis abuelos, tuvieron en nuestras vidas respectivas y en convertirnos en un *nosotros*. Mi abuela Costanza hizo sentir su propia presencia en la forma de un regalo póstumo que consistió en algunos metros de tela de corteza de *llanchama* exquisitamente trabajada. Tal vez hecha por los antepasados de Manari y central para la identidad sapara, mi abuela la había guardado durante décadas en los enmohecidos depósitos de su casa, quizás, me gustaría pensar, como un regalo para la ocasión en que Manari le ayudara en sus propios esfuerzos de darle vida al pensamiento silvestre, muchos años después de su propia muerte. Del mismo modo, en Sarayaku, Patricia Gualinga, José Gualinga y Sabine Bouchat se dieron cuenta de que ya nos “conocíamos” a través de los lazos especiales que nos unían a mi tía abuela Vera Kohn. La posibilidad de hacer el trabajo colaborativo que hemos emprendido ya estaba dada en este pasado, pero solo si podíamos reconocerlo. Estas colaboraciones me han convertido en un “diplomático cósmico”. Mi objetivo ha sido encontrar formas de permitir que los pensamientos del bosque pasen a mundos diferentes.

La traducción también es una forma de diplomacia cósmica. Esta versión en español brinda la posibilidad de darle una segunda vida a los pensamientos que este libro sostiene, ya que es en su continua re-presentación y re-interpretación en las vidas de otros que el pensamiento vive. El hecho de que este libro aparezca en este idioma se debe a los incansables esfuerzos de muchas personas: quiero agradecer especialmente los tremendos esfuerzos que Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez han hecho para que la traducción resuene con la realidad que convoca. Además, deseo agradecer a Gabriel Catren, Milagros Aguirre, de Editorial Abya Yala, el equipo editorial de Hekht, Cristina Yépez, así como a Daniel Ruiz-Serna. También quiero agradecer al antropólogo Grégory Delaplace, cuya maravillosa traducción al francés nos ha servido de guía.

Muchos biólogos neotropicales me han enseñado acerca de su campo a lo largo de los años y me han permitido debatir ideas con ellos. David Benzing y Steve Hubbell fueron mis más tempranos mentores.

Gracias también a Selene Báez, Robyn Burnham, Paul Fine y Nigel Pitman. Estoy agradecido por haber tenido la oportunidad de sumergirme en esta área de estudio a través del curso de campo en ecología tropical dirigido por la Organización de Estudios Tropicales (OTS) en Costa Rica. Quito tiene una comunidad vibrante y cálida de biólogos, y agradezco al fallecido Fernando Ortiz Crespo, a Giovanni Onore y a Lucho Coloma, en ese entonces de la Universidad Católica, así como a Walter Palacios, Homero Vargas y especialmente a David Neill, en ese entonces del Herbario Nacional del Ecuador, por acogerme tan generosamente. Este proyecto involucra un componente etnobiológico considerable y estoy agradecido con todos los especialistas que me ayudaron a identificar mis especímenes. Me gustaría agradecer especialmente a David Neill una vez más por su cuidadosa revisión de mis colecciones botánicas. También estoy en deuda con Efraín Freire por su trabajo con estas colecciones. Por sus identificaciones botánicas, deseo agradecer a los siguientes individuos (seguidos de los herbarios a los que estaban afiliados cuando hicieron las identificaciones): M. Asanza (QCNE), S. Báez (QCA), J. Clark (EE. UU.), C. Dodson (MO), E. Freire (QCNE), J. P. Hedin (MO), W. Nee (NY), D. Neill (MO), W. Palacios (QCNE) y T. D. Pennington (K). Quiero agradecer a G. Onore, así como a M. Ayala, E. Baus, C. Carpio, todos en ese momento en QCAZ; y a D. Roubick (STRI) por identificar mis colecciones de invertebrados. Deseo agradecer a L. Coloma, así como a J. Guayasamín y S. Ron, en ese momento en QCAZ, por identificar mis colecciones de herpetofauna. Estoy agradecido con P. Jarrín (QCAZ) por identificar mis colecciones de mamíferos. Finalmente, deseo agradecer a Ramiro Barriga de la Escuela Politécnica Nacional por identificar mis colecciones de peces.

Quiero agradecer a algunos de los académicos que me han guiado a lo largo de este esfuerzo. Carmen Chuquín me brindó un entrenamiento de primera categoría en el hermoso idioma *runa shimi*. He tenido el privilegio de trabajar junto a varios antropólogos de la Amazonía. Deseo agradecer especialmente a Philippe Descola, así como a Eduardo Viveiros de Castro,

Anne Christine Taylor, Janis Nuckolls y Norm Whitten, por ser fuentes de inspiración desde el momento en que era un estudiante de posgrado.

Fue solo más tarde, como becario postdoctoral en la Universidad de California-Berkeley, mientras comenzaba a escribir este libro, que tuve la gran fortuna de aprender de Terry Deacon y Donna Haraway. Deacon, a través de sus seminarios "piratas" y sus largas discusiones, creó el ambiente más intelectualmente estimulante en el que he estado y cambió para siempre mi forma de pensar. Haraway sigue siendo mi principal guía ética.

Finalmente, quiero agradecer a Bruno Latour, un amazonista por adopción y mi compañero en este esfuerzo compartido de diplomacia ecológicamente sintonizada, cósmica y chamánica, que busca revitalizar esos tipos de dioses "tentaculares" que podrían orientarnos en estos tiempos.



Introducción: Runa Puma

*Ahi quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte...*

[Ah, cuánto el decir cómo era es cosa dura,
esta selva salvaje y áspera y fuerte...]

—Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Infierno, Canto I

Mientras nos acomodábamos para dormir bajo el techo de palma de nuestro campamento de caza en las estribaciones del volcán Sumaco, Juaniku me advirtió: “¡Duerme boca arriba! Si viene un jaguar va a ver que le puedes devolver la mirada y no te va a molestar. Si duermes boca abajo pensará que eres *aycha* [presa; literalmente “carne” en kichwa] y atacará”. Si, como decía Juaniku, un jaguar te reconoce como un ser capaz de devolverle la mirada —alguien como él mismo, un *tú*— te dejará en paz. Pero si te llegara a ver como una presa —un *eso*— es muy probable que termines muerto².

2. En mi tratamiento del kichwa para la versión del libro en español he seguido las sugerencias y directrices ortográficas del diccionario de Moreno et al. (2007) que recoge la escritura del kichwa según la Academia de la Lengua Kichwa del Ecuador-ALKI. Según este diccionario, el alfabeto reconocido por la ALKI contempla las vocales: *a, i, u*; y las consonantes: *ch, h, k, l, ll, m n, ñ, p, r, s sh, t, ts, u, w, y*. He seguido estas directrices excepto en casos en los que decidí mantener la escritura anterior para ser fiel a la pronunciación del dialecto del kichwa amazónico que se habla en Ávila y evitar errores fonéticos. En este sentido, se ha mantenido la letra “*g*” (sin reemplazarla por “*k*”, por ejemplo: el plural *-guna, panga, pusanga*), se ha mantenido la letra “*d*” (sin reemplazarla por *t*, por ejemplo: *indillama*) y se han mantenido las vocales “*e*” y “*o*” en los casos en que se las pronuncia así en el kichwa de Ávila. En el caso de la palabra *punja* se ha mantenido el uso de “*j*” al no encontrar una letra que la sustituya con precisión. Para el tratamiento de los diptongos, seguí en su mayoría las directrices del diccionario al respecto del uso de “*w*” y “*y*” en combinación con vocales, excepto en casos en que la escritura sugerida alteraría la pronunciación de los diptongos respecto a cómo se pronuncian en Ávila, (por ejemplo: *machakwi*). Además, uso un apóstrofo (“ ’ ”) para indicar pausas y una *h* en superíndice (^h) para indicar aspiración. Las palabras se acentúan en

La manera como nos ven otros tipos de seres importa. El hecho de que nos vean cambia las cosas. Si los jaguares también nos representan —en maneras que pueden ser de vital importancia para nosotros—, entonces la antropología no puede limitarse sólo a explorar cómo la gente de diferentes sociedades podría llegar a representarlos haciendo esto. Esta clase de encuentros con otros tipos de seres nos fuerzan a reconocer el hecho de que ver, representar y, tal vez, saber, y aun pensar, no son asuntos exclusivamente humanos.

¿Cómo podría cambiar nuestro entendimiento de la sociedad, la cultura y, ciertamente, del tipo de mundo que habitamos si nos hiciéramos a esta idea? ¿Cómo cambia esto los métodos, el alcance, la práctica y los intereses de la antropología? Y, más importante, ¿cómo cambia nuestro entendimiento del objeto de la antropología —lo “humano”— dado que en ese mundo más allá de lo humano a veces encontramos cosas que nos resulta más cómodo atribuirnos solo a nosotros mismos?

Que los jaguares representen el mundo no quiere decir que necesariamente lo hagan como nosotros. Y esto también cambia nuestro entendimiento de lo humano. En ese reino más allá de lo humano, algunos procesos, como el de la representación, que una vez pensamos entender tan bien, que una vez nos parecieron tan familiares, de pronto comienzan a parecer extraños.

la penúltima sílaba a menos que se indique con una tilde. El indicador de plural en kichwa es *-guna*. Sin embargo, por razones de claridad, generalmente no lo incluyo al referirme a palabras individuales del kichwa, aun en contextos en los que utilicé el término en plural en español. Un guión (“-”) indica que ciertas partes de una palabra fueron suprimidas. Uso una semirraya (“-”) para indicar dónde se alargan las vocales de la palabra y una raya (“—”) para indicar un alargamiento aún mayor.

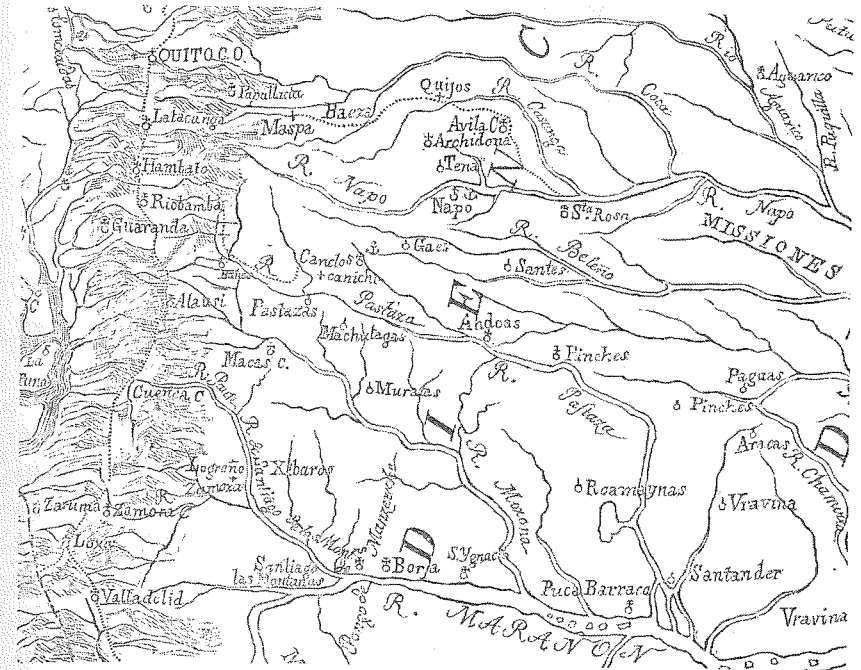


Figura 1. Como se puede observar a partir del detalle del mapa del siglo XVIII reproducido aquí (que se corresponde a grandes rasgos con las zonas andinas y amazónicas del Ecuador moderno), Ávila (al centro, arriba) era considerado un centro misionero (representado por una cruz). Estaba conectado por senderos de a pie (línea punteada) a otros centros del mismo estilo, como Archidona, también al navegable río Napo (un afluente del Amazonas) y a Quito (arriba a la izquierda). La distancia lineal entre Quito y Ávila es de aproximadamente 130 kilómetros. El mapa indica algunos de los legados históricos de las redes coloniales en las que Ávila está inmerso; el paisaje, por supuesto, no ha permanecido inalterado. Loreto, el pueblo de colonos más importante, aproximadamente a 25 kilómetros al este de Ávila, está enteramente ausente del mapa, a pesar de figurar prominentemente en las vidas de los Ávila runa y en este libro. De Requena 1779/1903. Colección del autor.

Así que para no convertirnos en carne de presa tenemos que devolverle la mirada al jaguar. Pero en este encuentro no permanecemos intactos. Nos convertimos en algo nuevo, tal vez en un nuevo tipo de “nosotros”, alineados de alguna manera con ese depredador que nos

considera otro depredador y no, afortunadamente, carne de presa. Los bosques alrededor de Ávila, el pueblo runa kichwa-hablante de Juaniku en la Amazonía ecuatoriana (un pueblo que está a un día de caminata del refugio improvisado bajo el que, esa noche, estábamos durmiendo diligentemente boca arriba), son asediados [*haunted*] por este tipo de encuentros³. Están llenos de *runa puma*, humanos-jaguares que cambian de forma, u hombres-jaguar [*were-jaguars*], como los voy a llamar.

Runa en kichwa significa “persona”; *puma* significa “depredador” o “jaguar”. Se sabe que estos runa puma —seres que pueden verse a sí mismos siendo vistos por jaguares como predadores semejantes y que también, a veces, ven a otros humanos como los ven los jaguares, es decir, como presas— deambulan tierra abajo hasta el distante río Napo. Los chamanes de Río Blanco, un asentamiento runa en las orillas del Alto Napo donde trabajé a fines de la década de 1980, veían a estos hombres-jaguar en sus visiones inducidas por *aya waska*⁴. “Los runa puma que caminan estas selvas”, me dijo un chamán, “son de Ávila”. Ellos decían que estos enormes runa puma tenían pelaje blanco. Los Ávila runa, insistían, se convierten en jaguares, hombres-jaguar blancos, *yura runa puma*.

El pueblo de Ávila goza de una cierta reputación en las comunidades runa del Alto Napo. “Ten cuidado cuando vayas”, me advirtieron. “Ten especial cuidado cuando estés bebiendo en fiestas. Cuando te alejes a orinar, puedes volver y encontrar que tus anfitriones se han convertido en jaguares”. A principios de la década de 1990, en Tena, la capital de la provincia de Napo, una noche fuimos con un amigo a una cantina (una taberna improvisada) a tomar algo con algunos de los líderes de la FOIN, la federación indígena provincial. Entre alardes de sus propias habilidades

3. Para consultar monografías etnográficas sobre los runa kichwa parlantes de la Alta Amazonía ecuatoriana, ver Whitten (1987), Macdonald (1979) y Uzendoski (2005). Muratorio (1987) y Oberem (1980) sitúan la vida de los runa dentro de la historia colonial y republicana, y de una economía política más amplia. Sobre Ávila, ver Kohn (2002b).

4. La decocción psicodélica *aya waska* se prepara a partir de una liana del mismo nombre (*Banisteriopsis caapi*, Malpighiaceae) mezclada generalmente con *sacha yaji* (*Psychotria viridis*, Rubiaceae).

—¿quién podía comandar el mayor apoyo de las comunidades de base? ¿quién conseguía los cheques más grandes de las ONG?—, la conversación viró más específicamente hacia una discusión sobre el poder chamánico y dónde ese poder, el origen de la fuerza de la FOIN, yacía realmente. ¿Estaba, como sostenían algunos esa noche, en Arajuno, al sur del Napo? Esta es un área de asentamiento runa que limita al este y al sur con los waorani, un grupo que muchos runa consideran, con una mezcla de miedo, reverencia y desdén, “salvajes” (*awka* en kichwa, de ahí su etnónimo peyorativo *auca*). ¿O estaba en Ávila, hogar de tantos runa puma?

Esa noche alrededor de la mesa de la cantina, Ávila venció a Arajuno como centro de poder. En primera instancia, este pueblo podría parecer una elección inusual para significar poder chamánico en la figura de un jaguar. Sus habitantes, quienes son los primeros en insistir sobre esto, son cualquier cosa menos “salvajes”. Son y, como dejan en claro, siempre han sido runa —literalmente, “personas humanas”—, lo que para ellos quiere decir que siempre han sido cristianos y “civilizados”. Uno incluso podría decir que son, de formas importantes pero complicadas (formas exploradas en el último capítulo), “blancos”. Pero algunos de ellos, en igual medida —y realmente—, también son puma⁵.

La posición del pueblo de Ávila como sede de poder chamánico deriva no solo de su relación con un tipo de salvajismo silvestre sino también de su particular posición en una larga historia colonial (ver figura 1). Ávila fue uno de los primeros sitios de adoctrinamiento católico y colonización española en la Alta Amazonía. También fue el epicentro, a fines del siglo XVI, de un levantamiento contra los españoles que se coordinó regionalmente.

Esa rebelión contra los españoles, en parte una respuesta a la carga cada vez más onerosa del pago de tributos, fue, según fuentes coloniales, provocada por las visiones de dos chamanes. Beto, de la región de Archidona, vio una vaca que “habló con él [...] y le dijo que el Dios de los cristianos estaba muy enojado con los españoles que estaban en aquella tierra”. Guami, de la región de Ávila, habría sido “transportado cinco

5. La clásica monografía de Norman Whitten, *Sacha Runa* (1987), captura astutamente esta tensión, inherente a las formas de ser de los runa, entre lo silvestre y lo civilizado.

días de esta vida, en los cuales había visto grandes cosas, y el Dios de los cristianos le había mandado que matase a todos y que les quemase las casas y huertas” (de Ortiguera, 1581-85/1989, p. 361). En efecto, en el levantamiento que sucedió después, según estas fuentes, los indígenas alrededor de Ávila mataron a todos los españoles (excepto a una, sobre quien se hablará más en el capítulo 3), destruyeron sus casas, y erradicaron los naranjos, las higueras y todos los otros cultivos extranjeros.

Estas contradicciones —que los chamanes runa reciban mensajes de dioses cristianos y que los runa puma que deambulan por los bosques de Ávila sean blancos— son parte de lo que me atrajo a Ávila. Los Ávila runa están muy lejos de cualquier imagen de una Amazonía prístina o salvaje. Su mundo —su propio ser— está completamente influenciado por una larga y estratificada historia colonial. Hoy, además, su aldea está a solo algunos kilómetros del bullicioso y creciente pueblo de colonos llamado Loreto y de la red de carreteras en expansión que, con cada vez más eficiencia, conecta a este pueblo con el resto del Ecuador. Aun así, también conviven íntimamente con todo tipo de jaguares reales que caminan por los bosques alrededor de Ávila; estos incluyen a los que son blancos, a los que son runa y a los que sin duda tienen manchas.

Esta intimidad implica en gran medida comer y también el riesgo real de ser comido. Un jaguar mató a un niño cuando yo estuve en Ávila. (Era el hijo de la mujer que está posando con su hija en la fotografía que sirve como carátula para este capítulo, una fotografía que la madre me pidió que tomara para que le quedara algún recuerdo de su hija en el caso de que a ella también se la llevaran). Y los jaguares, como discuto más adelante en el libro, también mataron a varios perros durante mi estadía en Ávila. Además, compartieron su comida con nosotros. En numerosas ocasiones encontramos cadáveres a medio comer de guatusas (agutíes) y pacas que los runa puma nos habían dejado en la selva como un regalo y que, posteriormente, se convirtieron en nuestra comida. Felinos de todas las clases, incluidos estos generosos runa puma portadores de carne, se cazan ocasionalmente.

Comer también hace que la gente entre en una relación íntima con los muchos otros seres no humanos que hacen del bosque su hogar. Du-

rante los cuatro años en los que trabajé en Ávila, los aldeanos compraban muchas cosas en Loreto. Compraban escopetas, munición, ropa, sal, muchos de los artículos domésticos que habrían sido hechos a mano un par de generaciones atrás, y una gran cantidad del licor de caña de contrabando que llaman *kachiwa*. Lo que no compraban era comida. Casi toda la que compartían entre ellos y conmigo provenía de sus huertas, de los ríos y arroyos cercanos, y de la selva. Conseguir comida a través de la caza, la pesca, la recolección, el cultivo y el manejo de una variedad de ensamblajes ecológicos involucra a la gente íntimamente con uno de los ecosistemas más complejos del mundo; un ecosistema repleto de una espectacular variedad de distintos tipos de seres que interactúan y se constituyen mutuamente. Además, pone a la gente en estrecho contacto con los innumerables seres vivos —y no solo jaguares— que hacen sus vidas allí. Este relacionamiento va atrayendo a la gente hacia las vidas del bosque. También enmaraña a las vidas de ese bosque con mundos que de otra manera consideraríamos “demasiado humanos” [*all too human*], es decir, los mundos morales que creamos los humanos, que permean nuestras vidas y que afectan tan profundamente las de otros.

Dioses que hablan a través de los cuerpos de las vacas, indígenas en los cuerpos de los jaguares, jaguares en las ropas de los blancos; los runa puma engloban todo esto. Nosotros los antropólogos, tan versados como somos en el trazado etnográfico de los distintivos mundos llenos de significado y moralmente cargados que los humanos creamos (esos mundos distintivos que nos hacen sentir que somos excepciones en este universo), ¿qué debemos entender de esta extraña criatura otra-que-humana y a la vez demasiado humana? ¿Cómo deberíamos abordar esta esfinge amazónica?

Comprender esta criatura plantea un desafío no tan distinto al que planteaba esa otra esfinge, la que se encontró Edipo en su camino a Tebas. Esa esfinge le preguntó a Edipo: “¿Qué anda en cuatro patas por la mañana, en dos al mediodía y en tres por la noche?” Para sobrevivir este encuentro, Edipo, como los miembros de nuestro grupo de caza, tuvo que descifrar cómo responder correctamente. Su respuesta al acertijo que le planteó la esfinge desde su posición en algún lugar (ligeramente) más allá

de lo humano fue: “el Hombre”. Es una respuesta que, a la luz de la pregunta de la esfinge, nos obliga a preguntar: ¿Qué somos?

Esa esfinge otra-que-humana a la que, a pesar de su inhumanidad, contemplamos, y a la que debemos responder, nos pide que cuestionemos lo que pensamos que sabemos sobre lo humano. Y su pregunta revela algo acerca de nuestra respuesta. Preguntar qué es lo que anda primero en cuatro, luego en dos y luego en tres patas invoca simultáneamente los legados compartidos de nuestra animalidad cuadrúpeda y nuestra peripatética humanidad distintivamente bípeda, así como los varios tipos de bastones que fabricamos e incorporamos para tantear nuestros caminos a través de nuestras vidas finitas; vidas cuyos finales, como observa Kaja Silverman (2009), nos conectan finalmente con todos los otros seres con los que compartimos el hecho de la finitud.

Una base para los inestables, una guía para los ciegos, un bastón media entre un sí-mismo [*self*]⁶ frágil y mortal, y el mundo que se extiende más allá. De este modo, representa algo de ese mundo, de una u otra manera, para ese sí-mismo. En tanto sirven para representar algo del mundo para alguien, existen muchas entidades que pueden funcionar como bastones para muchos tipos de sí-mismos. No todas estas entidades son artefactos. Ni todos estos tipos de sí-mismos son humanos.

6. N. de T.: Proponemos traducir el concepto de *self* como “sí-mismo” siguiendo las maneras en que, a pesar de no tener un equivalente exacto en el español, este concepto está presente en nuestra lengua: por ejemplo, cuando uno se refiere a sí mismo (*myself*) o cuando nos referimos a nosotros mismos (*ourselves*). Esta es también la manera en que este concepto se ha traducido en la literatura de “la psicología del sí-mismo” (*psychology of the self*). Sin embargo, dado que se trata de un término inusual en español y que en ocasiones puede dificultar la lectura del texto, a lo largo de este libro hay momentos en que lo traducimos como “ser” y, en contadas ocasiones, como “yo”. Esto solamente ocurre cuando, primero, el concepto del “sí-mismo” ya ha sido explicado; segundo, es evidente por el contexto que el ser o el yo en cuestión es un sí-mismo; y, tercero, no se está desarrollando un argumento conceptual que requiera del término más técnico. La única excepción se da con la traducción de la expresión *ecology of selves* que, en todos los casos, se ha traducido como “ecología de seres”. Es de notar, entonces, que siempre que se use esta expresión, los seres en cuestión son sí-mismos (*selves*).

De hecho, junto con la finitud, lo que compartimos con los jaguares y otro tipo de sí-mismos vivientes —ya sean bacterianos, florales, fúngicos o animales— es que la forma en que representamos el mundo a nuestro alrededor es de una u otra manera constitutiva de nuestro ser.

Un bastón también nos motiva a preguntar, siguiendo a Gregory Bateson, exactamente “¿Dónde”, a lo largo de su sólida extensión, “empiezo Yo?” (Bateson, 1998a, p. 489). Y, resaltando de esta manera la naturaleza contradictoria de la representación —¿Sí-mismo o mundo? ¿Cosa o pensamiento? ¿Humano o no?—, indica cómo reflexionar sobre la pregunta de la esfinge puede ayudarnos a comprender más ampliamente la respuesta de Edipo.

Este libro es un intento de reflexionar sobre el acertijo de la esfinge mediante un acercamiento etnográfico a una serie de encuentros amazónicos otros-que-humanos. Prestar atención a nuestras relaciones con esos seres que existen de alguna manera más allá de lo humano nos obliga a cuestionar nuestras prolijas respuestas acerca de lo humano. El objetivo aquí no es ni eliminar lo humano ni reposicionarlo, sino abrirlo. Al repensarlo también debemos repensar el tipo de antropología que sería adecuada para esta tarea. La antropología sociocultural, en las varias formas en la que se practica hoy, toma los atributos que son distintivos de los humanos —el lenguaje, la cultura, la sociedad y la historia— y los utiliza para construir las herramientas para entender a los humanos. En este proceso, el objeto de análisis y el análisis mismo se vuelven isomorfos. Como resultado, no somos capaces de ver las innumerables maneras en las que la gente está conectada a un mundo de vida más amplio ni cómo esta conexión fundamental cambia lo que podría significar ser humano. Y es por esto que expandir la etnografía más allá de lo humano es tan importante. Enfocar la etnografía no solo en los humanos o únicamente en los animales, sino también en cómo humanos y animales se relacionan, rompe el encierro circular al que nos vemos confinados cuando buscamos entender lo distintivamente humano por medio de lo que es característico de lo humano.

Crear un marco analítico que pueda incluir humanos y también no-humanos ha sido una preocupación central en los estudios de ciencia

y tecnología (ver especialmente Latour, 2007, 2008), en el giro “multiespecie” o animal (ver esp. Haraway, 2008; Mullin & Cassidy, 2007; Choy et al., 2009; ver también la reseña de Kirksey & Helmreich, 2010) y en los estudios influenciados por Deleuze (Deleuze & Guattari, 2004; p. ej. Bennett, 2010). Junto con estos enfoques, comparto la creencia fundamental de que la más grande contribución de las ciencias sociales —el reconocimiento y la delimitación de un dominio separado compuesto por una realidad construida socialmente— es también su mayor maldición. Asimismo, junto con ellos, considero que encontrar maneras de moverse más allá de este problema es uno de los desafíos más importantes que está enfrentando hoy el pensamiento crítico. Y he sido especialmente persuadido por la convicción de Donna Haraway de que hay algo acerca de nuestras interacciones cotidianas con otros tipos de seres vivientes que puede abrir nuevas posibilidades para relacionarnos y entendernos.

Estas “pos-humanidades” han sido notablemente exitosas en estudiar la zona más allá de lo humano como un espacio de crítica y posibilidad. Sin embargo, su productiva forma de pensar conceptualmente con esta zona está obstaculizada por ciertos supuestos, compartidos con la antropología y más ampliamente con la teoría social, acerca de la naturaleza de la representación. Además, al intentar abordar algunas de las dificultades que estos supuestos sobre la representación crean, tienden a llegar a soluciones reduccionistas que aplanan distinciones importantes entre los humanos y otros tipos de seres, como también entre sí-mismos y objetos.

En *Cómo piensan los bosques* busco contribuir a estas críticas pos-humanas de las maneras en que hemos tratado a los humanos como excepcionales —y, de este modo, como fundamentalmente separados del resto del mundo— a través del desarrollo de una forma de análisis más robusta para entender las relaciones humanas con seres no humanos. Hago esto mediante una reflexión sobre lo que puede significar decir que los bosques piensan. Hago esto, en otras palabras, a partir de desentrañar la conexión entre procesos representacionales (que conforman la base de todo pensamiento) y procesos vivos, tal como se revela al prestarle atención etnográfica a aquello que reside más allá de lo humano. Utilizo

los conocimientos conseguidos de esta manera para repensar nuestros supuestos sobre la naturaleza de la representación, y luego exploro cómo este repensamiento cambia nuestros conceptos antropológicos. Llamo este enfoque una “antropología más allá de lo humano”⁷.

En este esfuerzo recurro al trabajo del filósofo del siglo XIX Charles Peirce (1931, 1992a, 1998a), especialmente a su trabajo sobre la semiótica (el estudio de cómo los signos representan cosas en el mundo). Particularmente recupero lo que el antropólogo lingüista Alejandro Paz llama el Peirce “raro”, con lo que se refiere a los aspectos de la escritura de Peirce que a quienes nos dedicamos a la antropología nos resulta difícil digerir: aquellas partes que se extienden más allá de lo humano para situar la representación en las lógicas y mecanismos de un más amplio universo no humano del que provenimos nosotros los humanos. También recurro en gran medida a la manera notablemente creativa en que Terrence Deacon aplica la semiótica peirceana a la biología y a preguntas sobre lo que él llama “emergencia” (ver Deacon, 2006, 2012).

El primer paso para empezar a entender cómo piensan los bosques es descartar nuestras ideas recibidas sobre lo que quiere decir representar algo. Al contrario de lo que suponemos, la representación es en realidad algo más que convencional, lingüística y simbólica. Inspirada e incentivada por el trabajo pionero de Frank Salomon (2004) sobre las lógicas representacionales de los khipus andinos y por el trabajo de Janis Nuckolls (1996) sobre las imágenes sonoras amazónicas, esta es una etnografía que explora formas representacionales que van más allá del lenguaje. Pero hace esto yendo más allá de lo humano. Las formas de vida no humanas

7. En un trabajo anterior (Kohn, 2007) me refiero a mi enfoque como una “antropología de la vida”. El argumento que presento en este libro está estrechamente relacionado con ese enfoque excepto que aquí estoy menos interesado en el tratamiento antropológico de un tema de estudio (una antropología de *x*) y más en una forma de análisis que nos pueda llevar más allá de nuestro tema de estudio (“lo humano”) sin abandonarlo. A pesar de que mucho de lo que podemos aprender sobre lo humano implica pensar con las lógicas de la vida que se extienden más allá de lo humano, llevar a la antropología más allá de lo humano también requiere, como mostraré, llevar nuestra mirada más allá de la vida.

también representan el mundo. Este entendimiento más amplio de la representación es difícil de apreciar ya que nuestra teoría social —ya sea humanista o pos-humanista, estructuralista o pos-estructuralista— fusiona la representación con el lenguaje.

Fusionamos la representación con el lenguaje en el sentido de que tendemos a pensar cómo funciona la representación en términos de nuestros supuestos acerca de cómo funciona el lenguaje humano. Debido a que la representación lingüística está basada en signos que son convencionales y que están sistémicamente relacionados entre sí y “arbitrariamente” relacionados con sus objetos de referencia, estamos inclinados a asumir que todos los procesos representacionales tienen estas propiedades. Pero los símbolos, esos tipos de signos que están basados en la convención (como la palabra en español *perro*), que son formas representacionales característicamente humanas y cuyas propiedades hacen posible el lenguaje humano, en realidad emergen de y se relacionan con otras modalidades de representación. En la terminología de Peirce, estas otras modalidades (a grandes rasgos) son o bien “icónicas” (cuando implican signos que comparten similitudes con las cosas que representan) o “indexicales” (cuando implican signos que son afectados de alguna manera por, o que están correlacionados de otro modo con, aquellas cosas que representan). Además de ser seres simbólicos los humanos compartimos estas otras modalidades semióticas con el resto de la vida biológica no humana (Deacon, 1997). Estas modalidades representacionales no simbólicas permean todo el mundo viviente —humano y no humano— y tienen propiedades que han sido poco exploradas y que son muy distintas de aquellas que hacen especial al lenguaje humano.

Si bien hay enfoques antropológicos que sí se mueven más allá de lo simbólico para estudiar la gama completa de los signos peirceanos, estos ubican tales signos exclusivamente dentro de un marco humano. Por lo tanto, quienes usan signos son entendidos como humanos y, aunque los signos puedan ser extralingüísticos (con la consecuencia de que el lenguaje puede tratarse como algo más que simbólico), los contextos que les dan sentido son los contextos socioculturales humanos (ver espe-

cialmente Silverstein, 1995; Mannheim, 1991; Keane, 2003; Parmentier, 1994, Daniel, 1996; sobre “contexto”, ver Duranti & Goodwin, 1992).

Estos enfoques no consiguen reconocer que los signos también existen mucho más allá de lo humano (un hecho que, así mismo, cambia cómo deberíamos pensar sobre la semiosis humana). La vida es constitutivamente semiótica. Es decir, la vida es en su totalidad el producto de procesos sígnicos (Bateson, 1998c, 2002; Deacon, 1997; Hoffmeyer, 2008; Kull et al., 2009). Lo que diferencia a la vida del mundo físico inanimado es que las formas de vida representan al mundo de una u otra manera, y estas representaciones son intrínsecas a su ser. Lo que compartimos con los seres vivos no humanos, entonces, no es nuestra corporeidad, tal como lo sostendrían ciertos tipos de enfoques fenomenológicos, sino el hecho de que todos vivimos con y a través de signos. Todos los seres vivos usamos signos como “bastones” que representan para nosotros partes del mundo de alguna manera. Al hacer esto, los signos nos hacen lo que somos.

Entender la relación entre formas de representación distintivamente humanas y estas otras formas es clave para encontrar una manera de practicar una antropología que no separe radicalmente a los humanos de los no-humanos. La semiosis (la creación e interpretación de signos) permea y constituye el mundo viviente, y es a través de nuestras propensiones semióticas parcialmente compartidas que las relaciones multiespecies son posibles y también analíticamente comprensibles.

Esta manera de entender la semiosis puede ayudarnos a superar el enfoque dualista al que tiende la antropología, en el que los humanos son descritos como separados de los mundos que representan, y acercarnos a un enfoque monista; uno en el que las maneras en que los humanos representan a los jaguares y en las que los jaguares representan a los humanos puedan entenderse como partes integrales, aunque no intercambiables, de una sola historia con un final abierto. Dados los desafíos que genera aprender a vivir con la proliferante diversidad de esos otros tipos de formas de vida que cada vez nos rodean más —ya sean mascotas, malezas, pestes, comensales, nuevos patógenos, animales “salvajes” o “mutantes” tecnocientíficos— desarrollar una manera precisa de analizar cómo

lo humano a la vez es distinto de y guarda una relación de continuidad con aquello que yace más allá es al tiempo crucial y oportuno.

Esta búsqueda por una mejor manera de pensar nuestras relaciones con aquello que existe más allá de lo humano, y en especial con esa parte del mundo más allá de lo humano que está viva, nos fuerza a hacer afirmaciones ontológicas —es decir, aseveraciones sobre la naturaleza de la realidad—. Que, por ejemplo, los jaguares de alguna manera representen el mundo demanda una explicación general que tenga en cuenta ciertas concepciones acerca de la forma en que el mundo es; concepciones adquiridas a partir de prestarle atención a relaciones con no-humanos y que por esto no están completamente circunscritas por ningún sistema humano en particular que busque entenderlos.

Como lo deja en claro un debate reciente (Venkatesan et al., 2010), “ontología”, tal como circula en nuestra disciplina, es un término espinoso. Por un lado, a menudo se asocia negativamente con la búsqueda de verdades últimas; el tipo de verdades que la etnografía, al documentar tantas maneras diferentes de hacer y de ver, es tan eficiente en desacreditar (Carrithers, 2010, p. 157). Por otro lado, a veces parece funcionar nada más que como una palabra de moda para “cultura”, especialmente cuando la precede un pronombre posesivo: *nuestra* ontología, digamos, versus *la de ellos* (Holbraad, 2010, p. 180).

En el esfuerzo de movilizar la etnografía amazónica para pensar ontológicamente, me situé en compañía de dos eminentes antropólogos, Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro, que han tenido una influencia enorme y duradera en mi investigación. Su trabajo ha ganado relevancia en la antropología debido a las maneras en que torna plural a la ontología, sin convertirla en cultura: diferentes mundos en vez de diferentes visiones del mundo (Candea, 2010, p. 175). Pero el reconocimiento de realidades múltiples solamente esquiva la pregunta: ¿Puede la antropología hacer afirmaciones generales sobre la manera en que el mundo es⁸? A pesar de los muchos problemas que surgen al hacer afir-

8. No niego el hecho de que ciertas formas “multinaturales” de estar en y entender el mundo, incluyendo de manera evidente las amazónicas, puedan iluminar críticamente lo que,

maciones generales —problemas que nuestras varias formas de relativismo luchan por mantener a raya—, creo que la antropología sí puede hacerlas. Y pienso que la antropología, para ser fiel al mundo, debe encontrar maneras de hacer esas afirmaciones, en parte porque, como voy a argumentar, la generalidad misma es una propiedad del mundo y no solamente algo que los humanos le imponemos. Con todo, dados nuestros supuestos sobre la representación, parece difícil hacer aseveraciones de ese tipo. Este libro busca moverse más allá de este *impasse*.

No quiero, entonces, entrar en lo ontológico desde la dirección de lo humano. Mi objetivo no es aislar configuraciones de proposiciones ontológicas que surgen en un tiempo o lugar determinado (Descola, 2005b). Elijo, más bien, entrar desde un nivel más básico. Y trato de ver qué podemos aprender permaneciendo en ese nivel. Pregunto: ¿qué clase de concepciones sobre la naturaleza del mundo se vuelven evidentes cuando prestamos atención a ciertas maneras de relacionarse con partes de ese mundo que revelan algunas de sus diferentes entidades, dinámicas y propiedades?

En suma, una antropología más allá de lo humano es necesariamente ontológica. Es decir, tomar en serio a los no-humanos hace imposible confinar nuestras indagaciones antropológicas a una preocupación epistemológica sobre cómo es que los humanos, en algún momento en particular o en algún lugar en especial, se dedican a encontrarles sentido. Como una labor ontológica, este tipo de antropología nos pone en una posición especial para repensar los tipos de conceptos que usamos y para desarrollar nuevos. En palabras de Marilyn Strathern, busca “crear las condiciones para nuevos pensamientos” (1988, p. 20).

Una labor de este tipo puede parecer desconectada de los mundos de experiencia etnográfica más mundanos que sirven como fundamentos para la argumentación y la comprensión antropológicas. Aun así, este proyecto, y el libro que intenta hacerle justicia, es rigurosamente empírico en el sentido de que las preguntas que trata nacen de muchos

por el contrario, podemos llegar a ver como nuestras populares convenciones académicas “multiculturales” (Viveiros de Castro, 1998). Sin embargo, las multiplicación de naturalezas no es un antídoto contra el problema planteado por la multiplicación de culturas.

tipos diferentes de encuentros experienciales que emergieron en el curso de una larga inmersión en el campo. Al intentar cultivar estas preguntas he llegado a verlas como articulaciones de problemas generales que se amplifican y que, por lo tanto, se visibilizan a través de mis esfuerzos por prestar atención etnográfica a cómo se relaciona la gente de Ávila con diferentes tipos de seres.

Esta antropología más allá de lo humano, entonces, nace de una intensa y sostenida relación con un lugar y con quienes hacen sus vidas allí. Conozco Ávila, sus alrededores y a la gente que vive allí desde hace una generación humana: personas a quienes conocí en su infancia, en mi primera visita en 1992, ya eran madres y padres cuando les visité en el 2017; sus madres son ahora abuelas, y algunos de los padres de esas nuevas abuelas ahora están muertos (ver figura 2). Pasé cuatro años (1996-2000) viviendo en Ecuador y haciendo trabajo de campo en Ávila, y sigo yendo de visita con regularidad.

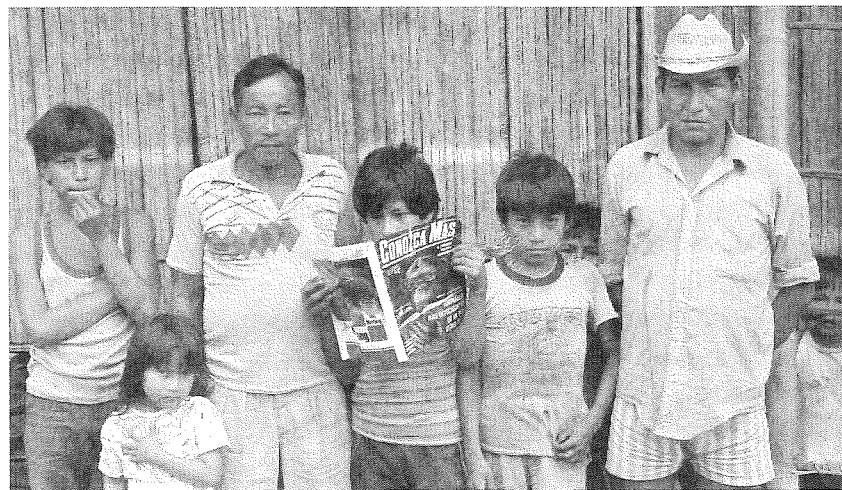


Figura 2. Ávila circa 1992. Foto del autor.

Las bases experienciales de este libro son muchas. Algunos de los encuentros más importantes con otros tipos de seres sucedieron mientras

caminaba por la selva junto con cazadores runa; otros, cuando me quedaba solo en el bosque, a veces durante horas, mientras esos cazadores salían corriendo para perseguir a una presa que, en ocasiones, terminaba dando la vuelta hasta donde estaba yo. Otros más ocurrieron durante mis lentos paseos al atardecer en la selva, un poco más allá de los cultivos de yuca que rodean las casas de la gente, donde me mantenía al tanto de los últimos momentos de actividad antes de que muchos de los seres del bosque se acomodaran para pasar la noche.

Pasé gran parte de mi tiempo tratando de escuchar, muchas veces con grabadora en mano, cómo la gente narra en contextos cotidianos sus experiencias con distintos tipos de seres. Estas conversaciones a menudo se daban mientras bebíamos chicha de yuca junto con parientes y vecinos o sorbiendo té de *wayusa* alrededor del fuego en medio de la noche (figura 3)⁹. Los interlocutores en esos casos eran usualmente humanos y usualmente runa. Pero la “conversación” también involucraba ocasionalmente a otras clases de seres: el cuco ardilla que volaba sobre la casa y cuyo canto cambiaba tan radicalmente el curso de la discusión que ocurría abajo; los perros de la casa entre los que la gente a veces necesita hacerse entender; los monos lanudos y los poderosos espíritus que habitan el bosque; y hasta los políticos que subían fatigosamente hasta el pueblo en temporada electoral. Con todos ellos, la gente de Ávila se esfuerza para encontrar canales de comunicación.

En mi búsqueda de algunos componentes tangibles de las redes ecológicas en las que los Ávila runa están inmersos también reuní muchos cientos de especímenes etnobiológicos. Estos fueron identificados por especialistas y se encuentran ahora en los principales herbarios y museos de historia natural de Ecuador¹⁰. Crear estas colecciones me

9. Una bebida rica en cafeína hecha con *Ilex guayusa* (Aquifoliaceae), una planta que está estrechamente relacionada con la que se usa para hacer el mate argentino.

10. Recolecté más de 1100 muestras de plantas, así como 24 muestras de hongos. Estos están alojados en el Herbario Nacional de Quito, con duplicados en el Jardín Botánico de Missouri. También recolecté más de 400 especímenes de invertebrados, más de 90 de herpetofauna y casi 60 de mamíferos (todos alojados en el museo zoológico de la Universidad



Figura 3. Tomando chicha. Foto del autor.

permitted rapidly a certain apprehension of the forest and of its many living beings. It also allowed me to access the ways in which people understand ecological relationships and provided me with a form

Católica en Quito). Mis 31 especímenes de peces están alojados en el museo zoológico de la Escuela Politécnica Nacional en Quito. Hacer especímenes de pájaros es muy difícil, dado que requiere una compleja preparación de las pieles. Por esto, decidí en cambio documentar el conocimiento local sobre la fauna aviar por medio de fotos en primer plano de especímenes cazados y de hacer entrevistas usando tanto manuales de campo ilustrados como grabaciones de cantos.

de articular esto con otros cuerpos de conocimiento sobre el mundo del bosque que no están necesariamente limitados por ese contexto humano en particular. Coleccionar impone sus propias estructuras a las relaciones del bosque y yo no ignoraba las limitaciones —y motivaciones— de esta búsqueda de conocimiento estable, ni tampoco el hecho de que, en algunos sentidos importantes, mis esfuerzos como coleccionista eran bastante diferentes a las maneras en que los runa se relacionan con los seres del bosque (ver Kohn, 2005).

También intenté prestar atención a las experiencias en la selva tal como resuenan a través de otros ámbitos menos terrenales. La vida cotidiana en Ávila está enmarañada con esa segunda vida que sucede al dormir y soñar. Dormir en Ávila no es una labor consolidada, solitaria y privada de sensaciones como tan a menudo la vivimos nosotros. El sueño —en medio de mucha gente, en casas abiertas de techos de palma, sin electricidad y bastante expuestas al exterior— continuamente se intercala con la vigilia. Uno despierta en medio de la noche para sentarse cerca del fuego y combatir el frío, o para recibir un cuenco de calabaza lleno de humeante té de *wayusa*, o al escuchar el canto del nictibio común durante una luna llena, o a veces incluso el bufido distante de un jaguar. Y uno despierta también al escuchar los comentarios extemporáneos que hace la gente a lo largo de la noche sobre aquellas voces que escucha. Gracias a estas interrupciones continuas, los sueños se derraman sobre la vigilia y la vigilia sobre los sueños de una manera que enlaza los dos estados. Los sueños —los míos, los de mis compañeros de casa, los sueños extraños que compartíamos, e incluso los de sus perros— llegaron a ocupar una gran parte de mi atención etnográfica, especialmente porque involucraban tan a menudo seres vivos y espíritus que habitan la selva. Los sueños también forman parte de lo empírico y son una faceta de lo real. Brotan de y trabajan sobre el mundo, y aprenden a estar en sintonía con sus lógicas especiales y sus frágiles formas de eficacia ayuda a revelar algo acerca del mundo más allá de lo humano.

El pensamiento en este libro trabaja a través de imágenes. Algunas vienen en la forma de los sueños, pero también aparecen como ejem-

plos, anécdotas, acertijos, preguntas, enigmas, yuxtaposiciones extrañas e inquietantemente familiares, y hasta fotografías. Si lo permitimos, tales imágenes pueden tener un efecto sobre nosotros. Mi objetivo aquí es crear las condiciones necesarias para que este tipo de pensamiento sea posible.

Este libro es un intento de encontrar un encuentro, de devolver la mirada a estas miradas devueltas, de enfrentar aquello que los runa puma piden de nosotros y de formular una respuesta. Esa respuesta es —para adoptar el título de uno de los libros que Peirce nunca completó (Peirce, 1992b)— mi “intento de adivinar el acertijo” de la esfinge. Es mi apuesta por aquello que podemos aprender cuando consideramos etnográficamente cómo la pregunta de la esfinge podría reconfigurar lo humano. Hacer afirmaciones sobre y más allá de lo humano en antropología es un asunto peligroso; somos especialistas en socavar argumentos apelando a contextos escondidos. Esta es la carta analítica ganadora que quienes nos dedicamos a la antropología tenemos bajo la manga. En este sentido, entonces, este es un proyecto inusual que requiere, de parte de quien lee esto, una pizca de buena voluntad, paciencia y la disposición para hacer el esfuerzo de permitir que el trabajo hecho aquí pueda trabajarse simultáneamente a través suyo.

Este libro no va a sumergirnos inmediatamente dentro de los enmarañados mundos “naturales-culturales” (Latour, 2007) cuya contemplación se convirtió en el sello de los enfoques antropológicos hacia los no-humanos. Más bien, busca una inmersión más suave en un tipo de pensamiento que crece. Comienza con asuntos muy simples para que la complejidad, el contexto y el “enmarañamiento” [*entanglement*] puedan por sí mismos convertirse en objetos para el análisis etnográfico, en vez de ser las condiciones sin cuestionar para este mismo.

De esta manera, los primeros capítulos pueden parecer alejados de una exposición sobre los contextos complicados, históricamente situados y cargados de poder que informan tan profundamente las maneras de ser de los Ávila runa, una exposición que con razón esperamos de la etnografía. Pero lo que estoy tratando de hacer aquí tiene una importancia política; las herramientas que surgen al prestar atención a las maneras en

que los runa se relacionan con otros tipos de seres pueden ayudar a pensar lo posible y su realización de manera diferente. Esto, espero, puede evocar lo que Ghassan Hage (2012) llama una “alter-política” —una forma de política que surge no desde la oposición o la crítica de nuestros sistemas actuales sino una que se genera mediante la atención a otra manera de ser que, aquí, involucra otros tipos de seres vivientes—.

Este libro, entonces, intenta desarrollar un modo de análisis que busca llevar a la antropología “más allá de lo humano”, pero sin perder de vista las maneras insistentes en que también somos “demasiado humanos” ni cómo esto también pesa sobre el curso de la vida. El primer paso hacia esta labor, y el tema del primer capítulo, “El todo abierto”, es repensar el lenguaje humano y su relación con aquellas otras formas de representación que compartimos con los seres no humanos. Aun si no se dice explícitamente, el lenguaje (con sus propiedades únicas) es lo que, de acuerdo a gran parte de nuestra teoría social, nos define. Los sistemas sociales o culturales, o hasta las “actor-redes” [*actor-networks*], son entendidos en términos de sus propiedades similares al lenguaje. Como las palabras, sus “relata” —ya sean roles, ideas o “actantes”— no preceden las relaciones mutuamente constitutivas que estas tienen entre sí en un sistema que necesariamente viene a exhibir un cierto encierro circular en virtud de este hecho¹¹.

Dado el énfasis que tanto de la teoría social ha dado al reconocimiento de esos fenómenos únicos que se parecen al lenguaje y que son responsables de este encierro, exploro las maneras en que el lenguaje se anida dentro de formas de representación más amplias que tienen particulares propiedades distintivas y cómo, gracias a esto, estamos, de hecho, abiertos a los mundos que emergen a nuestro alrededor. En resumen, si la cultura es un “todo complejo”, para citar la definición fundacional de E. B. Tylor (1871) (una definición que invoca las maneras en que las ideas culturales y los hechos sociales se constituyen mutuamente en virtud de los contextos sistémicos socioculturales que los sustentan),

11. Con “relata” me refiero a un término, objeto o entidad que está constituido por sus relaciones con otros tales términos, objetos o entidades en el sistema relacional en el que existe.

entonces la cultura es también un “todo abierto”. El primer capítulo, por lo tanto, constituye una especie de etnografía de signos más allá de lo humano. Emprende una exploración etnográfica de cómo humanos y no-humanos usan signos que no son necesariamente simbólicos —es decir, signos que no son convencionales— y demuestra por qué estos signos no pueden ser completamente circunscritos por lo simbólico.

Explorar cómo esta apertura existe a pesar del muy real hecho del encierro simbólico nos fuerza a repensar nuestros supuestos sobre un concepto antropológico fundacional: el contexto. El objetivo es desfamiliarizar el signo convencional al revelar cómo es solo una de varias modalidades semióticas, y luego explorar las muy diferentes propiedades no-simbólicas de esas otras formas semióticas que suelen ser ocultadas por y colapsadas dentro de lo simbólico en el análisis antropológico. Una antropología más allá de lo humano consiste en gran medida en aprender a apreciar cómo lo humano es también el producto de aquello que yace más allá de los contextos humanos.

Quienes se ocupan de los no-humanos a menudo han intentado superar la conocida división cartesiana entre el reino simbólico de significados humanos y el reino sin significado de los objetos ya sea mezclándolos —términos como *naturalezas-culturas* o *material-semiótico* indican esto— o reduciendo uno de estos polos al otro. En contraste con esto, “El todo abierto” busca mostrar que el reconocimiento de los procesos representacionales como algo único a, y en un sentido incluso sinónimo de, la vida nos permite situar las maneras distintivamente humanas de estar en el mundo como algo que a la vez emerge de y está en relación de continuidad con un reino semiótico viviente más amplio.

Si, como planteo, lo simbólico está “abierto”, ¿hacia qué abre exactamente? Abrir lo simbólico, a través de esta exploración de signos más allá de lo simbólico, nos obliga a ponderar qué podríamos querer decir por lo “real”, dado que los fundamentos hasta el momento seguros para lo real en antropología —lo “objetivo” y lo contextualmente construido— son desestabilizados por las lógicas extrañas y ocultas de esos signos que emergen, crecen y circulan en un mundo más allá de lo humano.

El capítulo 2, “El pensamiento viviente”, considera las implicaciones de la afirmación, postulada en el capítulo 1, de que todos los seres, incluyendo aquellos que son no-humanos, son constitutivamente semióticos. Toda vida es semiótica y toda semiosis está viva. De maneras importantes, entonces, la vida y el pensamiento son uno y lo mismo: la vida piensa; los pensamientos están vivos.

Esto tiene implicaciones para el esfuerzo de entender quiénes somos “nosotros”. Donde sea que haya “pensamientos vivos” hay también un “sí-mismo”. El “sí-mismo”, en su nivel más básico, es un producto de la semiosis. Es el *locus* —sin importar cuán rudimentario o efímero— de una dinámica viviente a través de la que los signos vienen a representar el mundo alrededor de ellos para un “alguien” que emerge como tal en consecuencia de este proceso. El mundo está así “animado”. “Nosotros” no somos el único tipo de *nosotros*.

El mundo también está “encantado”. Gracias a esta dinámica semiótica viviente, la significación-intención¹² (i.e., las relaciones entre medios y fines, la significancia, el “sobre-qué” [*aboutness*], el telos) es una característica constitutiva del mundo y no solamente algo que le imponemos nosotros los humanos. Apreciar la vida y el pensamiento de esta manera cambia nuestro entendimiento de lo que son los sí-mismos y de cómo emergen, se disuelven y también se fusionan para formar nuevos tipos de *nosotros* al interactuar con otros seres que hacen del bosque tropical su hogar en esa compleja red de relaciones que yo llamo una “ecología de seres” [*ecology of selves*].

La manera en que los runa se esfuerzan por comprender y acceder a esta ecología de seres amplifica y vuelve manifiesta la peculiar lógica

12. N. de T.: En el texto original, el autor escribe *mean-ing* señalando, con el guion, el vínculo entre la “significación” (en inglés, *meaning*) y la “intención” (que en inglés se puede expresar con la palabra *mean* como en *to mean to do something* [tener la intención de hacer algo]). Esta idea y su relación con el trabajo de Peirce está referenciada también en la nota 28 del capítulo 1 de este libro. La expresión “significación-intención”, que hace explícitos los términos señalados implícitamente en la versión original, ha sido tomada de la traducción de este libro al francés por Grégory Delaplace (Kohn, 2017).

de asociación a través de la que se relacionan los pensamientos vivientes. Si, como argumentó Strathern (1995), la antropología trata básicamente sobre “la relación”, entender algunas de las extrañas lógicas de asociación que emergen en esta ecología de seres conlleva importantes consecuencias para nuestra disciplina. Como veremos, revela cómo la indistinción es un aspecto central de las relaciones. Esto cambia nuestras ideas sobre la relacionalidad; la diferencia ya no se encuentra tan fácilmente en los fundamentos de nuestro marco conceptual, y esto cambia cómo pensamos sobre el rol central que juega la alteridad en nuestra disciplina. Enfocarnos en esta dinámica semiótica viviente en la que opera la indistinción (que no debe ser confundida con la similitud intrínseca) también nos ayuda a ver cómo emergen “tipos” [*kinds*] en el mundo más allá de lo humano. Los tipos no son solamente categorías mentales humanas, sean estas innatas o convencionales; estos resultan a partir de cómo los seres se relacionan entre sí en una ecología de seres de maneras que implican una especie de confusión.

Aprender precisamente cómo hacer para relacionarnos con esos seres diferentes que habitan esta vasta ecología de seres plantea desafíos tanto pragmáticos como existenciales. Los capítulos 3 y 4 examinan etnográficamente cómo los runa lidian con estos desafíos; estos capítulos reflexionan, más ampliamente, sobre qué podemos aprender de esto.

El capítulo 3, “Ceguera del alma”, trata sobre el problema general de cómo la muerte es intrínseca a la vida. Cazar y pescar ubica a los runa en una relación particular con los muchos seres que configuran la ecología en la que viven. Estas actividades obligan a los runa a asumir sus puntos de vista y, de hecho, a reconocer que todos estos seres que cazan, así como los muchos otros seres con los que esos animales cazados se relacionan, tienen puntos de vista. Los obliga a reconocer que estos seres habitan una red de relaciones que está predicada en parte en el hecho de que sus miembros constitutivos son sí-mismos vivientes, pensantes. Los runa ingresan a esta ecología de seres como sí-mismos. Ellos sostienen que su habilidad para entrar a esta red de relaciones —para ser conscientes de la presencia de otros sí-mismos y relacionarse con ellos— de-

pende del hecho de que comparten esta cualidad con los otros seres que configuran esta ecología.

Ser consciente de la mismidad [*selfhood*] de los muchos seres que pueblan este cosmos plantea desafíos particulares. Los runa ingresan a la ecología de seres de la selva para cazar, lo que quiere decir que reconocen a los otros como sí-mismos iguales a ellos mismos para poder privarlos de su mismidad. La objetificación [*objectification*], entonces, es la otra cara del animismo, y no es un proceso tan sencillo. Además, la habilidad de uno para destruir a otros sí-mismos reposa en y también resalta el hecho de que uno es un sí-mismo efímero: un sí-mismo que puede rápidamente cesar de ser un sí-mismo. Bajo la rúbrica de la “ceguera del alma”, este capítulo cartografía momentos en los que se pierde esta habilidad de reconocer otros sí-mismos y cómo esto resulta en una especie de alienación monádica ya que uno, en consecuencia, es desarraigado de la ecología de seres relacional que constituye el cosmos.

Que la muerte sea intrínseca a la vida ejemplifica algo que Cora Diamond (2008) llama una “dificultad de la realidad”. Es una contradicción fundamental que puede abrumarnos con su incomprendibilidad. Y esta dificultad, como ella enfatiza, se ve agravada por otra más: tales contradicciones son a veces, y para algunos, completamente ordinarias. El sentimiento de disyunción que esto genera también es parte de la dificultad de la realidad. Cazar en esta vasta ecología de seres en la que uno debe posicionarse como un sí-mismo en relación con tantos otros tipos de sí-mismos que uno luego trata de matar pone de relieve tales dificultades; el cosmos entero reverbera con las contradicciones intrínsecas a la vida.

Este capítulo, entonces, es sobre la muerte en la vida, pero trata especialmente sobre algo que Stanley Cavell llama las “pequeñas muertes” de la “vida cotidiana” (Cavell, 2005, p. 128). Hay muchos tipos y escalas de muerte. Hay muchas maneras en las que cesamos de ser sí-mismos para nosotros mismos y entre nosotros. Hay muchas maneras de ser arrancados de la relación y muchas ocasiones en las que somos ciegos a ella y hasta la matamos. Hay, en resumen, muchas modalidades de desencantamiento. En algunos momentos el horror de este hecho cotidiano

de nuestra existencia irrumpe en nuestras vidas y así se convierte en una dificultad de la realidad. En otros momentos, simplemente es ignorado.

El capítulo 4, “Pidgins transespecies”, es el segundo de estos dos capítulos que se ocupan de los desafíos planteados por el hecho de vivir en relación con tantos tipos de sí-mismos en esta vasta ecología de seres. Se concentra en el problema de cómo comunicarse segura y exitosamente con los muchos tipos de seres que habitan el cosmos. Cómo entender y ser entendido por seres cuyo manejo del lenguaje humano está constantemente en duda es difícil de por sí. Y cuando es exitosa, la comunicación con estos seres puede ser desestabilizante. La comunicación, en cierta medida, siempre implica comunión. Es decir, comunicarse con otros conlleva algo de lo que Haraway (2008) llama “devenir con” estos otros. Aunque esto promete ampliar modos de ser, también puede ser muy amenazante para un sentido de mismidad más distintivamente humano, uno que los runa, a pesar de este ímpetu de expansión, también luchan por mantener. De acuerdo con esto, la gente en Ávila encuentra estrategias creativas para abrir canales de comunicación con otros seres de maneras que a la vez frenan estos procesos transgresivos que, por lo demás, pueden ser tan generativos.

La mayoría de este capítulo se concentra en el análisis semiótico de los intentos que los humanos hacen para entender y ser entendidos por sus perros. Por ejemplo, la gente en Ávila se esfuerza por interpretar los sueños de sus perros, hasta les dan sustancias psicodélicas para poder darles consejos y, para estos procesos, utilizan una especie de pidgin transespecie con propiedades inesperadas.

La relación humano-perro es especial en parte por la manera en que se enlaza con otras relaciones. Con y a través de sus perros la gente se conecta tanto con la más amplia ecología de seres de la selva como también con un mundo social demasiado humano que se extiende más allá de Ávila y sus bosques circundantes, al tiempo que incorpora, además, estratos de legados coloniales. Este capítulo y los dos que siguen consideran la relacionalidad en este sentido expandido. Se ocupan no sólo de cómo los runa se relacionan con los seres vivos del bosque sino también de

cómo los runa se relacionan con sus espíritus, así como con los muchos poderosos seres humanos que dejaron sus huellas en el paisaje.

Sería imposible desenmarañar la manera en que los runa se relacionan con sus perros, con los seres vivos del bosque, con sus etéreos aunque reales espíritus y con las varias otras figuras —los hacendados, los sacerdotes, los colonos— que en el transcurso del tiempo han llegado a poblar su mundo. Todos hacen parte de esta ecología que hace a los runa lo que son. No obstante, resisto la tentación de tratar este nudo relacional como una complejidad irreductible. Hay algo que podemos aprender sobre todas estas relaciones —y más ampliamente sobre la relacionalidad— a partir de prestar cuidadosa atención a las modalidades específicas a través de las que se intenta la comunicación con diferentes tipos de seres. Estos esfuerzos por comunicarse revelan ciertas propiedades formales de las relaciones —una cierta lógica de asociación, un conjunto de constricciones— que no son ni los productos contingentes de las biología terrestres ni aquellos de las historias humanas, pero que se manifiestan en, y por lo tanto les dan forma a, ambas.

La propiedad que más me interesa aquí es la jerarquía. La vida de los signos se caracteriza por una multiplicidad de propiedades lógicas unidireccionales y anidadas; propiedades que son consumadamente jerárquicas. Con todo, en la política esperanzada que buscamos cultivar, privilegiamos la heterarquía por sobre la jerarquía, lo rizomático por sobre lo arborescente, y celebramos el hecho de que tales procesos horizontales —transferencia genética lateral, simbiosis, comensalismo, y similares— puedan encontrarse en el mundo vivo no humano. Creo que esta es la manera incorrecta de fundamentar la política. La moralidad, como lo simbólico, emerge al interior —no más allá— de lo humano. Proyectar nuestra moralidad (que, con razón, privilegia la igualdad) en un paisaje relacional compuesto en parte por asociaciones anidadas y unidireccionales de naturaleza lógica y ontológica, pero no moral, es una forma de narcisismo antropocéntrico que nos hace ciegos a algunas de las propiedades de ese mundo más allá de lo humano. En consecuencia, nos hace incapaces de aprovecharlas políticamente. Parte

del interés de este capítulo, entonces, consiste en cartografiar cómo tales relaciones anidadas son captadas y desplegadas en mundos morales sin ser ellas mismas productos de esos mundos morales.

El quinto capítulo, “La fluida eficacia de la forma”, es el sitio donde desarrollo este análisis —al que he estado aludiendo— sobre la significancia antropológica de la forma. Es decir, este capítulo es sobre cómo emergen en este mundo configuraciones específicas de limitaciones sobre la posibilidad, la manera peculiar en que estas redundancias se propagan y las maneras en que se vuelven importantes para las vidas, humanas y otras, en los bosques alrededor de Ávila.

La forma es difícil de tratar antropológicamente. Ni mente ni mecanismo, no encaja fácilmente en la metafísica dualista que heredamos de la Ilustración; una metafísica que aún hoy, en maneras que no siempre notamos, nos inclina a comprender la causalidad en términos de empujes y arrastres mecánicos, o bien de los significados, propósitos y deseos que hemos relegado generalmente al reino de lo humano. Gran parte del libro hasta este momento se ha ocupado de dismantelar algunos de los legados más persistentes de este dualismo a partir de rastrear las implicancias de reconocer que el significado, definido ampliamente, es parte integral del mundo viviente más allá de lo humano. Este capítulo, en cambio, busca impulsar esta labor yendo más allá no solo de lo humano sino también de la vida. Trata sobre las extrañas propiedades de la propagación de patrones, propiedades que exceden la vida a pesar del hecho de que estos patrones son aprovechados, alimentados y amplificados por la vida. En un bosque tropical en el que pululan tantas formas de vida estos patrones proliferan a un nivel sin precedentes. Para involucrarse con el bosque en sus términos, para ingresar en su lógica relacional, para pensar con sus pensamientos, uno debe ponerse en sintonía con estos patrones.

Al hablar de “forma”, entonces, no me estoy refiriendo aquí a las estructuras conceptuales —innatas o aprendidas— a través de las que nosotros los humanos comprendemos el mundo. Tampoco me estoy refiriendo a un reino platónico ideal. Más bien, me refiero a un proceso extraño pero no obstante mundano de producción y propagación de patrones; un

proceso que Deacon (2006, 2012) caracteriza como “morfodinámico” y cuya peculiar lógica generativa necesariamente permea a los seres vivientes (humanos y no humanos) a medida que ellos la aprovechan.

A pesar de que la forma no es mente, tampoco es afín a una cosa. Otra dificultad para la antropología es que la forma carece de la otredad tangible propia de un objeto etnográfico común. Cuando se está dentro de ella no hay nada contra lo que empujar; no puede ser definida por sus modos de resistir. No se presta a este tipo de palpación, a esta manera de conocer. Es también frágil y efímera. Como los vórtices de los remolinos que a veces se forman en las caudalosas cabeceras de los ríos amazónicos, simplemente se desvanece cuando la particular geometría de constricciones que la sostiene desaparece. Así, se ha mantenido en gran medida oculta de nuestros modos habituales de análisis.

A través del estudio de una variedad de ejemplos etnográficos, históricos y biológicos reunidos en un intento de darle sentido a un sueño desconcertante que tuve sobre mi relación con algunos de los animales de la selva y los dueños del reino espiritual que los controlan, este capítulo intenta entender algunas de las propiedades peculiares de la forma. Trata de comprender las maneras en que la forma altera la temporalidad de causa y efecto, y las maneras en que llega a exhibir su propio tipo de “eficacia sin esfuerzo” al propagarse a través de nosotros. Aquí en particular me interesa analizar cómo la lógica de la forma afecta la lógica de los pensamientos vivientes. ¿Qué le sucede al pensamiento cuando es liberado de sus propias intenciones, cuando, en palabras de Lévi-Strauss, no le pedimos un rendimiento (Lévi-Strauss, 1997, p. 317)? ¿Qué tipos de ecologías permite sondear y, en el proceso, qué nuevos tipos de relaciones hace posibles?

Este capítulo, sin embargo, también se ocupa del muy práctico problema de lograr meterse en la forma y hacer algo con ella. La riqueza de la selva —ya sea carne de monte o productos de extracción como el caucho— se acumula en patrones. Acceder a ella requiere encontrar la manera de ingresar a la lógica de estos patrones. Por consiguiente, este capítulo también cartografía las variadas técnicas, chamánicas y de otros tipos, que se utilizan para esto, y también presta atención al dolo-

roso sentimiento de alienación que experimentan los runa cuando no pueden ingresar a las muchas nuevas formas que a lo largo del tiempo han llegado a servir como reservorios de tanto poder y riqueza.

Repensar la causa a través de la forma nos obliga a repensar también la agentividad [*agency*]. ¿Qué es esta extraña manera de lograr que algo se haga sin hacer nada en absoluto? ¿Qué tipos de política pueden nacer a través de esta peculiar manera de crear asociaciones? Captar cómo la forma emerge y se propaga en el bosque y en las vidas de quienes se relacionan con este —ya sean delfines amazónicos, cazadores o caucheros— y entender algo acerca de la eficacia sin esfuerzo de la forma es esencial para desarrollar una antropología que pueda ocuparse de los múltiples procesos centrales a la vida, humana y no humana, que no están contruidos a partir de átomos de diferencia.

Finalmente, *Cómo piensan los bosques* es un libro sobre el pensamiento. Es, para citar a Viveiros de Castro, un llamado a hacer de la antropología una práctica para “la descolonización permanente del pensamiento” (Viveiros de Castro, 2009, p. 4). Mi argumento es que estamos colonizados por ciertas maneras de pensar acerca de la relacionalidad. Solo podemos imaginar las maneras en que sí-mismos y pensamientos podrían formar asociaciones a través de nuestros supuestos sobre las formas de asociaciones que estructuran el lenguaje humano. Y luego, en maneras que a menudo pasan desapercibidas, proyectamos estos supuestos en los no-humanos. Sin darnos cuenta, atribuimos a los no-humanos propiedades que son nuestras y luego, para agravar esto, les pedimos narcisísticamente que nos provean con reflexiones correctivas sobre nosotros mismos.

Entonces, ¿cómo deberíamos pensar con los bosques? ¿Cómo hacer para dejar que los pensamientos de y dentro del mundo no humano liberen nuestra manera de pensar? Los bosques son buenos para pensar porque ellos mismos piensan. Los bosques piensan. Quiero tomar esto con seriedad y quiero preguntar: ¿Qué implica esta afirmación para nuestras comprensiones de lo que significa ser humano en un mundo que se extiende más allá de nosotros?

Pero, ¿cómo puedo siquiera hacer esta afirmación de que los bosques piensan? ¿No deberíamos preguntar solamente cómo la gente

piensa que los bosques piensan? No estoy haciendo esto. Aquí, en cambio, está mi provocación. Quiero mostrar que el hecho de que podamos afirmar que los bosques piensan es extrañamente un producto del hecho de que los bosques piensan. Estas dos cosas —la afirmación misma y la afirmación de que podemos hacer la afirmación— están relacionadas: es porque el pensamiento se extiende más allá de lo humano que podemos pensar más allá de lo humano.

Este libro, entonces, busca liberar nuestro pensamiento de ese lastre conceptual que se fue acumulando como resultado de nuestra atención exclusiva —en descuido de todo lo demás— a lo que nos hace excepcionales a los humanos. *Cómo piensan los bosques* desarrolla un método para fabricar nuevas herramientas conceptuales a partir de las propiedades inesperadas del mundo más allá de lo humano que descubrimos a través de la etnografía. Y al hacer esto busca liberarnos de nuestras propias prisiones mentales. Al aprender a ocuparnos etnográficamente de aquello que se encuentra más allá de lo humano, de repente se ponen de relieve ciertos fenómenos extraños, y estos fenómenos extraños amplifican, y en el proceso llegan a ejemplificar, algunas de las propiedades generales del mundo en el que vivimos. Si a través de esta forma de análisis podemos encontrar maneras de amplificar aún más estos fenómenos, podemos entonces cultivarlos como conceptos y movilizarlos como herramientas. Al privilegiar metodológicamente la amplificación por sobre, digamos, la comparación o la reducción, podemos crear una antropología algo diferente, una que puede ayudarnos a entender cómo podríamos vivir mejor en un mundo que compartimos con otros tipos de vidas.

Las lógicas de las dinámicas vivientes (y los tipos de fenómenos secundarios que estas a la vez crean e incorporan) pueden parecer extrañas y contraintuitivas en un principio. Pero, como espero mostrar, también permean nuestras vidas cotidianas y pueden ayudarnos a entenderlas de una manera diferente, si tan solo pudiéramos aprender a escuchar su rastro. Este énfasis en la desfamiliarización —llegar a ver lo extraño como familiar para que lo familiar parezca extraño— hace pensar en una larga tradición antropológica que se enfoca en cómo una

apreciación del contexto (histórico, social, cultural) desestabiliza lo que consideramos como modos de ser naturales e inmutables. Sin embargo, en comparación con las prácticas de distanciamiento asociadas con ejercicios etnográficos o genealógicos más tradicionales que buscan liberarnos en este sentido, ver lo humano desde un poco más allá de lo humano no solo desestabiliza lo que damos por sentado sino que también cambia los términos de análisis y comparación.

Esta manera de extenderse más allá de lo humano cambia nuestro entendimiento de conceptos analíticos fundacionales tales como el contexto pero también otros, como representación, relación, sí-mismo, fines, diferencia, similitud, vida, lo real, mente, persona, pensamiento, forma, finitud, futuro, historia, causa, agentividad, relación, jerarquía y generalidad. Cambia lo que queremos decir con estos términos y dónde localizamos los fenómenos a los que se refieren, así como también nuestro entendimiento de los efectos que estos fenómenos producen en el mundo viviente que habitamos.

El último capítulo, “El futuro viviente (y el peso imponderable de los muertos)”, se apoya en esta manera de pensar con los bosques que desarrollo en este libro para examinar otro sueño enigmático, en este caso uno de un cazador que no está seguro de si él es el depredador rapaz (que aparece aquí como un policía blanco) o la presa indefensa de su profecía onírica. El dilema interpretativo que plantea este sueño (y el conflicto existencial y psíquico que deja al descubierto) se refiere a cómo continuar siendo un sí-mismo y qué puede significar tal continuidad en la ecología de seres en la que viven los runa —una ecología firmemente enraizada en un reino forestal que se extiende mucho más allá de lo humano pero que también captura en sus enredaderas el detrito de tantos pasados demasiado humanos—. Este capítulo, más ampliamente, trata sobre la supervivencia. Es decir, trata sobre cómo la continuidad y el crecimiento se relacionan con la ausencia. Prestarle atención etnográfica al problema de la supervivencia en la particular ecología de seres modulada por el pasado colonial en la que viven los runa nos dice algo más general sobre cómo podríamos convertirnos en nuevos tipos de *nosotros*

en relación con esas ausencias y cómo, en este proceso, “nosotros” podríamos, para usar el término de Haraway (2008), “floreecer” [*flourish*]¹³.

Entender este sueño y lo que nos puede decir sobre la supervivencia exige un desplazamiento no solamente en relación con el objeto de la antropología —lo humano— sino también al respecto de su enfoque temporal. Nos pide que reconozcamos más ampliamente cómo la vida —humana y no humana— no es solamente el producto del peso del pasado sobre el presente sino también el producto de las maneras curiosas y enrevesadas en las que el futuro llega a tener relevancia en un presente.

Es decir, todos los procesos semióticos están organizados alrededor del hecho de que los signos representan un posible estado de las cosas en el futuro. El futuro importa para los pensamientos vivientes. Es una característica constitutiva de cualquier tipo de sí-mismo. La vida de los signos no existe, entonces, solo en el presente sino también en un futuro impreciso y posible. Los signos se orientan hacia las maneras en las que futuros signos probablemente representarán su relación con un posible estado de las cosas. Los sí-mismos, entonces, se caracterizan por lo que Peirce llama un “*ser in futuro*” (CP 2.86) o un “futuro viviente” (CP 8.194)^{14 15}. Este

13. N. de T.: Proponemos traducir el término *flourish* de Haraway como “floreecer” o “florecimiento”. En ocasiones mantenemos las comillas para remarcar que este concepto no se debe entender en el sentido progresista que se le podría dar: *to flourish* —floreecer— no está asociado a ninguna lógica moral “demasiado humana”. Más bien, se refiere a la posibilidad ecológica de cultivar relaciones multiespecies y emergentes de bienestar y crecimiento mutuos.

14. Esta manera de citar, que hace referencia al volumen y a los párrafos en los *Collected Papers* (1931) de Peirce, es la manera estándar de citación utilizada por los especialistas en Peirce.

15. N. de T.: En vista de que no todos los volúmenes de la obra de Peirce están traducidos al español y puesto que a lo largo del libro solemos incluir traducciones propias del trabajo de este autor, aquí por lo general mantendremos la forma de citación que hace referencia a la obra en inglés del autor reunida en sus *Collected Papers* (CP). En la ocasión en que usemos una cita textual de una traducción al español ya existente, esta estará debidamente citada en el texto, además de la referencia al párrafo en los CP. En la bibliografía de este libro se encuentran las referencias de traducciones al español existentes (aun cuando no las estemos usando textualmente).

tipo particular de causalidad —en la que un futuro llega a afectar al presente a través de la mediación de signos— es único a la vida.

En la vida de los signos el futuro está también relacionado estrechamente con la ausencia. Todos los tipos de signos de alguna manera re-presentan lo que no está presente. Y cada representación exitosa está fundada en otra ausencia: es el producto de la historia de todos los otros procesos de signos que representaron con menos precisión lo que sería. Lo que uno es como un sí-mismo semiótico está, entonces, constitutivamente relacionado con lo que uno no es. El futuro de uno emerge de y en relación con una geometría específica de historias ausentes. Los futuros vivientes están siempre “endeudados” con los muertos que los rodean.

En cierto nivel esta manera en que la vida crea futuro a través de una relación negativa pero constitutiva con todos sus pasados es característica de todos los procesos semióticos. Pero es una dinámica que se amplifica en el bosque tropical, con sus excepcionales capas de relaciones representacionales y mutuamente constitutivas. Las interacciones de los Ávila runa con esta compleja ecología de seres crean aún más futuro.

El capítulo 6, entonces, se ocupa principalmente de una manifestación particular de este futuro: el reino de la vida más allá la muerte, situado en lo profundo del bosque, habitado por los muertos y los dueños del mundo espiritual que controlan a los animales del bosque. Este reino es el producto de la relación que los futuros invisibles mantienen con las dolorosas historias de los muertos que hacen posible la vida. Alrededor de Ávila estos muertos toman la forma de hombres-jaguar, de dueños (o amos), de demonios, y de los espectros de tantos pasados prehispánicos, coloniales y republicanos; todos estos continúan, en sus propias maneras, asediando la selva viviente.

Este capítulo rastrea cómo este etéreo reino del futuro se relaciona con el ámbito concreto de la existencia runa cotidiana. Los Ávila runa, al vivir en relación con la vasta ecología de seres de la selva, también viven sus vidas con un pie *in futuro*. Es decir, viven sus vidas con un pie en el reino espiritual que es el producto emergente de las maneras en que ellos se involucran con los futuros y los pasados que el bosque alberga en sus redes

relacionales. Este otro tipo de “más allá”, esta vida *más allá* de la muerte [after-life], esta *sobre-naturaleza*, no es exactamente natural (o cultural), pero, aun así, es real. Es su propio tipo de real irreductible, con sus propiedades distintivas y sus propios efectos tangibles en un presente futuro.

La relación fracturada pero necesaria entre el presente mundano y el futuro impreciso se despliega de maneras específicas y dolorosas en lo que Lisa Stevenson (2012; ver también Butler, 2001) quizás llamaría la vida psíquica del sí-mismo runa, inmersa e informada como lo está por la ecología de seres en la que vive. Los runa pertenecen al mundo espiritual y al mismo tiempo están alienados de él. Sobrevivir requiere cultivar maneras de permitir que algo del futuro “yo” de uno mismo (desde la vida tenue que lleva en el reino espiritual de los dueños del bosque) devuelva su mirada hacia esa parte más mundana de sí mismo que, así convocada, tal vez pueda responder. Este reino etéreo de continuidad y posibilidad es el producto emergente de toda una multitud de relaciones transespecies y transhistóricas. Es el producto del peso imponderable de los muchos muertos que hacen que un futuro viviente sea posible.

El desafío de ese cazador de sobrevivir como un *yo*, como fue revelado en su sueño y como se desarrolla en esta ecología de seres, depende de cómo sea interpelado por otros —otros que pueden ser humanos o no humanos, carnales o virtuales—. También depende de cómo él responda. ¿Es él el policía blanco que podría volcarse contra sus vecinos runa con una sed de sangre que lo aterroriza? ¿Es una presa indefensa? ¿O no será tal vez un runa puma, un hombre-jaguar, capaz, incluso, de devolverle la mirada a un jaguar?

Dejemos que este runa puma —este que a la vez es y no es nosotros— sea, como el Virgilio de Dante, nuestro guía mientras recorremos este bosque “áspero y fuerte”, esta “*selva selvaggia*” donde las palabras tan a menudo nos fallan. Dejemos que este runa puma nos guíe con la esperanza de que nosotros también podamos aprender otra manera de prestar atención y responder a las muchas vidas de esos seres que habitan este reino selvático.



CAPÍTULO 1

El todo abierto

“Por sensación entiendo una instancia de aquel tipo de elemento de consciencia que es todo lo que es positivamente, en sí mismo, sin respecto a cualquier otra cosa... [Una] sensación es absolutamente simple y sin partes, como lo es evidentemente, dado que es lo que es sin respecto a cualquier otra cosa, y por lo tanto sin respecto a cualquier parte, lo cual sería algo distinto de la totalidad”.

—Charles Peirce, *The Collected Papers*, 1.306-1.310

Una noche, mientras los adultos estaban reunidos alrededor de la fogata tomando chicha de yuca, Maxi se acomodó en un rincón más tranquilo de la casa y empezó a contarnos, a su vecino Luis y a mí, algunas de sus recientes aventuras y contratiempos. Con no más de quince años y recién empezando a cazar por sí solo, nos contó del día en que estuvo parado en la selva por lo que pareció una eternidad, esperando a que pasara algo. De repente, se encontró cerca de una manada de sajinos (*lumu kuchi*, pecaríes de collar) moviéndose a través de los matorrales. Asustado, se refugió en un árbol pequeño y desde allí disparó y acertó a uno de los puercos. El animal herido salió corriendo hacia un pequeño río y... “*tsupu*”.

Tsupu. Dejo la expresión de Maxi sin traducir deliberadamente. ¿Qué podrá significar? ¿A qué suena?

Tsupu, o *tsupuuu^h*, como se pronuncia a veces, con la vocal final arrastrada y aspirada, se refiere a una entidad que está entrando en contacto con y luego penetrando un cuerpo de agua: imaginen una piedra grande arrojada a un lago o la masa compacta de un sajino herido zambulléndose en el remanso de un río. *Tsupu* probablemente no evocó tal imagen inmediatamente (a menos que quienes lean esto hablen el kichwa amazónico). Pero, ¿qué sintieron luego de saber lo que describe? Cuando

le cuento a alguien lo que quiere decir *tsupu*, suele pasar que experimenta una sensación repentina de su significado: “¡Ah, claro, *tsupu!*”

En contraste con esto, me aventuraría a decir que incluso después de aprender que el saludo “*kawsanguichu*” (utilizado cuando uno se encuentra con alguien que no ha visto en mucho tiempo) quiere decir “¿Sigues vivo?”, ustedes no experimentarían tal sensación. *Kawsanguichu* ciertamente se siente como lo que significa para los kichwa-hablantes y, a lo largo de los años, yo también he llegado a desarrollar una sensación de su significado. ¿Pero qué hay en *tsupu* que hace que su significado se sienta tan evidente aun para mucha gente que no habla kichwa? *Tsupu* de alguna manera se siente como un puerco zambulléndose en el agua.

¿Cómo es que *tsupu* significa? Sabemos que una palabra como *kawsanguichu* significa en virtud de las maneras en que, con otras palabras similares, está insertada de una manera inextricable, por medio de un denso nudo históricamente contingente de relaciones gramaticales y sintácticas, en ese sistema de comunicación excepcionalmente humano que llamamos lenguaje. Y sabemos que lo que significa también depende de las maneras en que el lenguaje mismo está atrapado en contextos sociales, culturales y políticos más amplios, los cuales comparten similares propiedades sistemáticas e históricamente contingentes. Para poder desarrollar una sensación con respecto a *kawsanguichu* tenemos que captar algo de la totalidad de la red de palabras interrelacionadas dentro de la que existe. También necesitamos comprender algo del contexto social más amplio en el que es y ha sido usada. Entender cómo vivimos dentro de estos tipos de contextos cambiantes que a la vez hacemos y nos hacen ha sido desde hace tiempos un objetivo importante de la antropología. Para esta disciplina, “el humano”, como un ser y como un objeto de conocimiento, emerge únicamente al prestar atención a cómo estamos insertos en estos contextos excepcionalmente humanos: estos “todos complejos”, como los nombra E. B. Tylor (1871) en su clásica definición de la cultura.

Pero si *kawsanguichu* está anclado firmemente en el lenguaje, *tsupu* parece de alguna manera estar fuera de él. *Tsupu* es una suerte de parásito

paralingüístico en el lenguaje que, con cierta indiferencia, lo lleva consigo. *Tsupu* es, de algún modo, como podría decir Peirce, “todo lo que es positivamente, en sí mismo, sin respecto a ninguna otra cosa”. Y este hecho sin duda trivial, el hecho de que esta cuasi palabra pequeña y extraña no esté del todo configurada por su contexto lingüístico, problematiza el proyecto antropológico de entender lo humano a través del contexto.

Tomemos la raíz de *kawsanguichu*, el lexema *kawsa-*, conjugada en la segunda persona del singular y declinada a través de un sufijo que señala que se trata de una pregunta:

kawsa-ngui-chu
vivir-2-INTER¹⁶
¿Sigues vivo?

Por medio de estas inflexiones gramaticales *kawsanguichu* está relacionada de manera inextricable con las otras palabras que configuran el kichwa. *Tsupu*, por el contrario, no interactúa realmente con otras palabras y por lo tanto no puede ser modificada para reflejar ninguna de esas relaciones posibles. Al ser “todo lo que es positivamente, en sí mismo”, no puede ni siquiera negarse gramaticalmente. ¿Qué tipo de cosa es, entonces, *tsupu*? ¿Es siquiera una palabra? ¿Qué revela sobre el lenguaje el lugar anómalo que ocupa en el lenguaje? ¿Y qué puede decirnos sobre el proyecto antropológico de comprender las varias maneras en que los contextos tanto lingüísticos como socioculturales e históricos crean las condiciones de posibilidad para la vida humana y para nuestras maneras de estudiarla?

Aunque no es exactamente una palabra, *tsupu* es ciertamente un signo. Es decir, ciertamente es, como lo plantea el filósofo Charles Peirce, “algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad”

16. Aquí sigo principalmente las convenciones lingüísticas propuestas por la lingüista antropológica Janis Nuckolls (1996) para analizar el kichwa. “Vivir” es una glosa en español para el lexema *kawsa-*; “2” indica que está conjugada en la segunda persona del singular; “INTER” indica que *-chu* es un interrogativo o un sufijo que funciona como signo de interrogación (ver Cole, 1985, pp. 14-16).

(Peirce, 2003; CP 2.228). Esto es bastante diferente al tratamiento más humanista de los signos que propone Saussure (1945), con el que los antropólogos tendemos a estar más familiarizados. Para Saussure, el lenguaje humano es el parangón y modelo para todos los sistemas de signos (1945, p. 94). La definición del signo de Peirce, en cambio, es mucho más agnóstica al respecto de qué son los signos y de qué tipo de seres los usan; para él, no todos los signos tienen propiedades similares al lenguaje y, como lo planteo a continuación, no todos los seres que los usan son humanos. Esta definición más amplia del signo nos ayuda a entrar en sintonía con la vida que los signos tienen más allá de lo humano tal como lo conocemos.

Tsupu captura en alguna medida y de una manera particular algo de la situación de un puerco zambulléndose en el agua, y hace esto —extrañamente— no solo para los kichwa-hablantes, sino también, hasta cierto punto, para quienes quizás no tenemos ninguna familiaridad con el lenguaje que lo lleva consigo¹⁷. ¿Qué puede revelar prestarle atención a este tipo de signo que no es del todo como una palabra? Sentir *tsupu*, “en sí mismo, sin respecto a ninguna otra cosa”, nos puede decir algo importante sobre la naturaleza del lenguaje y sus inesperadas aperturas al mundo “en sí mismo”. Y puede hacer esto en la medida en que puede ayudarnos a entender cómo los signos no solo están limitados por contextos humanos, sino que también se extienden más allá de ellos. Es decir, en la medida en que puede ayudar a revelar cómo los signos además están en y son de y tratan sobre otros mundos sensoriales que nosotros también podemos sentir, la sensación de *tsupu* nos puede asimismo decir algo sobre cómo podemos ir más allá de la comprensión de lo humano en términos de los “todos complejos” que nos hacen lo que somos. En

17. Al estructurar mi argumento a partir de pedirles a ustedes, los lectores de este libro, que sientan *tsupu*, les pido que pongan entre paréntesis, por un momento, su escepticismo. Pero el argumento funciona aun si ustedes no “sienten *tsupu*”. Como voy a discutir más adelante, *tsupu* presenta propiedades formales que comparte con *imágenes sonoras* similares en todos los lenguajes y que sostienen el planteamiento que nos ocupa aquí (ver también Sapir, 1951; Nuckolls, 1999; Kilian-Hatz, 2001).

resumen, apreciar lo que podría significar “vivir” (en kichwa, *kawsa-nga-pa*) en mundos que están abiertos a lo que se extiende más allá de lo humano nos podría permitir volvernos un poco más “del mundo”¹⁸.

EN Y DEL MUNDO

Al pronunciar “*tsupu*”, Maxi nos trajo algo que había ocurrido en el bosque. En la medida en que Luis o nosotros sintamos *tsupu* llegamos a captar algo de la experiencia de Maxi de estar cerca de un puerco lastimado que se zambulle en un remanso de agua. Y podemos llegar a sentir esto aun si no estuvimos en el bosque ese día. Todos los signos, y no solamente *tsupu*, son de una u otra manera sobre el mundo en este sentido. Ellos “re-presentan”. Tratan sobre algo que no está inmediatamente presente.

Pero también todos están, de una manera u otra, dentro del mundo, y todos son del mundo. Cuando pensamos en situaciones en las que usamos signos para representar un evento, tal como la que acabo de describir, esta cualidad puede ser difícil de apreciar. Estar recostado en un rincón oscuro de una casa de techo de palma escuchando a Maxi hablar acerca de la selva no es lo mismo que haber estado presente para ver a ese puerco zambulléndose en el agua. ¿No es esta “discontinuidad radical” con el mundo otra importante marca distintiva de los signos?¹⁹. En la medida en que los signos no proveen ningún tipo de aprehensión

18. Adopto la expresión “volverse del mundo” [*becoming worldly*] de Donna Haraway (ver Haraway, 2008, pp. 3, 35, 41) para evocar la posibilidad de habitar mundos emergentes sin precedentes y más esperanzados a través de la práctica de prestar atención a aquellos seres —humanos y no humanos— que, de tantas maneras distintas, están más allá de nosotros. El lenguaje humano es tanto un impedimento como un vehículo para la realización de este proyecto. Este capítulo intenta explorar cómo se da esto.

19. Esta expresión viene del clásico planteamiento antropológico de Marshall Sahlins (1990, p. 24) sobre la relación que la cultura y el significado simbólico mantienen con la biología: “En el hecho simbólico se introduce una discontinuidad radical entre cultura y naturaleza”. Esto hace eco a la insistencia de Saussure (1945, p. 137) sobre el vínculo “radicalmente arbitrario” que hay entre “sonido” (cf. naturaleza) e “idea” (cf. cultura).

inmediata, absoluta o certera de las entidades que representan, ciertamente lo es. Pero el hecho de que los signos sean siempre intermediarios no quiere decir que también existan necesariamente en un dominio separado dentro de las mentes (humanas) y desconectados de las entidades que representan. Como voy a mostrar, no solamente tratan sobre el mundo. Están en maneras importantes dentro de él.

Consideren lo siguiente. Hacia el final de un día que pasamos caminando por la selva, Hilario, su hijo Lucio y yo nos encontramos con una tropa de monos lanudos que se movían por entre las copas de los árboles. Lucio disparó y mató a uno, y el resto se dispersó. Una mona joven, sin embargo, quedó separada del grupo. Al encontrarse sola, se escondió entre las ramas de un enorme árbol de tronco rojo cuya copa trasapaba el dosel forestal²⁰.

Con la esperanza de ahuyentar a la mona hacia algún lugar más visible para que su hijo pudiera dispararle, Hilario decidió tumbar una palmera cercana:

¡Cuidado!

ta ta

Voy a hacer que haga *pu oh*

¡atentos!²¹

Ta ta y *pu oh*, como *tsupu*, son imágenes que suenan como lo que significan. *Ta ta* es una imagen de talar: *ta ta*. *Pu oh* captura el proceso de la caída de un árbol. El chasquido que inicia su desplome, el latigazo de la copa en caída libre por entre el dosel forestal, y el estruendo y sus ecos cuando golpea contra el piso, todos están envueltos en esa imagen sonora.

Hilario después hizo lo que dijo que iba a hacer. Se alejó un poco y comenzó a talar rítmicamente una palmera con su machete. El golpeteo del acero contra el tronco se puede escuchar claramente en la grabación

20. Este árbol que emerge del dosel forestal cargado de grandes frutas que se parecen a las vainas es conocido en Ávila como *puka pakay* (en latín, *Inga alba*, Fabaceae-Mimosoideae).

21. Ver en Kohn (2002b, pp. 148-149) el texto en kichwa.

que hice en el bosque esa tarde (*ta ta ta ta...*), como así también la palmera cayendo (*pu oh*).

El kichwa amazónico tiene cientos de “palabras” como *ta ta*, *pu oh* y *tsupu* que tienen significado debido a las maneras en que expresan sonoramente una imagen de cómo una acción se desenvuelve en el mundo. Son ubicuas en el habla, especialmente en el habla sobre el bosque. Su importancia en las maneras de estar en el mundo propias de los runa se evidencia en el hecho de que la antropóloga lingüística Janis Nuckolls (1996) escribió un libro entero sobre ellas —un libro titulado, apropiadamente, *Sounds like life* [*Sonidos como la vida*]—.

Una “palabra” como *tsupu* es como la entidad que representa gracias a las maneras en que las diferencias entre el “vehículo signico” [*sign vehicle*] (i.e., la entidad que es tomada como signo, en este caso la cualidad sonora de *tsupu*)²² y el objeto (en este caso el zambullido en el agua que esta “palabra” simula) son ignoradas²³. Peirce denominó a este tipo de signos de similitud “iconos”. Estos se ajustan a la primera de las tres amplias clases de signos que él propuso.

Como había previsto Hilario, el sonido de la palmera derrumbándose ahuyentó a la mona de su paraje. Este evento en sí mismo, y no solo su imitación de antemano, también puede ser tomado como un tipo

22. Para los propósitos de este libro estoy colapsando una división más compleja del proceso semiótico que, de acuerdo a la semiótica peirceana, tiene tres aspectos: (1) un signo puede ser comprendido en términos de las características que posee de por sí (ya sea una cualidad, un existente actual o una ley); (2) puede ser comprendido en términos del tipo de relación que tiene con el objeto que representa; y (3) puede ser comprendido en términos de cómo su “interpretante” (un signo subsiguiente) lo representa y representa su relación con su objeto. Al usar el término “vehículo signico” me estoy enfocando en la primera de estas tres divisiones. En general, sin embargo, como explicaré en el texto, solo trato los signos como iconos, índices o símbolos. En el proceso estoy colapsando conscientemente la división triádica aquí descrita. Que un signo sea un ícono, índice o símbolo técnicamente solo hace referencia a la segunda de las tres divisiones del proceso signico (ver Peirce, CP 2.243-52).

23. Ver la discusión de Peirce sobre cómo la supresión de ciertas características atrae la atención hacia otras en lo que él denomina “iconos diagramáticos” (Peirce, 1998b, p. 13).

de signo. Es un signo en el sentido de que también llegó a ser “algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad”. En este caso, el “alguien” para quien este signo está no es humano. La palmera derrumbándose está por algo para la mona. La significación no es territorio exclusivo de los humanos porque nosotros no somos los únicos que interpretamos signos. Que otros tipos de seres usen signos es un ejemplo de las maneras en que la representación existe en el mundo más allá de las mentes humanas y de los sistemas humanos de significado.

La palmera derrumbándose se vuelve significativa de una manera diferente a su imitación en *pu oh*²⁴. *Pu oh* es icónica en el sentido en que, en sí misma, es en algún aspecto parecida a su objeto. Es decir, funciona como una imagen cuando no logramos notar cómo se diferencia del evento que representa. Significa debido a cierto tipo de ausencia de atención a la diferencia. Al ignorar las innumerables características que vuelven única a cualquier entidad, se amplifica un conjunto de características muy restringido; aquí, en virtud del hecho de que el sonido que simula la acción también comparte estas características.

La palmera derrumbándose llega a significar algo para la mona de otro modo. El derrumbe, como signo, no es una similitud del objeto que representa. En cambio, señala algo más. Peirce llama a este tipo de signo un “índice”. Los índices constituyen su segunda clase amplia de signos.

Antes de seguir explorando los índices, quiero presentar brevemente el “símbolo”, el tercer tipo de signo de Peirce. A diferencia de los modos de referencia icónicos e indexicales, que conforman las bases de toda la representación en el mundo viviente, la referencia simbólica es, al menos en este planeta, una forma de representación únicamente humana. De acuerdo con esto, como antropólogos de lo humano estamos más familiarizados con sus propiedades distintivas. Los símbolos no refieren simplemente a través de la similitud de los íconos ni únicamente a través del señalamiento de los índices. Más bien, como sucede con la

24. Por supuesto que el ícono *pu oh* también puede funcionar como un índice (a ser definido más adelante en el texto) en otro nivel de interpretación. Así como el evento al que se parece, también puede asustar a alguien que lo escuche.

palabra *kawsanguichu*, se refieren a su objeto indirectamente en virtud de las maneras en que se relacionan sistemáticamente con otros símbolos similares. Los símbolos implican convención. Esta es la razón por la que *kawsanguichu* solamente significa —y llega a sentirse significativa— gracias al establecido sistema de relaciones que tiene con otras palabras en el kichwa.

La palmera que Hilario derribó esa tarde asustó a la mona. Como un índice, la forzó a notar que algo había ocurrido, aunque no quedara claro qué venía de ocurrir²⁵. Mientras que los íconos implican no percatarse de algo, los índices enfocan la atención. Si los íconos son lo que son “en sí mismos” independientemente de la existencia de la entidad que representan, los índices involucran los hechos “mismos”. Sin importar si alguien estaba ahí para escucharla, sin importar si la mona, o cualquier otro, consideró esta ocurrencia como significativa, la palmera, en sí misma, igual se derrumbó.

A diferencia de los íconos, que representan en virtud de las semejanzas que comparten con los objetos, los índices representan “en virtud de conexiones reales con ellos” (Peirce, 1998c, p. 461; ver también CP 2. 248). Tirar de los bejucos o de las lianas que se extienden hacia las alturas del dosel forestal es otra estrategia para asustar a los monos y sacarlos de sus escondites (ver la portada de este capítulo). Si este tipo de acción puede sobresaltar a una mona, esto se debe a una cadena de “conexiones reales” entre cosas dispares: el tirón del cazador se transmite, a través de la liana, hasta las alturas del tapete enmarañado de epífitas, lianas, musgo y detrito que se acumula para formar el lugar sobre el que se sienta la mona escondida.

Aunque podría decirse que el tirón del cazador, propagado a través de la liana y del tapete enmarañado, literalmente sacude la sensación de seguridad de la mona, la manera en que esta mona llega a tomar el tirón como un signo no se puede reducir a una cadena determinística de causas y efectos. La mona no necesariamente tiene que percibir su

25. Ver Peirce (1998d, p. 8).

escondite sacudiéndose como un signo de algo. Y en el caso de que lo haga, su reacción será distinta al efecto de la fuerza del tirón propagado hacia arriba a lo largo de la liana.

Los índices implican algo más que eficiencia mecánica. Ese algo más es, paradójicamente, algo menos. Es una ausencia. Es decir, en la medida en que los índices son notados estos impelen a sus intérpretes a hacer conexiones entre un evento y otro evento potencial que aún no ha ocurrido. Una mona considera que su escondite en movimiento, entendido como un signo, está conectado con otra cosa, a la que representa. Está conectado con algo peligrosamente diferente a su sensación de seguridad presente. Tal vez la rama en la que está encaramada se romperá. Tal vez un jaguar está trepando el árbol... Algo está a punto de ocurrir y más le vale hacer algo al respecto. Los índices proveen información sobre tales futuros ausentes. Nos animan a establecer una conexión entre lo que está ocurriendo y lo que potencialmente podría ocurrir.

SIGNOS VIVIENTES

Preguntarnos si los signos involucran imágenes sonoras como *tsupu*, o si llegan a tener significado a través de eventos como una palmera derrumbándose, o si su sentido surge de alguna manera más sistémica y distribuida, como la red interrelacionada de palabras impresas en las páginas que forman este libro, nos puede motivar a pensar en los signos en términos de las diferencias entre sus cualidades tangibles. Pero los signos son más que cosas. No residen de lleno en sonidos, eventos o palabras. Ni tampoco están exactamente en cuerpos o incluso en mentes. No se pueden localizar con precisión de esta manera porque son continuos procesos relacionales. Sus cualidades sensoriales son solo una parte de la dinámica a través de la que llegan a ser, a crecer y a tener efectos en el mundo.

En otras palabras, los signos están vivos. Una palmera derrumbándose —tomada como un signo— está viva siempre que pueda crecer. Está viva en tanto que llegará a ser interpretada por un signo subsecuente en una cadena semiótica que se extiende hacia el futuro posible.

El salto de la mona asustada hacia un lugar más alto es parte de esta cadena semiótica viviente. Es lo que Peirce denomina un “interpretante”, un nuevo signo que interpreta la manera en que un signo previo se relaciona con su objeto²⁶. Los interpretantes se pueden volver más específicos a través de un proceso continuo de producción e interpretación de signos que captura cada vez más detalladamente algo sobre el mundo y que paulatinamente va orientando a un ser interpretante hacia este “sobre-qué” [*aboutness*]. “Semiosis” es el nombre de este proceso de signos viviente a través del que un pensamiento da lugar a otro que, a su vez, da lugar a otro más, y que así se continúa hacia un futuro potencial²⁷. Captura la manera en que los signos vivientes no existen solamente en el aquí y ahora sino también en el reino de lo posible.

Aunque la semiosis es algo más que sólo eficiencia mecánica, el acto de pensar no está confinado a algún terreno de ideas aislado²⁸. Un signo tiene un efecto y esto, precisamente, es un interpretante. Es el “efecto significado propio que el signo produce” (CP 5.475). El salto de la mona, desatado por su reacción a una palmera derrumbándose, se constituye como un interpretante de un signo de peligro previo. Vuelve visible un componente energético que es característico de todos los procesos de signos, incluso de aquellos que pueden parecer puramente “mentales”²⁹. Aunque la semiosis es algo más que energética y materialidad, todos los procesos de signos eventualmente “hacen cosas” en el mundo, y esto es una parte importante de lo que los hace estar vivos³⁰.

Los signos no provienen de la mente. Es, más bien, al contrario. Lo que llamamos mente, o sí-mismo, es un producto de la semiosis. Ese

26. Ver Peirce (CP 1.346, 1.339).

27. Ver Peirce (CP 1.339).

28. Sobre esto, nótese cómo en el pragmatismo de Peirce “la intención” [*means*] y el “significado” [*meaning*] están relacionados (CP 1.343)

29. Ver Peirce (CP 1.213).

30. Obsérvese que al reconocer cómo todos los signos, lingüísticos y de otro tipo, siempre “hacen cosas”, ya no tenemos que apelar a una teoría performativa para compensar las deficiencias de una concepción del lenguaje como referencia carente de acción (ver Austin, 1982).

“alguien”, humano o no humano, que toma la palmera derrumbándose como signifiante es un “sí-mismo que está apenas surgiendo a la vida en el flujo del tiempo” (CP 5.421) en virtud de las maneras en que llega a ser un *locus* —sin importar cuán efímero— para la “interpretancia” de este signo y de muchos otros como éste. De hecho, Peirce acuñó el incómodo término *interpretante* [*interpretant*] para evitar la “falacia del homúnculo” (ver Deacon, 2012, p. 48); la falacia de concebir a un sí-mismo como una especie de caja negra (una persona pequeña dentro de nosotros, un homúnculo) que sería el intérprete de esos signos pero no él mismo el producto de esos signos. Los sí-mismos, humanos o no humanos, simples o complejos, son tanto resultados de la semiosis como puntos de partida para una nueva interpretación de signos cuyo resultado será un futuro sí-mismo. Son paradas en una ruta semiótica.

Estos sí-mismos, “apenas surgiendo a la vida”, no están aislados del mundo; la semiosis que ocurre “dentro” de la mente no es intrínsecamente diferente a la que ocurre entre mentes. La palmera derrumbándose en el bosque ilustra esta semiosis viviente del mundo porque está inserta en una ecología de seres dispares y emergentes. La simulación icónica de Hilario de una palmera derrumbándose grafica un posible futuro que luego se realiza en una palmera que él realmente derriba. Su derrumbe, a la vez, es interpretado por otro ser cuya vida cambiará gracias a la manera en que toma esto como un signo de algo frente a lo que debe actuar. Lo que emerge es una cadena altamente mediada, pero a la vez continua, que da un salto desde el terreno del habla humana hacia el de los cuerpos humanos y sus acciones, y desde estos hacia los eventos-en-el-mundo (tales como un árbol derrumbándose) que estas intenciones incorporadas y realizadas actualizan, y desde aquí hacia la reacción igualmente física que la interpretación semiótica de este evento provoca en otro tipo de primate en lo alto de un árbol. La palmera desplomándose y el humano que la derribó llegaron a afectar a la mona, no obstante su separación física de ella. Los signos tienen efectos en el mundo a pesar de que no son reducibles a causas y efectos físicos.

Tales intentos tropicales de comunicación transespecie revelan la naturaleza mundana y viviente de la semiosis. Toda semiosis (y por extensión todo pensamiento) tiene lugar en mentes-en-el-mundo. Para resaltar esta característica de la semiosis, así es como Peirce describió las prácticas de pensamiento de Antoine Lavoisier, el aristócrata francés del siglo XVIII fundador del campo moderno de la química:

El método de Lavoisier [...] [era] soñar que un cierto proceso químico, largo y complicado, debería tener un cierto efecto, ponerlo en práctica con monótona paciencia, soñar tras su inevitable fracaso que con una cierta modificación daría lugar a otro resultado, y terminar publicando el último sueño como un hecho: lo peculiar suyo fue llevar su mente al laboratorio y hacer literalmente de sus alambiques y retortas instrumentos del pensamiento, dando una nueva concepción del razonar como algo que había que hacer con los ojos abiertos, manipulando cosas reales en lugar de palabras y quimeras. (Peirce, 1988a; CP 5.363)

¿Dónde ubicaríamos los pensamientos y sueños de Lavoisier? ¿Dónde están surgiendo su mente y su futuro sí-mismo si no en este mundo emergente de retortas de vidrio soplado y de alambiques y en las mezclas que estos contienen en sus espacios cuidadosamente delimitados de ausencia y posibilidad?

AUSENCIAS

Los matraces de vidrio soplado de Lavoisier señalan otro elemento importante de la semiosis. Así como estos receptáculos de formas curiosas, los signos sin duda tienen una materialidad importante: poseen cualidades sensoriales; son manifestados [*instantiated*] con respecto a los cuerpos que los producen y que son producidos por ellos; y pueden hacer una diferencia en los mundos sobre los que tratan. Aun así, como el espacio delimitado por las paredes de los matraces, los signos son también inmateriales de maneras importantes. Un matraz de vidrio concierne tanto lo que es como lo que no es; concierne tanto la vasija a la que el vidriero ha dado forma con su soplido —y todas las cualidades mate-

riales e historias tecnológicas, políticas y socioeconómicas que hicieron posible ese acto de creación— como también la específica geometría de ausencia que viene a delimitar. Ciertos tipos de reacciones pueden tener lugar en ese matraz dadas todas las otras que están excluidas de él.

Este tipo de ausencia es central para la semiosis que sustenta y manifiesta a la vida y a la mente. Es evidente en lo que ocurrió en la selva esa tarde mientras cazábamos monos. Ahora que esa joven mona lanuda se había movido a un sitio más expuesto, Lucio trató de dispararle con su escopeta de avancarga de pólvora negra. Pero, cuando presionó el gatillo, el percutor simplemente hizo un chasquido en el fulminante. Lucio reemplazó rápidamente el fulminante defectuoso y recargó el arma, esta vez rellenando el cañón con una dosis adicional de perdigones. Cuando la mona trepó a una posición aún más expuesta, Hilario animó a su hijo a disparar de nuevo: “¡Apresúrate, ahora de verdad!” Sin embargo, receloso ante la naturaleza precaria de su arma, Lucio primero pronunció, “teeeye”.

Teeeye, como *tsupu*, *ta ta* y *pu oh*, es una imagen en forma de sonido. Es icónica de un arma que dispara con éxito y acierta su objetivo. La boca que la pronuncia es como un matraz que toma las varias formas de un arma de fuego. Primero la lengua golpea en el paladar para producir la consonante oclusiva a la manera en que un percutor golpea un fulminante. Luego, la boca se abre cada vez más mientras pronuncia la vocal alargada que se expande a la manera de los perdigones que, impulsados por la explosión de pólvora encendida por el fulminante, son expulsados por el cañón (figura 4).

Momentos después, Lucio presionó el gatillo. Y esta vez, con un *teeeye* ensordecedor, el arma disparó.

Teeeye es, en muchos niveles, un producto de lo que no es. La forma de la boca efectivamente elimina todos los muchos otros sonidos que podrían haberse producido con el aliento hecho voz. Lo que queda es un sonido que “encaja” con el objeto que representa gracias a los muchos sonidos que están ausentes. El objeto que no está físicamente presente constituye una segunda ausencia. Finalmente, *teeeye* supone otra ausen-

cia en el sentido de que es una representación de un futuro traído al presente con la esperanza de que este “aún-no” [*not-yet*] afecte al presente. Lucio espera que su arma en efecto emita un *teeeye* cuando él apriete el gatillo. Él importó esta simulación al presente desde el mundo posible que él espera que llegue a ser. Este futuro-posible que orienta a Lucio hacia la realización de todos los pasos necesarios para hacer este futuro posible es también una ausencia constitutiva. Lo que *teeeye* es —su efecto significativo, en síntesis, su significado— depende de todas estas cosas que no es.



Figura 4. Una escopeta de avancarga (*illapa*). Foto del autor.

Todos los signos, y no solo los que podríamos llamar mágicos, trafican en el futuro en la manera en que lo hace *teeeye*. Son llamados a actuar en el presente a través de un futuro ausente pero re-presentado que, en virtud de este llamado, puede entonces llegar a afectar el presente; “¡Apresúrate, ahora de verdad!”, como le imploró Hilario a su hijo momentos antes de que disparara su arma, supone la predicción de que

va a seguir habiendo un “eso” allá arriba al que disparar. Es un llamado proveniente del futuro re-presentado en el presente.

Inspirado por el filósofo de la China Antigua Lao-tzu y por su reflexión acerca de cómo el hueco en el buje es lo que hace una rueda útil, Terrence Deacon (2006) se refiere al tipo especial de nada [*nothingness*] que es delimitada por los rayos de una rueda, o por el vidrio de un matraz, o por la forma de la boca al pronunciar “*teeeye*”, como una “ausencia constitutiva”. La ausencia constitutiva, de acuerdo con Deacon, no se encuentra solamente en el mundo de los artefactos o de los humanos. Es un tipo de relación con aquello que no está presente espacial o temporalmente que es crucial para la biología y para cualquier tipo de sí-mismo (ver Deacon, 2012, p. 3). Pone en evidencia la peculiar manera en que, “en el mundo de la mente, la nada —lo que *no es*— puede ser una causa” (Bateson, 1998a, p. 483, citado en Deacon, 2006).

Como discuto más adelante en este capítulo, y también en capítulos subsiguientes, la ausencia constitutiva es central para los procesos evolutivos. Por ejemplo, el hecho de que un linaje de organismos llegue a adaptarse cada vez más a un ambiente en particular es el resultado de la “ausencia” de todos los otros linajes que quedaron por fuera de la selección. Y todos los tipos de procesos sígnicos, no solo los que están asociados directamente con la vida biológica, llegan a significar en virtud de una ausencia: la iconicidad es el producto de lo que no es notado; la indexicalidad supone una predicción de lo que no está aún presente; y la referencia simbólica, a través de un complicado proceso que también implica iconicidad e indexicalidad, señala y capta la imagen de mundos ausentes gracias a las maneras en que está inserta en un sistema simbólico que constituye el contexto ausente para el significado de cualquier palabra pronunciada. En el “mundo de la mente”, la ausencia constitutiva es una particular manera mediada en la que un futuro ausente llega a afectar al presente. Esta es la razón por la que es apropiado considerar el *telos* —ese futuro por el que existe algo en el presente— como una modalidad causal real donde sea que haya vida (ver Deacon, 2012).

El juego constante entre la presencia y estos diferentes tipos de ausencias les da a los signos su vida. Los convierte en algo más que el efecto

de aquello que vino antes que ellos. Los convierte en imágenes e insinuaciones de algo potencialmente posible.

PROVINCIALIZAR EL LENGUAJE

Considerar palmeras derrumbándose, monos saltando y “palabras” como *tsupu* nos ayuda a ver que la representación es algo a la vez más general y más ampliamente distribuido que el lenguaje humano. También nos ayuda a ver que estos otros modos de representación tienen propiedades que son bastante diferentes a aquellas exhibidas por las modalidades simbólicas de las que depende el lenguaje. En síntesis, considerar esos tipos de signos que emergen y circulan más allá de lo simbólico nos permite ver que necesitamos “provincializar” el lenguaje.

Mi llamado a provincializar el lenguaje alude al libro de Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe [Provincializar Europa]* (2000), una mirada crítica a cómo los académicos provenientes del Sur de Asia y los que están especializados en esa misma región se apoyan en la teoría social occidental para analizar las realidades sociales sudasiáticas. Provincializar Europa es reconocer que esa teoría (con sus suposiciones sobre el progreso, el tiempo, etc.) está situada en el particular contexto europeo de su producción. Los teóricos sociales del Sur de Asia, plantea Chakrabarty, hacen la vista gorda a este contexto situado y aplican dicha teoría como si fuera universal. Chakrabarty nos pide que consideremos qué tipo de teoría podría surgir del Sur de Asia, o de otras regiones si vamos al caso, una vez que hayamos circunscrito la teoría europea que antes considerábamos universal.

Al demostrar que la producción de un conjunto particular de teorías sociales está situada en un contexto particular y que hay otros contextos para los que estas teorías no son relevantes, Chakrabarty elabora un argumento implícito sobre las propiedades simbólicas de las realidades que dichas teorías intentan comprender. El contexto es un efecto de lo simbólico. Es decir, sin lo simbólico no tendríamos contextos lingüísticos, sociales, culturales o históricos tal como los entendemos. Aun así,

este tipo de contexto no crea ni circunscribe completamente nuestras realidades porque también vivimos en un mundo que excede lo simbólico, y esto es algo que nuestra teoría social debe aprender a abordar.

El argumento de Chakrabarty, entonces, está formulado básicamente dentro de supuestos humanistas acerca de la realidad social y de la teoría que uno podría desarrollar para estudiarla y, por lo tanto, si se toma literalmente, su utilidad para una antropología más allá de lo humano es limitada. Sin embargo, considero que la provincialización sirve metafóricamente como un recordatorio de que los dominios, propiedades y análisis simbólicos están siempre circunscritos por y anidados en un campo semiótico más amplio.

Necesitamos provincializar el lenguaje porque fusionamos la representación con el lenguaje y esta fusión encuentra la manera de introducirse en nuestra teoría. Universalizamos esta distintiva inclinación humana al asumir, primero, que toda representación es algo humano y, luego, al suponer que toda representación tiene propiedades similares al lenguaje. Aquello que debería ser delimitado como algo único se vuelve la base para nuestros supuestos sobre la representación.

Quienes nos dedicamos a la antropología tendemos a ver la representación como un asunto estrictamente humano. Y tendemos a enfocarnos solamente en la representación simbólica: esa modalidad semiótica exclusivamente humana³¹. La representación simbólica, que se manifiesta más claramente en el lenguaje, es convencional, "arbitraria" y está inserta en un sistema de otros símbolos semejantes que, a su vez, es sostenido por contextos sociales, culturales y políticos con propiedades sistémicas y convencionales similares. Como mencioné antes, el sistema representacional asociado con Saussure, el cual subyace implícitamente gran parte de la teoría social contemporánea, se ocupa solo de este tipo de signos convencionales y arbitrarios.

31. Ver mi discusión en la introducción sobre cómo incluso los enfoques antropológicos que reconocen signos distintos de los símbolos todavía ven a estos otros signos como exclusivamente humanos e interpretativamente enmarcados por contextos simbólicos.

Hay otra razón por la que necesitamos provincializar el lenguaje: fusionamos el lenguaje con la representación incluso cuando no hacemos referencia explícita al lenguaje o a lo simbólico dentro de nuestras herramientas teóricas. Esta fusión es especialmente evidente en nuestros supuestos sobre el contexto etnográfico. Así como sabemos que las palabras solo adquieren significados en términos del más amplio contexto compuesto por otras palabras similares con las que se relacionan sistemáticamente, uno de los axiomas de la antropología es que los hechos sociales no pueden ser entendidos excepto en virtud de su lugar en un contexto constituido por otros hechos similares. Y lo mismo aplica a las tramas de significados culturales o a las redes de verdades discursivas y contingentes que una genealogía foucaultiana podría revelar.

El contexto entendido de esta manera, sin embargo, es una propiedad de la referencia simbólica convencional humana, la cual crea las realidades sociales y lingüístico-culturales que nos hacen distintivamente humanos. En este sentido, no es totalmente relevante en campos como los de las relaciones humano-animales que no están completamente circunscritos por lo simbólico pero que son sin embargo semióticos. Los tipos de modalidades representacionales compartidas por todas las formas de vida —modalidades que son icónicas e indexicales— no son contexto-dependientes en la misma manera en que lo son las modalidades simbólicas. Es decir, tales modalidades representacionales no funcionan por medio de un sistema contingente de relaciones entre signos —un contexto— como lo hacen las modalidades simbólicas. Entonces en ciertos dominios semióticos el contexto no es relevante y, aun en aquellos campos, como los humanos, donde sí lo es, tales contextos, como podemos observar al ocuparnos de aquello que reside más allá de lo humano, son, como demostraré, permeables. En resumen, los todos complejos son también todos abiertos, de allí el título de este capítulo. Y los todos abiertos se extienden más allá de lo humano; de allí esta antropología más allá de lo humano.

Esta fusión de representación y lenguaje —el supuesto de que todos los fenómenos representacionales tienen propiedades simbólicas—

se encuentra incluso en los proyectos que son explícitamente críticos de los enfoques culturales, simbólicos o lingüísticos. Se manifiesta en críticas materialistas clásicas de lo simbólico y lo cultural. Se manifiesta también en enfoques fenomenológicos más contemporáneos que dirigen su atención a las experiencias corporales que compartimos con seres no humanos para evitar las discusiones antropocéntricas centradas en la mente (ver Ingold, 2000; Csordas, 1999; Stoller, 1997). También se manifiesta, debo mencionar, en el multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro (discutido en detalle en el capítulo 2). Cuando Viveiros de Castro escribe que “una perspectiva no es una representación porque las representaciones son una propiedad de la mente o espíritu, mientras que el punto de vista se localiza en el cuerpo” (1998, p. 478), está asumiendo que prestar atención a los cuerpos (y sus naturalezas) puede permitirnos esquivar los problemas espinosos que la representación plantea.

La alineación de humanos, cultura, la mente y representación, por un lado, y de no-humanos, naturaleza, cuerpos y materia, por el otro, es constante aun en los enfoques pos-humanos que buscan disolver los límites que se han erigido para interpretar a los humanos como separados del resto del mundo. Esto es cierto en el caso de los enfoques deleuzianos, como por ejemplo lo muestra el trabajo de Jane Bennett (2010), que niegan enteramente la pertinencia analítica de la representación y del *telos* ya que los ven, a lo sumo, como asuntos mentales exclusivamente humanos.

Este alineamiento también es evidente en los intentos que hacen los estudios sobre ciencia y tecnología, especialmente aquellos asociados con Bruno Latour, para corregir el desequilibrio entre la materia insensible y los humanos deseosos por medio de privar a los humanos de un poco de su intencionalidad y omnipotencia simbólica, y al mismo tiempo conferir un poco más de agentividad a las cosas. En su imagen de los “impedimentos del discurso”, por ejemplo, Latour intenta encontrar un lenguaje que pueda subsanar la brecha analítica entre los científicos hablantes y sus objetos de estudio supuestamente silenciosos. “Es mejor te-

ner piedras en la boca al hablar sobre científicos”, escribe, “que deslizarse distraídamente desde las cosas mudas hacia las palabras indiscutibles del experto” (2004, p. 67). Ya que Latour fusiona la representación con el lenguaje humano, su única esperanza de reunir a los humanos y a los no-humanos en el mismo marco reside en mezclar lenguaje y cosas literalmente: balbucear como si se tuvieran piedras en la boca. Pero esa solución perpetúa el dualismo cartesiano porque los elementos atómicos siguen siendo o bien mente humana o bien materia insensible, a pesar de que estos estén mezclados más minuciosamente de lo que Descartes podría haber soñado, y aún si uno afirmara que su mezcla precede su realización. Este marco analítico de la mezcla crea pequeños homúnculos en todos los niveles. El guion en la expresión “naturalezas-culturas” de Latour (2007, p. 155) es la nueva glándula pineal en las pequeñas cabezas cartesianas que esta analítica engendra inadvertidamente a toda escala. Una antropología más allá de lo humano intenta encontrar maneras para ir más allá de este marco analítico de la mezcla.

Borrar la división entre la mente humana y el resto del mundo o, alternativamente, esmerarse por conseguir alguna combinación simétrica de mente y materia, solo motiva a que esta brecha surja de nuevo en otra parte. Una idea importante que sostengo en este capítulo, y un fundamento primordial para los argumentos que serán desarrollados en este libro, es que la manera más productiva de superar este dualismo no consiste en deshacerse de la representación (y por extensión del *telos*, la intencionalidad, el “sobre-qué” y la mismidad), ni simplemente en proyectar formas humanas de representación en otra parte, sino en repensar radicalmente qué es lo que entendemos por representación. Para hacer esto, primero necesitamos provincializar el lenguaje. Necesitamos, en palabras de Viveiros de Castro, “descolonizar el pensamiento” para poder ver que el pensamiento no está necesariamente circunscrito por el lenguaje, lo simbólico o lo humano.

Esto implica reconsiderar quién representa en este mundo, así como qué es lo que cuenta como representación. También implica entender cómo funcionan diferentes tipos de representación y cómo estos dife-

rentes tipos de representación interactúan diversamente entre sí. ¿Qué tipo de vida adquiere la semiosis más allá de las trazas de las mentes humanas internas, más allá de las propensiones específicamente humanas, como la habilidad de usar el lenguaje, y más allá de las preocupaciones específicamente humanas que aquellas propensiones engendran? Una antropología más allá de lo humano nos motiva a explorar qué apariencia toman los signos más allá de lo humano.

¿Es posible una exploración de este tipo? ¿O será que los contextos demasiado humanos en los que vivimos nos impiden hacer este tipo de esfuerzo? ¿Estamos atrapados para siempre dentro de nuestras maneras de pensar lingüística y culturalmente mediadas? Mi respuesta es no: un entendimiento más completo de la representación, uno que pueda explicar las maneras en que esa forma de semiosis excepcionalmente humana surge de y está en constante interacción con otros tipos de modalidades representacionales más ampliamente distribuidas, puede mostrarnos una ruta más productiva y analíticamente robusta para salir de este persistente dualismo.

Nosotros los humanos no somos los únicos que hacen cosas en aras de un futuro por medio de re-presentarlo en el presente. Todos los seres vivientes hacen esto de una manera u otra. La representación, la intención y el futuro están en el mundo, y no solo en esa parte del mundo que delimitamos como mente humana. Esta es la razón por la que es apropiado decir que hay agentividad en el mundo viviente que se extiende más allá de lo humano. Pero reducir la agentividad a causas y efectos —al “afecto”— esquivamos el hecho de que son las maneras de “pensar” humanas y no humanas las que confieren agentividad. Reducir la agentividad a alguna suerte de propensión genérica compartida por humanos y no-humanos (lo que en ese tipo de enfoques incluye objetos), debido al hecho de que todas estas entidades pueden ser igualmente representadas (o pueden dificultar estas representaciones) y de que participan gracias a esto en alguna clase de narrativa que parece bastante humana, trivializa este “pensar”. Lo trivializa al no lograr distinguir entre maneras de pensar y al aplicar, sin discriminación alguna, maneras de pensar

distintivamente humanas (basadas en la representación simbólica) a cualquier entidad.

El desafío es desfamiliarizar el signo arbitrario cuyas propiedades peculiares son tan naturales para nosotros porque parecen permear todo lo que es de cualquier manera humano y cualquier otra cosa sobre la que los humanos puedan esperar tener conocimiento. Que uno pueda sentir *tsupu* sin saber kichwa hace que el lenguaje parezca extraño. Revela que no todos los signos con los que tratamos son símbolos y que aquellos signos no simbólicos pueden, de maneras importantes, escaparse de contextos simbólicos limitados como el lenguaje. Esto explica no solo por qué podemos llegar a sentir *tsupu* sin hablar kichwa sino también por qué Hilario puede comunicarse con un ser no simbólico. De hecho, el salto de la mona asustada —y el ecosistema entero que la sostiene— constituye un tejido de semiosis en el que la semiosis distintiva de sus cazadores humanos es solo un hilo en particular.

En resumen: los signos no son asuntos exclusivamente humanos. Todos los seres vivientes se comunican con signos. Nosotros los humanos somos acogidos por toda la multitud de la vida semiótica. Nuestro estatus excepcional no es el complejo amurallado que alguna vez pensamos habitar. Una antropología que se enfoque en las relaciones que tenemos los humanos con los seres no humanos nos obliga a dar un paso más allá de lo humano. En el proceso, lo que hasta ahora hemos entendido como la condición humana —específicamente, el hecho paradójico y “provincializado” de que nuestra naturaleza consiste en vivir inmersos en los mundos “antinaturales” que construimos— se empieza a ver un poco extraño. Aprender a apreciar esto es un objetivo importante de una antropología más allá de lo humano.

EL SENTIMIENTO DE SEPARACIÓN RADICAL

Las muchas capas de vida de la Amazonía amplifican y ponen en evidencia estas redes de semiosis más que humanas. Permitir que sus bosques piensen a través de nosotros puede ayudarnos a apreciar cómo nosotros

también estamos siempre, de una u otra manera, insertos en tales redes, y cómo podríamos hacer un trabajo conceptual con este hecho. Esto es lo que me atrae a este lugar. Pero también he aprendido algo a partir de prestar atención a aquellos momentos en los que me he sentido desconectado de estas redes semióticas más amplias que se extienden más allá de lo simbólico. Aquí reflexiono sobre una de estas experiencias, una que viví en uno de los muchos viajes en bus que hice desde Quito hacia la región amazónica. Recuento la sensación de lo que ocurrió en este viaje, no como una indulgencia personal, sino porque creo que revela una cualidad específica de los modos de pensamiento simbólico: la tendencia del pensamiento simbólico a despegarse de un salto del campo semiótico más amplio del que emerge, separándonos en el proceso del mundo que nos rodea. Como tal, esta experiencia también puede enseñarnos algo acerca de cómo entender la relación que el pensamiento simbólico tiene con los otros tipos de pensamiento del mundo con los que guarda una relación de continuidad y de los que emerge. En este sentido, esta reflexión sobre mi experiencia es también parte de una crítica más amplia, desarrollada en las dos secciones siguientes, de los supuestos dualísticos que son la base de tantos de nuestros marcos analíticos. Tomo entonces un desvío narrativo para explorar esta experiencia de volverme dual, de sentirme arrancado de un entorno semiótico más amplio, que viví en un viaje al Oriente, es decir, a la región amazónica ecuatoriana al este de los Andes. Además de funcionar como un pequeño respiro después del trabajo conceptual realizado en este capítulo, espero que dé una idea de la manera en que la misma Ávila está inserta en un paisaje con una historia. En efecto, este viaje traza las trayectorias de muchos otros viajes, y todos ellos capturan este lugar en muchos tipos de redes.

Los últimos días habían sido inusualmente lluviosos en las laderas orientales de los Andes y la carretera principal que llevaba a la región amazónica se venía inundando intermitentemente. Junto con mi prima Vanessa, que estaba en Ecuador visitando a la familia, me subí a un bus que se dirigía al Oriente. Excepto por un grupo de turistas españolas que ocupaban las filas del fondo, el bus estaba lleno de personas

que vivían a lo largo de la ruta o en Tena, la capital de la provincia de Napo y la parada final del bus. Este era un viaje que yo ya había hecho muchas otras veces para ese entonces, y nuestro plan era tomar el bus a lo largo de su ruta sobre la cordillera que queda al este de Quito y que divide la cuenca amazónica del valle interandino. Luego seguiríamos bajando a través del pueblo de Papallacta, un asentamiento prehispánico en un bosque nublado situado a lo largo de una de las más importantes rutas de intercambio por la que circulaban productos de la Sierra y el Oriente (ver la figura 1 de la página 3). Hoy, Papallacta es una importante estación de bombeo de recursos amazónicos, tales como el crudo que desde los años 70 transformó la economía del país y abrió el Oriente al desarrollo, o como el agua potable para Quito que, más recientemente, se extrae de la vasta cuenca al este de los Andes. En este pueblo, enclavado en una cadena montañosa que todavía tiene una actividad geológica frecuente, también se encuentran unas fuentes termales muy populares. Papallacta, como muchos de los otros pueblos en bosques nublados que íbamos a pasar en nuestro camino, ahora está principalmente habitado por colonos de la Sierra. La ruta está esculpida en los empinados desfiladeros del valle del río Quijos y sigue el camino de este río a través de lo que fue el baluarte de la alianza prehispánica y temprano-colonial entre los cacicazgos del Quijos. Los ancestros de los Ávila runa formaron parte de esta alianza. Los campesinos a menudo descubren milenarias terrazas residenciales al despejar las empinadas cuevas arboladas para crear pastizales. El camino continúa a lo largo de los senderos de a pie que hasta los años 60 conectaban a Ávila y otros pueblos runa amazónicos con Quito, por medio de un arduo viaje de ocho días. Tomaríamos este camino hasta el pueblo de Baeza, el cual, junto con Ávila y Archidona, fue el primer asentamiento español de la Alta Amazonía. Baeza casi fue arrasado en el mismo levantamiento indígena que se coordinó regionalmente en 1578 y que, desencadenado por la visión chamánica de una vaca-diosa, destruyó Ávila completamente y prácticamente acabó con todos sus habitantes españoles. Hoy en día, Baeza se parece muy poco a ese pueblo histórico, ya que fue reubicado

a unos kilómetros de distancia luego de un gran terremoto en 1987. Justo antes de Baeza hay una bifurcación. Uno de los tramos se dirige al noreste hacia el pueblo de Lago Agrio. Este fue el primer gran centro de extracción de petróleo en Ecuador y su nombre es una traducción literal de *Sour Lake*, el lugar de Texas donde el petróleo fue descubierto por primera vez (y el lugar de nacimiento de Texaco). El otro tramo, el que tomaríamos nosotros, sigue una ruta más antigua hacia el pueblo de Tena. En los años 50, Tena representaba el límite entre la civilización y los "salvajes" bárbaros (los waorani) al este. Ahora es un pueblo pintoresco. Luego de serpentear a través de un terreno inclinado e inestable cruzaríamos el río Cosanga donde 150 años atrás el explorador italiano Gaetano Osculati fue abandonado por sus cargadores runa y obligado a pasar varias noches miserables por sí solo ahuyentando jaguares (Osculati, 1990). Luego de este cruce vendría una subida final a través de la Cordillera de los Guacamayos, la última cadena de montañas que se debe atravesar antes de bajar a los cálidos valles que llevan a Archidona y Tena. En un día despejado, mirando hacia abajo, se pueden ver desde aquí los reflejos brillantes de los techos metálicos de Archidona, así como el camino que va desde Tena hasta Puerto Napo, donde deja una huella de tierra roja en la empinada ladera de una colina. Puerto Napo es el "puerto", abandonado hace mucho tiempo, del río Napo (señalado por un ancla pequeña en la figura 1) que fluye hacia el Amazonas. Tuvo la mala fortuna de ser ubicado justo corriente arriba de un remolino peligroso. Si no hay nubes también se puede ver la figura perfectamente cónica del volcán Sumaco en cuyas estribaciones se asienta Ávila. Un área de casi 200.000 hectáreas, conformada por el pico y muchas de sus pendientes, está protegida como una reserva de la biósfera. Esta reserva, a su vez, está rodeada por un área mucho más grande, la cual ha sido designada como parque nacional. El territorio de Ávila bordea con la frontera occidental de esta vasta expansión.

Una vez fuera de las montañas el aire se vuelve más pesado y cálido a medida que pasamos las pequeñas aldeas fundadas por los runa amazónicos. Finalmente, en otra intersección, una hora antes de llegar

a Tena, nos apeariamos para esperar un segundo bus que se encamina por una ruta mucho más local y personal. En este camino terciario un chofer de bus podría frenar para comprar unas cajas de naranjillas, las frutas ácidas con las que se prepara jugo para el desayuno a lo largo del Ecuador³². O se le podría convencer de esperar unos minutos a algún pasajero frecuente. Esta es una ruta relativamente nueva, que fue completada durante las secuelas del terremoto de 1987 con la ayuda, no del todo desinteresada, del Cuerpo de Ingenieros del Ejército de los Estados Unidos. La ruta serpentea por las estribaciones que rodean el volcán Sumaco antes de cruzar la planicie amazónica en Loreto. Termina en el pueblo de Coca en la confluencia de los ríos Coca y Napo. Coca, al igual que Tena, pero muchas décadas después, también funcionó como un puesto de frontera del estado ecuatoriano cuyo control se adentraba cada vez más en las profundidades de esta región. Esta ruta es un atajo a través de lo que solían ser los territorios de caza de los pueblos runa de Cotapino, Loreto, Ávila y San José. Estos pueblos, junto con un puñado de fincas de "blancos", o haciendas, y una misión católica en Loreto, eran los únicos asentamientos en el área antes de los años 80. Hoy en día, amplias porciones de estos territorios de caza están ocupadas por forasteros, ya sean personas runa provenientes de la más densamente poblada región de Archidona (a quienes la gente de Ávila se refiere como *boulu*, de *pueblo*, refiriéndose al hecho de que son más ciudadanos) o campesinos y comerciantes provenientes de la Costa o de la Sierra que suelen ser denominados *colonos* (o *hawa llakta*, en kichwa; literalmente "montañés").

Justo después de cruzar el inmenso puente de paneles de acero que atraviesa el río Suno, una de las muchas estructuras donadas por el Ejército de los Estados Unidos que se encuentran a lo largo de la ruta, nos bajaríamos en Loreto, la sede de la parroquia y el pueblo más grande en el camino. Pasaríamos la noche aquí, en la misión Josefina operada por sacerdotes italianos. Al día siguiente desandaríamos nuestros pasos, ya fuera a pie o en una camioneta, hasta el puente, y luego a lo largo de un

32. En latín *Solanum quitoense*.

camino de tierra que sigue el río Suno a través de las fincas y pasturas de los colonos hasta llegar al camino que se dirige a Ávila. Las rutas en el este del Ecuador se extienden irregularmente a lo largo de muchos años. Sus momentos de mayor crecimiento suelen coincidir con las campañas electorales locales. Cuando empecé a visitar Ávila en 1992 sólo había senderos de a pie desde Loreto y me llevaba casi todo el día llegar a la casa de Hilario. En mi más reciente visita uno podía, en un día seco, llegar a la zona más al este de Ávila en camioneta.

Esta era la ruta que esperábamos atravesar. El hecho, sin embargo, es que ese día no llegamos hasta Loreto. Un poco después de Papallacta nos encontramos con el primero de una serie de derrumbes desatados por las fuertes lluvias. Y mientras nuestro bus —junto con una hilera creciente de camiones, tanqueros, buses y autos— esperaba a que se despejaran, quedamos atrapados por otro derrumbe detrás nuestro.

Este es un terreno empinado, inestable y peligroso. Los derrumbes despertaron en mí un revoltijo de imágenes perturbadoras fruto de una década de recorrer esta ruta: una serpiente dibujando ochos frenéticamente en un inmenso flujo de lodo que había cubierto la ruta momentos antes de que llegáramos; un puente de acero aplastado como una lata de refresco por una lechada de rocas que cayó cuando la montaña que tenía encima se derrumbó; un precipicio salpicado de pintura amarilla, el único indicio que dejó un camión de reparto que se había deslizado por el barranco la noche anterior. Pero, más que nada, los derrumbes producen retrasos. Los que no pueden ser despejados rápidamente se convierten en sedes para los “trasbordos”, un arreglo mediante el cual los buses que llegan y que ya no pueden alcanzar sus destinos intercambian pasajeros antes de devolverse.

En este día no había posibilidad de hacer un trasbordo. El tráfico estaba colapsado en ambas direcciones y estábamos atrapados por una serie de derrumbes que se habían desparramado a lo largo de varios kilómetros. La montaña estaba empezando a caer sobre nosotros. En un momento una roca cayó sobre nuestro techo. Yo estaba asustado.

Sin embargo, nadie más parecía creer que estábamos en peligro. Tal vez por puro coraje, fatalismo o necesidad de completar el viaje antes que nada, ni el conductor ni su asistente perdieron la calma en ningún momento. Hasta cierto punto yo podía entender esto. Eran las turistas quienes me desconcertaban. Estas españolas de mediana edad habían contratado una de las excursiones que visitan las selvas y los pueblos indígenas a lo largo del río Napo. Mientras yo me preocupaba, estas mujeres hacían chistes y reían. En un momento, una incluso se bajó del bus y caminó hasta un camión de víveres, unos carros más adelante, compró jamón y pan, y se puso a preparar sánduches para su grupo.

La incongruencia entre la tranquilidad de las turistas y mi sensación de peligro me provocó un sentimiento extraño. En la medida en que mis constantes “¿qué pasaría si...?” se distanciaban cada vez más de las despreocupadas y charlatanas turistas, lo que primero empezó como una difusa intranquilidad pronto se convirtió en un sentimiento de profunda alienación.

Esta discrepancia entre mi percepción del mundo y la de quienes me rodeaban me desgarró del mundo y de aquellos viviendo en él. Sólo me quedaban mis propios pensamientos desenfrenados sobre peligros futuros. Y luego ocurrió algo aún más perturbador. Dado que sentí que mis pensamientos estaban descolocados con respecto a los de quienes me rodeaban, pronto empecé a dudar de su conexión con lo que siempre había confiado que iba a estar ahí: mi propio cuerpo viviente, el cuerpo que de otra manera daría hogar a mis pensamientos y que ubicaría este hogar en un mundo cuya realidad palpable yo compartía con otros. Llegué a sentir, en otras palabras, una tenue sensación de existencia sin ubicación, un sentimiento de desarraigo que puso en duda mi propio ser. Pues, si los riesgos de los que estaba tan seguro no existían —después de todo, nadie más en ese bus parecía temer que la montaña cayera sobre nosotros—, entonces ¿por qué habría de confiar en mi conexión corporal con ese mundo? ¿Por qué habría de confiar en “mi” conexión con “mi” cuerpo? Y si no tenía cuerpo entonces ¿qué era “yo”? ¿Estaba siquiera vivo? Al pensar así, mis pensamientos se desenfrenaron.

Este sentimiento de duda radical, la sensación de estar separado de mi cuerpo y de un mundo en cuya existencia ya no confiaba, no se me pasó cuando varias horas más tarde los derrumbes fueron despejados y pudimos atravesarlos. Tampoco disminuyó cuando llegamos finalmente a Tena (ya era muy tarde para llegar a Loreto esa noche). Ni siquiera en la relativa comodidad de mi vieja guarida, el hotel El Dorado, logré sentirme mejor. Esta simple pero acogedora posada familiar solía ser mi parada cuando estaba trabajando en la investigación de las comunidades runa del río Napo³³. Su dueño era don Salazar, un veterano —tenía una cicatriz que lo demostraba— de la corta guerra de Ecuador con Perú en la que Ecuador perdió un tercio de su territorio y el acceso al río Amazonas. El nombre del hotel, El Dorado, marca acertadamente esta pérdida en su homenaje a esa nunca del todo alcanzable Ciudad de Oro que yace en algún lugar en medio de la Amazonía (ver Slater, 2002; ver también capítulos 5 y 6).

A la mañana siguiente, luego de una noche intermitente, yo seguía de alguna manera fuera de mí. No podía parar de imaginar situaciones peligrosas, y todavía me sentía desconectado de mi cuerpo y de las personas a mi alrededor. Por supuesto que fingí no estar sintiendo nada de esto. Tratando de por lo menos actuar normal, y en el proceso agravando mi íntima ansiedad al no poder darle existencia social, llevé a mi prima a una corta caminata a lo largo de la ribera del río Misahuallí, un río que atraviesa el pueblo de Tena por la mitad. A los pocos minutos vi una tangara alimentándose entre los matorrales de los fragosos bordes del pueblo, justo donde los mohosos bloques de cemento se chocan con los pulidos cantos del río. Había traído conmigo mis binoculares y logré, después de una breve búsqueda, localizar el ave. Giré la rueda de enfoque y en el momento en que el grueso pico negro del ave se hizo nítido experimenté un cambio repentino. Mi sensación de separación simplemente se disolvió. Y, como una tangara que está siendo enfocada, regresé de golpe al mundo de la vida.

33. Ver Kohn (1992).

Lo que sentí en ese viaje al Oriente tiene un nombre: ansiedad. Luego de leer *Constructing panic* [*Construir el pánico*] (1995), un recuento extraordinario, escrito por la difunta psicóloga Lisa Capps y la antropóloga lingüista Elinor Ochs, sobre una mujer que ha luchado toda su vida contra la ansiedad, he llegado a entender que esta condición revela algo importante sobre las cualidades específicas del pensamiento simbólico. Así es como Meg, la mujer sobre la que ellas escriben, experimenta el sofocante peso de todos los futuros posibles que la imaginación simbólica abre.

A veces llego al final del día y me siento exhausta por todos los “qué pasaría si tal cosa hubiera sucedido” y los “qué pasaría si esto ocurre”. Y luego me doy cuenta de que he estado sentada en el sofá, de que solo soy yo y mis propios pensamientos lo que me está volviendo loca. (Capps & Ochs, 1995, p. 25)

Capps y Ochs describen a Meg como “desesperada” por poder “experimentar la realidad que ella atribuye a la gente normal” (p. 25). Meg se siente “separada de una consciencia de sí misma y de su entorno como algo familiar y cognoscible” (p. 31). Ella siente que su experiencia no coincide con lo que, de acuerdo con otros, “pasó” (p. 24), y entonces no tiene a nadie con quien compartir una imagen en común del mundo, o un conjunto de suposiciones sobre cómo funciona. Es más, no parece poder establecerse en ningún lugar específico. Meg suele usar la construcción “aquí estoy”, para expresar su dilema existencial, pero hace falta un elemento crucial: “ella le está diciendo a sus interlocutores que existe, pero no específicamente en dónde está ubicada” (p. 64).

El título *Construir el pánico* es sugerido por las autoras en su intención de referirse a cómo Meg construye discursivamente su experiencia del pánico, bajo la suposición de que “las historias que cuenta la gente construyen quiénes son y cómo ven el mundo” (p. 8). Pero yo pienso que el título revela algo más profundo acerca del pánico. Es precisamente la cualidad constructiva del pensamiento simbólico, el hecho de que el pensamiento simbólico puede crear tantos mundos virtuales, lo que

hace posible la ansiedad. Lo que pasa no es solamente que Meg construya su experiencia del pánico lingüística, social y culturalmente —en otras palabras, simbólicamente— sino que el pánico mismo es un síntoma de la construcción simbólica desenfrenada.

Al leer los planteamientos de Capps y Ochs sobre la experiencia del pánico de Meg, y al pensar sobre esto semióticamente, creo que he llegado a entender qué pasó en ese viaje al Oriente, los factores que produjeron pánico en mí y aquellos que finalmente lo disiparon. Como le pasa a Meg, quien ubica sus primeras experiencias de ansiedad en situaciones en las que sus miedos legítimos no fueron reconocidos socialmente (p. 31), mi ansiedad emergió al verme confrontado con la desconexión entre mis miedos bien fundados y las actitudes despreocupadas de las turistas en el bus.

El pensamiento simbólico desenfrenado puede crear mentes radicalmente separadas del anclaje indexical que, de otro modo, sus cuerpos podrían proveer. Nuestros cuerpos, como la totalidad de la vida, son los productos de la semiosis. Nuestras experiencias sensoriales, incluso nuestros más básicos procesos celulares y metabólicos, están mediados por relaciones representacionales, aunque no necesariamente simbólicas (ver capítulo 2). Pero el pensamiento simbólico desenfrenado puede hacer que “nosotros mismos” nos sintamos como si estuviéramos separados de todo: de nuestros contextos sociales, de los ámbitos en los que vivimos, y finalmente hasta de nuestros deseos y sueños. Nos encontramos desplazados a tal punto que empezamos a cuestionar las ataduras indexicales que de otra manera anclarían este tipo especial de pensamiento simbólico en “nuestros” cuerpos, cuerpos que están ellos mismos indexicalmente anclados en los mundos más allá de ellos: *Pienso, luego dudo que existo*.

¿Cómo es esto posible? ¿Y por qué no vivimos todos en un estado constante de pánico escéptico? El hecho de que mi sentimiento de alienación ansiosa se disipara en el momento en que el ave quedó nítidamente enfocada brinda algunas ideas sobre las condiciones bajo las que el pensamiento simbólico puede separarse tan radicalmente del

mundo, así como también sobre las condiciones bajo las que puede volver a ponerse en su lugar. No deseo, de ninguna manera, romantizar la naturaleza tropical o privilegiar la conexión de nadie con ella. Este tipo de re-anclaje puede pasar en cualquier lugar. Sin embargo, haber avistado esa tangara entre los matorrales, en el fragoso límite del pueblo, me enseñó algo sobre cómo la inmersión en esta ecología particularmente densa amplifica y hace visible un campo semiótico más amplio más allá de lo que es excepcionalmente humano, uno en el que —usualmente— todos estamos emplazados. Ver esa tangara me devolvió la cordura al permitirme situar el sentimiento de separación radical dentro de algo más amplio. Me reubicó en un mundo más grande “más allá” de lo humano. Mi mente pudo volver a formar parte de una mente más amplia. Mis pensamientos sobre el mundo podían volver a formar parte de los pensamientos del mundo. Una antropología más allá de lo humano se esfuerza por captar la importancia de este tipo de conexiones a la vez que aprecia por qué nosotros los humanos somos tan propensos a perderlas de vista.

LA NOVEDAD A PARTIR DE LA CONTINUIDAD

Pensar en el pánico de esta manera me ha llevado a preguntarme más ampliamente cuál es la mejor manera de teorizar la separación que el pensamiento simbólico crea. Tendemos a asumir que porque algo como lo simbólico es excepcionalmente humano y por lo tanto novedoso (por lo menos hasta donde la vida en la Tierra concierne) entonces también debe estar radicalmente separado de aquello de lo que proviene. Este es el legado durkheimiano que heredamos: los hechos sociales tienen su propio tipo de realidad innovadora, la cual solo puede ser comprendida en los términos de otros hechos sociales similares y no en términos de ninguna cosa —ya sea psicológica, biológica o física— que los preceda (ver Durkheim, 1972, pp. 69-73). Pero el sentimiento de separación radical que experimenté es físicamente insostenible; en cierto sentido es incluso contrario a la vida. Y esto me lleva a sospechar que cualquier

enfoque analítico que tome ese tipo de separación como su punto de partida implica un problema.

Si, como planteo, nuestros pensamientos distintivamente humanos existen en continuidad con los pensamientos del bosque en tanto que ambos son de una u otra manera los productos de la semiosis que es intrínseca a la vida (ver capítulo 2), entonces una antropología más allá de lo humano debe encontrar la manera de explicar las cualidades distintivas del pensamiento humano sin perder de vista su relación con estas lógicas semióticas más extensivas. Explicar conceptualmente la relación que esta dinámica innovadora tiene con aquello de lo que proviene puede ayudarnos a entender mejor la relación entre lo que consideramos distintivamente humano y aquello que yace más allá de nosotros. En este respecto, aquí quiero pensar sobre lo que me ha enseñado el pánico, y en especial su resolución. Para hacer esto recurro a una serie de ejemplos amazónicos que nos permiten rastrear las maneras en que los procesos icónicos, indexicales y simbólicos están anidados entre sí. Los símbolos dependen de los índices para existir y los índices dependen de los íconos. Esto nos permite apreciar qué es lo que hace a cada uno de estos único, sin perder de vista cómo todos también existen en una relación de continuidad entre sí.

Siguiendo a Deacon (1997), comienzo con un ejemplo contraintuitivo bien al margen de la semiosis. Consideren el insecto amazónico de camuflaje críptico que se conoce como “insecto palo” debido a que su largo torso se parece tanto a una ramita. Su nombre kichwa es *shanga*. Quienes se dedican a la entomología lo llaman, apropiadamente, un “fásmido” —aludiendo a un fantasma— y así lo sitúan en el orden Phasmida y la familia Phasmidae. Este nombre le va muy bien. Lo que hace a estos seres tan distintivos es su falta de distinción: desaparecen en el trasfondo como fantasmas. ¿Cómo llegaron a ser tan fantasmáticos? La evolución de este tipo de seres revela cosas importantes sobre algunas de las propiedades lógicas de la semiosis que son “afines a lo fantasmal” y que pueden, a su vez, ayudarnos a entender algunas de las propiedades contraintuitivas de la vida “en sí misma”; propiedades que se ven am-

plificadas en la Amazonía y en las maneras en que los Ávila runa viven allí. Por esta razón voy a regresar a este ejemplo a lo largo del libro. En este momento quiero concentrarme en él con miras a entender cómo las diferentes modalidades semióticas —la icónica, la indexical, la simbólica— tienen sus propias propiedades únicas al mismo tiempo que se encuentran en una relación de continuidad anidada entre sí.

¿Cómo es que los insectos palo llegaron a ser tan invisibles, tan fantasmagóricos? Que este fásmido parezca una ramita no depende de que alguien note esta similitud —nuestra usual comprensión de cómo funciona la semejanza [*likeness*]—. Más bien, su semejanza es el producto del hecho de que los ancestros de sus potenciales depredadores no detectaron a sus propios ancestros. Estos potenciales depredadores no pudieron notar las diferencias entre estos ancestros y las ramitas reales. A lo largo del tiempo evolutivo aquellos linajes de insectos palo que fueron menos detectados sobrevivieron. Gracias a todos los proto-insectos palo que fueron detectados —y comidos— porque se diferenciaban de su entorno, los insectos palo llegaron a parecerse más al mundo de ramitas a su alrededor³⁴.

Cómo los insectos palo llegaron a ser tan invisibles revela propiedades importantes de la iconicidad. La iconicidad, el tipo de proceso signico más básico, es altamente contraintuitiva porque implica un proceso mediante el cual dos cosas no son diferenciadas. Tendemos a pensar en los íconos como signos que señalan las similitudes entre cosas que sabemos que son distintas. Sabemos, por ejemplo, que la figura icónica del hombre dibujado esquemáticamente en la puerta del baño se parece pero no es lo mismo que la persona que atravesará esa puerta. Pero hay algo más profundo sobre la iconicidad que se pierde de vista cuando nos enfocamos en esta clase de ejemplo. La semiosis no empieza con el reconocimiento de cualquier similitud o diferencia intrínsecas. Más bien, empieza con no notar la diferencia. Empieza con la indistinción. Por esta razón la iconicidad ocupa un espacio bien al margen de la semiosis

34. Este ejemplo es una adaptación de la discusión de Deacon (1997, pp. 75-76) sobre el iconismo y la evolución de la coloración críptica de las polillas.

(pues no hay nada semiótico en jamás notar ninguna cosa). Marca el comienzo y el final del pensamiento. Con los íconos ya no se producen nuevos interpretantes (signos subsiguientes que especificarán aún más algo sobre sus objetos) (Deacon, 1997, pp. 76-77); con los íconos el pensamiento descansa. Entender algo, por más provisoria que sea esa comprensión, implica un ícono. Implica un pensamiento que es como su objeto. Implica una imagen que es una semejanza de ese objeto. Por esta razón toda semiosis se apoya finalmente en la transformación de signos más complejos en íconos (Peirce, CP 2.278).

Los signos, por supuesto, proveen información. Nos dicen algo nuevo. Nos hablan sobre una diferencia. Esa es su razón de ser. La semiosis debe entonces involucrar algo más que semejanza. Debe involucrar también una lógica semiótica que señale algo más: una lógica que es indexical. ¿Cómo se relacionan las lógicas semióticas de semejanza y de diferencia entre sí? Una vez más, siguiendo a Deacon (1997), consideren la siguiente explicación esquemática de cómo esa mona lanuda que Hilario y Lucio estaban tratando de espantar de su escondite entre el dosel forestal podría aprender a interpretar una palmera derrumbándose como un signo de peligro³⁵. El derrumbe atronador que ella escuchó le haría pensar icónicamente en experiencias pasadas de derrumbes similares. Estas experiencias anteriores de sonidos de derrumbes comparten entre sí similitudes adicionales, tales como su co-ocurrencia con algo peligroso, por ejemplo una rama quebrándose o un depredador acercándose. La mona además conectaría icónicamente estos peligros pasados entre sí. Que el sonido producido por un árbol desplomándose pueda indicar peligro es, entonces, el producto de, por un lado, asociaciones icónicas de sonidos fuertes con otros sonidos fuertes y, por el otro, de asociaciones icónicas de eventos peligrosos con otros eventos peligrosos. Que estos dos conjuntos de asociaciones icónicas estén conectados repetidamente entre sí incita a que la experiencia actual de un repentino sonido fuerte sea percibida en conexión con ellos. Pero ahora

35. El argumento que desarrollo aquí sobre la relación lógica de la indexicalidad con la iconicidad sigue y es una adaptación del planteamiento de Deacon (1997, pp. 77-78).

esta asociación es también algo más que una semejanza. Incita a la mona a “adivinar” que el derrumbe debe estar conectado con algo más que sí mismo, algo diferente. Así como una veleta, en cuanto índice, se interpreta como señalando algo distinto a sí misma —específicamente, la dirección en la que el viento sopla—, este sonido fuerte es interpretado como señalando algo más que solo un ruido; señala algo peligroso.

La indexicalidad, entonces, implica algo más que la iconicidad. Aun así, emerge como resultado de un complejo conjunto jerárquico de asociaciones entre íconos. La relación lógica entre íconos e índices es unidireccional. Los índices son los productos de una relación entre íconos estratificada y especial, pero no sucede lo mismo al revés. La referencia indexical, tal como la que está implicada en cómo la mona interpretó el árbol derrumbándose, es un producto de orden superior de una relación especial entre tres íconos: los derrumbes hacen pensar en otros derrumbes; los peligros asociados con esos derrumbes hacen pensar en otras asociaciones parecidas; y estas, a su vez, son asociadas con el derrumbe actual. Debido a esta configuración especial de íconos el derrumbe actual ahora señala algo que no está inmediatamente presente: un peligro. De esta manera emerge un índice a partir de asociaciones icónicas. Esta relación especial entre íconos resulta en una forma de referencia con propiedades únicas que se derivan de pero que no son compartidas por las lógicas asociativas icónicas con las que guardan una relación de continuidad. Los índices proveen información; nos dicen algo nuevo sobre algo que no está inmediatamente presente.

Los símbolos, por supuesto, también proveen información. Cómo hacen esto a la vez está en relación de continuidad con y es diferente de los índices. Así como los índices son el producto de relaciones entre íconos y exhiben propiedades únicas con respecto a estos signos más fundamentales, los símbolos son el producto de relaciones entre índices y tienen sus propiedades únicas. Esta relación también es unidireccional. Los símbolos están contruidos a partir de interacciones complejas y estratificadas entre índices, pero los índices no requieren símbolos.

Una palabra como *chorongo*, uno de los nombres en Ávila para los monos lanudos, es un símbolo por excelencia. Aunque puede cumplir una función indexical —señalar algo (o, más apropiadamente, a alguien)— hace esto indirectamente en virtud de su relación con otras palabras. Es decir, la relación que este tipo de palabra tiene con un objeto es primeramente el resultado de la relación convencional que ha adquirido con otras palabras, y no solo una función de la correlación entre signo y objeto (como sucede con un índice). Así como podemos pensar en la referencia indexical como el producto de una configuración especial de relaciones icónicas, podemos pensar en la referencia simbólica como el producto de una configuración especial de relaciones indexicales. ¿Cuál es la relación de los índices con los símbolos? Imaginen aprender kichwa. Una palabra como *chorongo* es relativamente fácil de aprender. Uno puede aprender rápidamente que se refiere a lo que en español se llama mono lanudo. Como tal, en realidad no está funcionando simbólicamente. La relación de señalamiento entre esta “palabra” y el mono es principalmente indexical. Las órdenes que aprenden los perros son bastante similares. Un perro puede llegar a asociar una “palabra” como *sentado* con una conducta. Como tal, *sentado* funciona indexicalmente. El perro puede entender *sentado* sin entenderlo simbólicamente. Pero hay un límite respecto a cuán lejos podemos llegar en el aprendizaje del lenguaje humano a partir de memorizar palabras y lo que señalan; simplemente hay demasiadas relaciones individuales signo-objeto para llevar la cuenta. Además, al aprender de memoria las correlaciones signo-objeto se pierde de vista la lógica del lenguaje. Tomemos una palabra un poco más compleja como *kawsanguichu*, de la que hablé anteriormente. Quienes no hablan kichwa pueden aprender rápidamente que es un saludo (pronunciado solamente en ciertos contextos sociales), pero hacerse una idea de qué y cómo significa requiere que entendamos cómo se relaciona con otras palabras e incluso con unidades de lenguaje más pequeñas.

Palabras como *chorongo*, *sentado* o *kawsanguichu*, se refieren por supuesto a cosas en el mundo, pero en la referencia simbólica la relación indexical entre palabra y objeto queda subordinada a la relación in-

dexical entre palabra y palabra en un sistema de tales palabras. Cuando aprendemos una lengua extranjera o cuando en la infancia adquirimos el lenguaje por primera vez ocurre un cambio; dejamos de usar signos lingüísticos como índices y pasamos a apreciarlos en sus contextos simbólicos más amplios. Deacon (1997) describe un escenario experimental donde este cambio es particularmente visible. Él discute un experimento de laboratorio de larga duración en el que chimpancés, ya capaces de interpretar signos indexicalmente en su día a día, fueron entrenados para reemplazar esta estrategia interpretativa por una simbólica³⁶.

Primero, los chimpancés del experimento tenían que interpretar ciertos vehículos signícos (en este caso las teclas de un teclado sobre las que había ciertas figuras dibujadas) como índices de ciertos objetos o actos (tales como alimentos o acciones particulares). Luego, esos vehículos signícos tenían que ser vistos como estando indexicalmente conectados entre sí de una manera sistemática. El paso final, y el más difícil e importante, implicaba un cambio interpretativo en el que los objetos ya no se seleccionaban directamente por medio de los signos indexicales individuales sino indirectamente, en virtud de las maneras en que los signos que los representaban se relacionaban entre sí y de las maneras en que estas relaciones entre signos luego mostraban cómo se podía pensar en los objetos mismos como relacionados entre sí. El mapeo entre estos dos niveles de asociaciones indexicales (las que conectan objetos con objetos y las que conectan signos con signos) es icónico (Deacon, 1997, pp. 79-92). Implica no detectar las asociaciones indexicales individuales por medio de las que los signos pueden seleccionar objetos, para percibir una semejanza más abarcadora entre las relaciones que conectan un sistema de signos y aquellas que conectan un conjunto de objetos.

Ahora estoy en una posición desde la que puedo explicar la sensación de separación que lo simbólico crea —y que yo viví como un pánico en el viaje en bus que describí antes—. Ahora puedo hacerlo con

36. Deacon está describiendo y reinterpretando semióticamente la investigación de Sue Savage-Rumbaugh (ver Savage-Rumbaugh, 1986).

respecto a las formas más básicas de referencia con las que se relaciona y con las que guarda una relación de continuidad.

Lo simbólico es un óptimo ejemplo de un tipo de dinámica que Deacon llama “emergente”. Para Deacon, una dinámica emergente es una en la que particulares configuraciones de limitaciones sobre la posibilidad resultan en propiedades sin precedentes en un nivel superior. Crucialmente, sin embargo, algo que es emergente nunca está separado de aquello de lo que proviene y dentro de lo que está anidado porque todavía depende de estos niveles más básicos para obtener sus propiedades (Deacon, 2006). Antes de considerar la referencia simbólica como emergente con respecto a otras modalidades semióticas es útil pensar sobre cómo la emergencia funciona en el mundo no humano.

Deacon reconoce una serie de umbrales emergentes anidados. Uno importante es la autoorganización. La autoorganización implica la generación, el mantenimiento y la propagación espontáneas de una forma bajo las circunstancias adecuadas. A pesar de que es relativamente efímera y rara, la autoorganización sin embargo existe en el mundo no viviente. Ejemplos de dinámicas emergentes de autoorganización incluyen los remolinos circulares que a veces se forman en los ríos amazónicos, o los entramados geométricos de los cristales o de los copos de nieve. Las dinámicas de autoorganización son más regulares y más restringidas que las dinámicas entrópicas físicas —como, por ejemplo, las que están implicadas en el flujo espontáneo del calor desde un lugar más cálido hacia otro más frío en una habitación— de las que emergen y de las que dependen. Las entidades que presentan autoorganización, tales como los cristales, copos de nieve o remolinos, no están vivas. Por lo tanto, tampoco implican un sí-mismo.

La vida, en contraste con esto, es un umbral emergente subsecuente, anidado dentro de la autoorganización. Las dinámicas vivientes, tal como son representadas hasta por los organismos más básicos, “recuerdan” selectivamente sus propias configuraciones específicas de autoorganización, y estas son retenidas diferencialmente en el mantenimiento de lo que ahora puede ser entendido como un sí-mismo; una forma que

es reconstituida y propagada a lo largo de las generaciones de maneras que cada vez encajan mejor en el mundo a su alrededor. Las dinámicas vivientes, como lo exploro en más detalle en el siguiente capítulo, son constitutivamente semióticas. La semiosis de la vida es icónica e indexical. La referencia simbólica, aquella que hace únicos a los humanos, es una dinámica emergente que está anidada dentro de esta más amplia semiosis de la vida de la que brota y de la que depende.

Las dinámicas autoorganizacionales son diferentes de los procesos físicos de los que emergen, con los que guardan una relación de continuidad y dentro de los que están anidadas. Las dinámicas vivientes tienen una relación similar con las dinámicas autoorganizacionales de las que, a su vez, emergen, y lo mismo puede decirse de la relación que la semiosis simbólica tiene con los más amplios procesos icónicos e indexicales de la vida de los que emerge (Deacon, 1997, p. 73)³⁷. Las dinámicas emergentes, entonces, son direccionales en un sentido tanto lógico como ontológico. Es decir, un mundo caracterizado por la autoorganización no necesita incluir a la vida y un mundo viviente no necesita incluir a la semiosis simbólica. Pero un mundo viviente debe ser también un mundo autoorganizacional y un mundo simbólico debe estar anidado dentro de la semiosis de la vida.

Ahora puedo regresar a las propiedades emergentes de la representación simbólica. Esta forma de representación es emergente con respecto a la referencia icónica e indexical en el sentido de que, como sucede con otras dinámicas emergentes, la estructura sistémica de las relaciones entre símbolos no está prefigurada en los modos de referencia antecedentes (Deacon, 1997, p. 99). Como otras dinámicas emergentes, los símbolos tienen propiedades únicas. El hecho de que los símbolos obtengan su poder referencial en virtud de las relaciones sistémicas que tienen entre sí quiere decir que, en oposición a los índices, pueden retener una estabilidad referencial incluso frente a la ausencia de sus objetos de referencia. Esto es lo que confiere a los símbolos sus características únicas. Es lo que permite que la referencia simbólica no sólo trate del

37. Ver también Peirce (CP 2.302) y Peirce (1998d, p. 10).

aquí y ahora sino también del “¿qué pasaría si...?”. En el reino de lo simbólico, la separación respecto de la materialidad y de la energía puede ser tan grande y las conexiones causales tan complicadas que la referencia adquiere una verdadera libertad. Y esto es lo que ha llevado a tratarla como si fuera algo radicalmente separado del mundo (ver también Peirce, CP 6.101).

Aun así, como otras dinámicas emergentes, tales como el vórtice de un remolino formado en la corriente de un río, la referencia simbólica está también fuertemente atada a las dinámicas más básicas de las que surge. Esto es cierto en la manera en que los símbolos se construyen y también en la manera en que son interpretados. Los símbolos son el resultado de una relación especial entre índices, los cuales a su vez son resultados de una relación especial que conecta íconos de una manera particular. Y la interpretación simbólica trabaja a través de emparejar conjuntos de relaciones indexicales que finalmente son interpretados por medio de reconocer la iconicidad entre ellos: todo pensamiento termina con un ícono. La referencia simbólica, entonces, es finalmente el producto de una serie de relaciones sistémicas y altamente complejas entre íconos. Aun así, tiene propiedades que son únicas en comparación a las modalidades icónicas e indexicales. La referencia simbólica no excluye estos otros tipos de relaciones entre signos. Los sistemas simbólicos como el lenguaje pueden, y usualmente lo hacen, incorporar signos relativamente icónicos, como en el caso de “palabras” como *tsu-pu*, y también son completamente dependientes de la iconicidad en una variedad de niveles, así como también de todo tipo de relaciones de señalamiento entre signos, y entre sistemas de signos y las cosas que estos representan. La referencia simbólica, finalmente, como toda semiosis, es también en últimas dependiente de los procesos materiales, energéticos y autoorganizacionales más fundamentales de los que emerge.

Pensar en la referencia simbólica como emergente puede ayudarnos a comprender cómo, a través de los símbolos, la referencia puede separarse cada vez más del mundo, pero sin jamás perder completamente el potencial de ser susceptible a los patrones, hábitos, formas y eventos del mundo.

Entender la referencia simbólica y por extensión el lenguaje humano y la cultura como emergentes sigue el espíritu de la crítica de Peirce sobre los intentos dualísticos de separar la mente (humana) de la materia (no humana); un tipo de enfoque que él caracterizó con severidad como “la filosofía que realiza sus análisis con un hacha, dejando como elementos últimos pedazos de ser inconexos” (CP 7.570). Un enfoque emergentista puede aportar una explicación teórica y empírica sobre cómo lo simbólico existe en continuidad con la materia al mismo tiempo que puede llegar a ser un novedoso *locus* causal de posibilidad. Esta continuidad nos permite reconocer cómo algo tan único y tan separado nunca está del todo aislado del resto del mundo. Esto resalta algo importante sobre cómo una antropología más allá de lo humano busca ubicar aquello que es distintivo de los humanos en el mundo más amplio del que emerge.

El pánico y su disipación revelan estas propiedades de la semiosis simbólica. Muestran tanto los peligros reales del pensamiento simbólico sin restricciones como también la manera en que este tipo de pensamiento se puede volver a anclar. Mirar pájaros volvió a anclar mis pensamientos, y por extensión mi ser emergente, al re-crear el entorno semiótico en que la referencia simbólica misma está anidada. A través del artificio de mis binoculares me alineé indexicalmente con un pájaro, gracias al hecho de que pude apreciar su imagen siendo enfocada nítidamente en el presente y justo allí frente a mí. Este evento me volvió a sumergir en algo que Meg, en su sofá, sola con sus pensamientos, no podía encontrar tan fácilmente: un entorno cognoscible (y compartible) y la certeza, por el momento, de algún tipo de existencia tangiblemente ubicada en un aquí y ahora que se extendía más allá de mí, pero del que yo también pude volverme parte.

El pánico nos brinda insinuaciones sobre cómo podría sentirse el dualismo radical y sobre por qué a los humanos el dualismo nos parece tan convincente. Al rastrear sus insostenibles efectos, el pánico también nos provee su propia crítica visceral del dualismo, y del escepticismo que tan a menudo lo acompaña. La disolución del pánico también puede darnos una idea de la manera como una propensión particularmente

humana por el dualismo se disuelve en algo más. Podría decirse que el dualismo, donde sea que se encuentre, es una manera de ver la novedad emergente como si estuviera separada de aquello de lo que emergió.

REALES EMERGENTES

Al ponerme a observar pájaros a la orilla del río esa mañana en Tena, ciertamente salí de mi cabeza en el sentido coloquial, pero ¿en qué estaba entrando? Aunque los modos semióticos de relacionamiento más básicos que esa actividad implica me devolvieron muy literalmente a mis sentidos, y en el proceso me volvieron a anclar en un mundo más allá de mí mismo —más allá de mi mente, más allá de las convenciones, más allá de lo humano—, esta experiencia me ha llevado a preguntar ¿qué tipo de mundo es este que yace afuera, más allá de lo simbólico? En otras palabras, esta experiencia, entendida en el contexto de la antropología más allá de lo humano que busco desarrollar aquí, me obliga a repensar lo que queremos decir con lo “real”.

Generalmente entendemos lo real como aquello que existe. La palmera que se derrumbó en el bosque es real; las ramas arrancadas y las plantas aplastadas que quedaron en las secuelas de su caída son prueba de su impresionante facticidad. Pero una caracterización restringida de lo real como algo que pasó —allá afuera y altamente reglamentado— no puede explicar la espontaneidad, o la tendencia al crecimiento de la vida. Ni tampoco puede explicar la semiosis que todo lo viviente comparte, una semiosis que emerge de y finalmente nos ancla a los humanos en el mundo de la vida. Aún más, una caracterización de este tipo reinscribiría dualísticamente toda posibilidad en ese pedazo separado de ser que delimitamos como la mente humana, sin ningún indicio de cómo esa mente —su semiosis y su creatividad— podría haber emergido de o estar relacionada de otra manera con cualquier otra cosa.

Peirce estaba bastante interesado en este problema de cómo imaginar un real más espacioso que sea más cercano a un entendimiento naturalista y no dualista del universo y, a lo largo de su carrera, se esfor-

zó por ubicar su proyecto filosófico entero —incluida su semiótica— dentro de un tipo especial de realismo que pudiera abarcar la existencia actual dentro de un marco teórico más amplio que explicara su relación con la espontaneidad, el crecimiento y la vida de los signos en mundos humanos y no humanos. Aquí presento una breve exposición de su marco teórico ya que provee una visión de lo real que puede abarcar las mentes vivientes y la materia no viviente, así como los muchos procesos a través de los que las primeras emergieron de la segunda.

De acuerdo con Peirce hay tres aspectos de lo real de los que podemos tomar consciencia (CP 1.23-26). El elemento de lo real que es más fácil de comprender para nosotros es lo que Peirce denomina “segundidad” [*secondness*]. La palmera derrumbándose es un segundo por excelencia. La segundidad se refiere a la otredad, al cambio, a eventos, resistencias y hechos. Los segundos son “brutales” (CP 1.419). Nos “sacuden” (CP 1.336) hasta sacarnos de nuestras maneras habituales de imaginar cómo son las cosas. Nos fuerzan a “pensar de una manera diferente de cómo veníamos pensando” (CP 1.336).

El realismo de Peirce también abarca algo que él llamaba “primeridad”. Los primeros son “meros puede-ser [*may-bes*], no necesariamente realizados”. Estos implican el tipo especial de realidad de una espontaneidad, una cualidad o una posibilidad (CP 1.304) en su “propia talidad [*suchness*]” (CP 1.424), independientemente de su relación con cualquier otra cosa. Un día en la selva Hilario y yo nos encontramos con un puñado de maracuyás salvajes que un grupo de monos que se alimentaban en las alturas habían tumbado. Nos tomamos un descanso de nuestra caminata para picar las sobras de los monos. Mientras abría la fruta, capté, por un breve instante, un olorcito picante a canela. Cuando me llevé la fruta a la boca, éste ya se había disipado. La experiencia del aroma fugaz, de por sí, sin preguntar de dónde viene, a qué se parece o con qué se conecta, se acerca a la primeridad.

La terceridad, finalmente, es el aspecto del realismo peirceano de mayor importancia para el argumento de este libro. Inspirado en los escolásticos medievales, Peirce insistía en que los “generales son reales”.

Es decir, los hábitos, las regularidades, los patrones, la relacionalidad, las posibilidades futuras y los propósitos —lo que él denominaba terceros— tienen una eficacia eventual, y pueden originarse y manifestarse en mundos por fuera de las mentes humanas (CP 1.409). El mundo se caracteriza por “la tendencia de todas las cosas a adoptar hábitos” (CP 6.101): la tendencia general en el universo hacia el aumento de la entropía es un hábito; la tendencia menos común hacia el aumento de la regularidad, presente en procesos autoorganizacionales como la formación de remolinos circulares en un río o las estructuras reticulares de los cristales, también es un hábito; y la vida, con su habilidad para predecir y aprovechar tales regularidades y, en el proceso, para crear una creciente variedad de nuevos tipos de regularidades, amplifica esta tendencia a adoptar hábitos. Esta tendencia es lo que hace al mundo potencialmente predecible y lo que hace a la vida como proceso semiótico, un proceso que en últimas es inferencial³⁸, posible. Pues es solo porque el mundo tiene un cierto semblante de regularidad que puede ser representado. Los signos son hábitos a propósito de hábitos. Los bosques tropicales, con sus muchas capas de formas de vida que han evolucionado en conjunto, amplifican al extremo esta tendencia hacia la adopción de hábitos.

Todos los procesos que implican mediación exhiben la terceridad. De acuerdo con eso, todos los procesos sígnicos presentan terceridad porque sirven como un tercer término que media entre “algo” y algún tipo de “alguien” de alguna manera. Sin embargo, es importante remarcar que, para Peirce, aunque todos los signos son terceros, no todos los terceros son signos³⁹. La generalidad, la tendencia hacia los hábitos, no es una característica impuesta en el mundo por una mente semiótica.

38. Por “inferencial” me refiero a que los linajes de organismos constituyen intentos de “adivinar” el entorno. A través de una dinámica evolutiva selectiva los organismos llegan a “encajar” cada vez más en su entorno (ver capítulo 2).

39. Esto tiende a colapsarse en aproximaciones antropológicas al trabajo de Peirce. Es decir, la terceridad tiende a ser concebida solo como un atributo simbólico humano (ver, p. ej. Keane, 2003, pp. 414, 415, 420) y no como una propiedad que es inherente a toda semiosis y, de hecho, a toda regularidad en el mundo.

Está allí afuera. La terceridad en el mundo es la condición para la semiosis, no es algo que la semiosis “traiga” al mundo.

Para Peirce todo presenta, en cierto grado, primeridad, segundidad y terceridad (CP 1.286, 6.323). Diferentes tipos de procesos sígnicos amplifican ciertos aspectos de cada una de estas, en detrimento de las otras. Aunque todos los signos son intrínsecamente triádicos, en el sentido de que todos representan algo para un alguien, diferentes tipos de signos están más orientados hacia la primeridad, la segundidad o la terceridad.

Los íconos, como terceros, son primeros relativos en cuanto median por el hecho de que poseen las mismas cualidades que sus objetos sin importar su relación con cualquier otra cosa. Es por esto que las “palabras” imagísticas del kichwa como *tsupu* no pueden ser negadas o declinadas. De cierta manera, son solamente cualidades en su “propia talidad”. Los índices, como terceros, son segundos relativos porque median al ser afectados por sus objetos. La palmera derrumbándose sobresaltó a la mona. Los símbolos, como terceros, en cambio, son doblemente triádicos porque median al referenciar algo general; un hábito emergente. Significan en virtud de la relación que tienen con el sistema convencional y abstracto de símbolos —un sistema de hábitos— que llegará a interpretarlos. Esta es la razón por la que comprender *kawsanguichu* requiere una familiaridad con el kichwa como un todo. Lo simbólico es un hábito acerca de un hábito que, en un nivel sin precedentes en algún otro lugar de este planeta, engendra otros hábitos.

Nuestros pensamientos son como el mundo porque nosotros somos del mundo⁴⁰. El pensamiento (de cualquier tipo) es un hábito altamente complicado que emergió de, y tiene una relación de continuidad con, la tendencia en el mundo hacia la incorporación de hábitos. De este

40. “[Las categorías de primeridad, segundidad y terceridad] sugieren una manera de pensar; y la posibilidad de la ciencia depende del hecho de que el pensamiento humano necesariamente participa de cualquier carácter que esté diseminado por todo el universo, y de que sus modos naturales tienen cierta tendencia a ser los modos de acción del universo” (Peirce, CP 1.351).

modo, el especial tipo de realismo de Peirce puede permitirnos empezar a concebir una antropología que pueda ser *sobre* el mundo en maneras que reconozcan pero que también vayan más allá de los límites de los modos de conocer específicos de los humanos. Repensar la semiosis es el lugar desde el que podemos empezar esta labor.

Es a través de esta visión expandida de lo real que podemos considerar de qué era que yo estaba saliendo cuando ese pájaro quedó enfocado a través del cristal de mis binoculares, y a qué fue que ingresé en ese proceso. Como lo resaltan astutamente Capps y Ochs, lo que resulta tan perturbador del pánico es la sensación de estar fuera de sincronía con los demás. Nos quedamos solos con pensamientos que se separan cada vez más del más amplio campo de hábitos que les dieron origen. En otras palabras, siempre está latente el peligro de que la inigualable habilidad del pensamiento simbólico de crear hábitos nos arranque de los hábitos en los que estamos insertos.

Pero la mente viviente no está desarraigada de esta manera. Los pensamientos que crecen y están vivos tratan siempre sobre algo en el mundo, aun si ese algo es un potencial efecto futuro. Parte de la generalidad del pensamiento —su terceridad— consiste en que este no está ubicado solamente en un solo sí-mismo estable. Más bien, es constitutivo de un sí-mismo emergente distribuido en múltiples cuerpos:

[...] el hombre no está completo en la medida en que es un individuo [...] esencialmente él es un miembro posible de la sociedad. Especialmente, la experiencia de un hombre no es nada si se da aisladamente. Si ve lo que otros no pueden ver, lo llamamos alucinación. Aquello en lo que hay que pensar no es en “mi” experiencia, sino en “nuestra” experiencia; y este “nosotros” tiene posibilidades indefinidas. (Peirce, 1988b; CP 5. 402)

Este “nosotros” es un general.

Y el pánico perturba este general. Con el pánico hay un colapso de la relación triádica que conecta mi mente creadora de hábitos con otras mentes creadoras de hábitos en relación con nuestra habilidad de compartir la experiencia de los hábitos del mundo que descubrimos. El

repliegue solipsista de una mente cada vez más introvertida en sí misma resulta en algo aterrador: la implosión del sí-mismo. En el pánico el sí-mismo se convierte en un “primero” monádico cercenado del resto del mundo: un “miembro posible de la sociedad” cuya única capacidad es dudar de la existencia de lo que Haraway (2017) llama sus más “carnales” conexiones con el mundo. El resultado, en suma, es un *cogito* cartesiano escéptico: un inalterable “yo (sólo) pienso (simbólicamente) luego (dudo que) existo”, en vez de un creciente, esperanzado y emergente “nosotros” con todas sus “posibilidades indefinidas”⁴¹.

Este alineamiento triádico que resulta en un “nosotros” emergente se logra indexical e icónicamente. Consideren el continuo comentario que hizo Lucio, luego de dispararle a la mona lanuda que había sido espantada de su escondite en lo alto del árbol por la palmera que Hilario derribó:

ahí
justo ahí
ahí
¿Qué va a pasar?
ahí, está enroscada en una bola
toda lastimada⁴²

Hilario, cuya vista no es tan buena como la de Lucio, no pudo ver inmediatamente a la mona arriba en el árbol. Susurrando, le preguntó a su hijo, “¿dónde?”. Y cuando la mona de repente empezó a moverse, Lucio respondió rápidamente: “¡Mira! ¡Mira! ¡Mira! ¡Mira!”

El imperativo “¡mira!” (“*jrikwi!*” en kichwa) funciona aquí como un índice para orientar la mirada de Hilario a lo largo del recorrido de los movimientos de la mona por toda la longitud de la rama. Como tal, alinea a

41. Aun así, también debemos reconocer las ideas de Descartes acerca de la “primeridad” del sentimiento y del sí-mismo. “Pienso, luego existo” pierde su sentido (y sentimiento) cuando se aplica al plural o a la segunda o tercera persona, así como sólo cada uno de nosotros —como un *yo*— puede sentir *tsupu*.

42. Ver en Kohn (2002b, pp. 150-151) el texto en kichwa.

Hilario y a Lucio con respecto a la mona en el árbol. Además, la repetición rítmica que Lucio hace del imperativo captura icónicamente el ritmo del movimiento de la mona a lo largo de la rama. A través de esta imagen que Hilario también puede llegar a compartir, Lucio puede “comunicar directamente” su experiencia de avistar a la mona herida moviéndose a través del dosel forestal, independientemente de si su padre realmente lograba verla.

Es precisamente este tipo de alineamiento icónico e indexical el que me trajo de vuelta al mundo en el momento en que esa tangara se hizo nítida en mis binoculares. Esa definida imagen del pájaro sentado justo ahí en esos arbustos me ancló de nuevo en un real compartible. Esto es así a pesar de que los íconos y los índices no nos proveen una aprehensión inmediata del mundo. Todos los signos implican mediación y todas nuestras experiencias son mediadas semióticamente. No hay ninguna experiencia corporal, interior o de otro tipo, ni algún pensamiento que no sea mediado (ver Peirce, CP 8.332). Además, no hay nada intrínsecamente objetivo con respecto a esta tangara real que se alimenta de una planta ribereña real. Pues este animal y su paraje cubierto de arbustos —como yo— son seres semióticos de principio a fin. Son los resultados de la representación. Son resultados de un proceso evolutivo de creciente alineamiento con aquellas redes proliferantes de hábitos que constituyen la vida tropical. Esos hábitos son reales, sin importar si yo puedo apreciarlos o no. Al adquirir la sensación de algunos de estos hábitos, como yo lo hice con esa tangara en la orilla del río esa mañana, puedo potencialmente alinearme con un “nosotros” más amplio, gracias a la manera en que otros pueden compartir esta experiencia conmigo.

Como nuestros pensamientos y mentes, los pájaros y las plantas son reales emergentes. Las formas de vida, al representar y amplificar los hábitos del mundo, crean nuevos hábitos, y sus interacciones con otros organismos crean todavía más hábitos. La vida, entonces, hace proliferar los hábitos. Los bosques tropicales, con su alta biomasa, su incomparable diversidad de especies y sus intrincadas interacciones coevolutivas, presentan esta tendencia hacia la incorporación de hábitos hasta un grado inusual. Para la gente como los Ávila runa, que se relacionan íntima-

mente con el bosque a través de la caza y de otras actividades de subsistencia, ser capaces de predecir estos hábitos es de la mayor importancia.

Mucho de lo que me atrae a la Amazonía es la manera en que un tipo de tercero (los hábitos del mundo) es representado por otro tipo de tercero (los sí-mismos semióticos humanos y no humanos que viven en y constituyen este mundo) de tal modo que más tipos de terceros pueden “florecer” (ver Haraway, 2008). La vida hace proliferar los hábitos. La vida tropical amplifica esto al extremo, y los Ávila runa y todos los otros que están inmersos en este mundo biológico pueden amplificarlo aún más.

CRECIMIENTO

Estar vivos —estar en el flujo de la vida— implica alinearnos con una siempre creciente variedad de hábitos emergentes. Pero estar vivo es más que tener hábitos. El vivaz florecimiento de esa dinámica semiótica cuya fuente y resultado es lo que yo llamo sí-mismo es también un producto de la disrupción y de la conmoción. En oposición a la materia inanimada, que Peirce caracterizó como una “mente cuyos hábitos se consolidaron a tal punto de perder el poder de formarlos y de perderlos”, la mente (o el sí-mismo) “ha adquirido a un grado considerable un hábito de adoptar y abandonar hábitos” (CP 6.101).

Este hábito de descartar selectivamente ciertos otros hábitos resulta en la emergencia de hábitos de orden superior. En otras palabras, el crecimiento requiere aprender algo acerca de los hábitos a nuestro alrededor, pero esto a menudo implica una disrupción de nuestras habituadas expectativas sobre cómo es el mundo. Cuando el puerco al que Maxi disparó se zambulló —*tsupu*— en el río, como se sabe que hacen los puercos heridos, Maxi asumió que había asegurado su presa. Se equivocaba:

tontamente, “se va a morir”, estoy pensando cuando de repente salió corriendo⁴³

43. Ver en Kohn (2002b, pp. 45-46) el texto en kichwa.

El sentimiento de asombro de Maxi, ocasionado por un sajino supuestamente muerto que de repente salta y sale corriendo, revela algo acerca de lo que Haraway (1999, p. 184) llama “una comprensión del independiente sentido del humor del mundo”. Y es en este tipo de momentos de “asombro” que los hábitos del mundo se manifiestan. Es decir, nosotros no notamos usualmente los hábitos que habitamos⁴⁴. Es sólo cuando los hábitos del mundo chocan con nuestras expectativas que el mundo en su otredad, y su realidad existente como algo diferente de lo que somos actualmente, es revelado. El desafío que sigue a esta disrupción es el crecimiento. El desafío es crear un nuevo hábito que abarque este hábito extranjero y, en el proceso, rehacernos a nosotros mismos, aunque sea momentáneamente, de nuevo y en unidad con el mundo que nos rodea.

Vivir en y desde el bosque tropical requiere tener una habilidad para comprender los diferentes niveles de sus hábitos. Esto se logra a veces al reconocer aquellos elementos que parecen alterarlos. En otra caminata en la selva con Hilario y su hijo Lucio nos encontramos con una pequeña ave de rapiña, conocida en español como caracolero selvático⁴⁵, apostada en las ramas de un árbol pequeño. Lucio le disparó, pero erró. Asustado, el pájaro salió volando de una manera extraña. En vez de volar rápidamente a través del sotobosque, como se espera que haga un ave rapaz, se alejó pesadamente y muy despacio. Mientras señalaba la dirección en la que iba, Lucio comentó:

sólo se fue despacio
tka tka tka tka
ahí⁴⁶

44. N. de T.: Aquí, en el original, la palabra en inglés para “habitar” [*inhabit*] se escribe con un guion que señala la presencia de la palabra en inglés para “hábito” en ella [*habit*], así: *in-habit*. Lo que se sugiere con esto es que “habitar” el mundo es “entrar en sus hábitos”.

45. En kichwa, *pishku anga*. También conocido en español con el nombre de elanio piquiganchudo.

46. Ver en Kohn (2002b, p. 76) el texto en kichwa.

Tka tka tka tka. A lo largo del día Lucio repitió esta imagen sónica de alas batiendo despacio, con inseguridad y un poco torpemente⁴⁷. El vuelo engorroso del caracolero selvático captó la atención de Lucio. Alteró la expectativa de que las aves rapaces deben exhibir un vuelo rápido y poderoso. De manera similar, los ornitólogos Hilty y Brown (2001, p. 109) describen al caracolero selvático como un pájaro de “alas anchas” y desgarradas que es “más bien sedentario y perezoso”. Comparado con otras aves rapaces que presentan un vuelo más veloz, este pájaro es anómalo. Altera nuestros supuestos sobre las aves rapaces y es por esto que sus hábitos son interesantes.

Otro ejemplo: una mañana después de cazar, recién volvimos a casa, Hilario sacó de su bolsa de red un cactus epífita (*Discocactus amazonicus*) punteado con flores violetas. Lo llamó *viñarina panga* o *viñari panga* porque, como explicó, “*pangamanda viñarín*”: “crece desde sus hojas”. No tiene ningún uso en particular, aunque, al igual que otras suculentas epífitas como las orquídeas, él pensó que el tallo macerado podría ser un buen emplasto para aplicar sobre cortaduras. Pero, debido a que las hojas de esta planta parecen crecer desde otras hojas, a Hilario esta planta le pareció extraña. El nombre “*viñari panga*” advierte un hábito botánico que se extiende hacia las profundidades del pasado evolutivo. Las hojas no crecen a partir de otras hojas. Solo pueden crecer a partir del tejido meristemático localizado en brotes de ramas, ramitas y tallos. El grupo ancestral dentro de los cactus del que deriva *D. amazonicus* originalmente perdió sus hojas laminares fotosintéticas y desarrolló redondeados tallos suculentos fotosintéticos. Esas aplanadas estructuras verdes que crecen las unas de las otras en el *D. amazonicus* por lo tanto no son hojas verdaderas. Son en realidad tallos que funcionan como hojas y por esta razón pueden crecer las unas de las otras. Estos tallos similares a las hojas parecen poner en duda el hábito según el cual las hojas brotan de los tallos. Esto es lo que los hace interesantes.

47. Como tal, está relacionada con la palabra *tiku*, usada en Ávila para describir una deambulacion torpe (ver Kohn, 2002b, p. 76).

LOS TODOS PRECEDEN A LAS PARTES

En la semiosis, como en la biología, los todos preceden a las partes; la similitud precede a la diferencia (ver Bateson, 2002, p. 184). Tanto los pensamientos como las vidas comienzan como un todo, aunque se trate de un todo que puede ser extremadamente vago y subespecificado. Un embrión unicelular, por más simple e indiferenciado que sea, es un todo, tanto como el organismo multicelular en el que va a desarrollarse. Un ícono, por rudimentaria que sea su semejanza, mientras sea tomada como una semejanza, captura imperfectamente el objeto de su similitud como un todo. Es solamente en el reino de la máquina que la parte diferenciada viene primero y el todo ensamblado viene en segundo lugar⁴⁸. La semiosis y la vida, en cambio, empiezan como un todo.

Una imagen, entonces, es un todo semiótico, pero como tal puede ser una aproximación muy grosera de los hábitos que representa. Una tarde mientras tomábamos chicha en la casa de Ascencio escuchamos a Sandra, su hija, gritar desde su jardín: “¡Una serpiente! ¡Vengan a matarla!”⁴⁹. El hijo de Ascencio, Oswaldo, salió corriendo, y yo lo seguí de cerca. Aunque el animal en cuestión resultó ser una serpiente látigo inofensiva⁵⁰, Oswaldo la mató de todas formas con un golpe del lado ancho de su machete, y luego cortó y enterró su cabeza⁵¹. Mientras volvíamos a la casa, Oswaldo señaló un pequeño tocón con el que yo me venía de tropezar y observó que me había visto tropezar con ese mismo tocón el día anterior en nuestro regreso por ese mismo camino, luego de un largo día de cazar con su padre y su cuñado en las empinadas y boscosas laderas al oeste de Ávila.

En esas caminatas de regreso a casa con Oswaldo mis hábitos ambulatorios solo habían coincidido imperfectamente con los hábitos del

48. Ver Bergson (1911, p. 97). Una lógica mecanística como esta solamente es posible porque ya hay un sí-mismo (entero) por fuera de la máquina que la diseña o construye.

49. “*Wañuchi shami machakwi*”.

50. En kichwa *wayra machakwi*; en latín *Chironius sp.*

51. Ver la discusión de Whitten (1985) sobre esta práctica de separar la cabeza del cuerpo de la serpiente y sobre su potencial simbolismo.

mundo. Debido a la fatiga o a una leve ebriedad (la primera vez que me tropecé con ese tocón veníamos de caminar más de diez horas sobre un terreno muy empinado y estaba exhausto, la segunda vez recién me había terminado varios cuencos de chicha), simplemente no logré interpretar algunas de las características del relieve del camino. Actué como si no hubiera obstáculos. Pude salirme con la mía porque mi marcha regular era un hábito interpretativo —una imagen del camino— que era suficientemente buena para el desafío que tenía frente a mí. Dadas las condiciones que enfrentábamos no importaba realmente si mi manera de caminar no encajaba perfectamente con las características del camino. Si, en cambio, hubiéramos estado corriendo, o si hubiera estado cargando algo pesado, o si hubiera estado lloviendo mucho, o si hubiera estado un poco más borracho, ese desfase bien podría haberse amplificado y, en vez de un ligero traspies, podría haber tropezado y caído.

Mi representación mareada o fatigada del camino del bosque era tan rudimentaria que no logré notar las diferencias. Hasta que Oswaldo me lo indicó, nunca había notado el tocón ni que había tropezado con él ¡dos veces! Tropezarme se había convertido en mi propio hábito consolidado. En virtud de la regularidad que mi imperfecto hábito para caminar había asumido —tan regular que podía patear repetidamente el mismo tocón en días sucesivos— este se hizo evidente para Oswaldo como un hábito anómalo. Aun así, sin importar cuán imperfecta su coincidencia con el camino, mi manera de caminar era suficientemente buena. Me permitía llegar a casa.

Pero algo se estaba perdiendo en esa automatización habituada “suficientemente buena”. Tal vez ese día, caminando de regreso a la casa de Ascencio, me había convertido, por un momento, en algo más parecido a la materia —una “mente cuyos hábitos se consolidaron”— y menos a un ser aprendiz y anhelante, viviente y creciente.

Eventos inesperados, como la repentina aparición de un tocón en nuestro camino, cuando logramos detectarlo, o el súbito resucitar del sajino de Maxi, pueden alterar nuestros presupuestos sobre cómo es el mundo. Y es esta misma alteración, la ruptura de viejos hábitos y la re-

construcción de otros nuevos, lo que constituye nuestro sentimiento de estar vivos y en el mundo. El mundo se nos revela no por el hecho de que llegamos a tener hábitos, sino en los momentos en que, obligados a abandonar nuestros viejos hábitos, llegamos a adquirir hábitos nuevos. Es aquí donde podemos vislumbrar —sin importan cuán mediadamente— el emergente real al que también contribuimos.

EL TODO ABIERTO

Reconocer cómo la semiosis es algo más amplio que lo simbólico puede permitirnos ver las maneras en que llegamos a habitar un mundo siempre-emergente más allá de lo humano. Una antropología más allá de lo humano busca llegar más allá de los confines de ese hábito particular —el simbólico— que nos hace los seres excepcionales que creemos que somos. El objetivo no es minimizar los efectos únicos que este hábito tiene, sino mostrar algunas de las diferentes maneras en que el todo que es lo simbólico está abierto a aquellos muchos otros hábitos que pueden y realmente proliferan en el mundo que se extiende más allá de nosotros. El objetivo, en síntesis, es que recuperemos la sensación de ser un todo que está abierto.

Este mundo más allá de lo humano, al que estamos abiertos, es más que algo “allá afuera” porque lo real es más que aquello que existe. De acuerdo con esto, una antropología más allá de lo humano busca dislocar levemente nuestro enfoque temporal para ver más allá del aquí y ahora de la actualidad. Debe, por supuesto, devolverse para observar constricciones, contingencias, contextos y condiciones de posibilidad. Pero las vidas de los signos y de los seres que llegan a interpretarlos no están ubicadas solo en el presente o en el pasado. Forman parte de un modo de ser que se extiende también hacia el futuro posible. En concordancia con esto, esta antropología más allá de lo humano busca prestarle atención a la realidad prospectiva de estos tipos de generales, como así también a sus eventuales efectos en un presente futuro.

Si nuestro sujeto de estudio, lo humano, es un todo abierto, nuestro método también debería serlo. Las particulares propiedades semióticas que hacen que los humanos estén abiertos al mundo más allá de lo humano son las mismas que pueden permitir a la antropología explorar esto con precisión etnográfica y analítica. El reino de lo simbólico es un todo abierto porque se sustenta, y finalmente se despliega, en un tipo más amplio y diferente de todo. Ese todo más amplio es una imagen. Como me dijo una vez Marilyn Strathern, parafraseando a Roy Wagner, “no es posible tener solo la mitad de una imagen”. Lo simbólico es una manera particular específicamente humana de llegar a sentir una imagen. Todo pensamiento comienza y termina con una imagen. Todos los pensamientos son un todo, sin importar cuán largos sean los caminos que los traigan⁵².

Esta antropología, como la semiosis y la vida, no se origina a partir de la diferencia, la otredad o la inconmensurabilidad. Tampoco comienza con una semejanza intrínseca. Empieza con la semejanza del pensamiento-en-reposo —la semejanza de no notar aún esas diferencias eventuales que podrían llegar a alterarla—. Semejanzas tales como *tsupu* son tipos especiales de todos abiertos. Un ícono es, por un lado, monádico, cerrado en sí mismo, independientemente de todo lo demás. Es como su objeto así ese objeto exista o no. Yo siento *tsupu* sin importar que lo sientan ustedes. Aun así, mientras que esté representando algo más, es también una apertura. Un ícono tiene la “capacidad de revelar una verdad inesperada”: “mediante la observación directa de este, otras verdades concernientes a su objeto pueden ser descubiertas” (Peirce, CP 2.279). El ejemplo de Peirce es una fórmula algebraica: debido a que los términos a la izquierda del signo de igual son icónicos de aquellos a la derecha, podemos aprender algo más acerca de los últimos al considerar a los primeros. Aquello que está a la izquierda es un todo. Captura lo que

52. El libro *Sound and Sentiment* [Sonido y sentimiento] (1990) de Steven Feld es una manifestación de esto; el libro entero es una meditación sobre las estructuras simbólicas a través de las que los Kaluli (y, eventualmente, el antropólogo que escribe sobre ellos) llegan a sentir una imagen.

está a su derecha en su totalidad. Aun así, en el proceso también es capaz de sugerir, “de una manera muy precisa, nuevos aspectos de supuestos estados de las cosas” (CP 2.281). Esto es posible gracias a la manera general en que representa esta totalidad. Los signos “están por” objetos “no en todos los aspectos sino en referencia a una especie de idea” (CP 2.228). Esta idea, sin importar cuán vaga, es un todo.

Prestar atención al poder revelador de las imágenes sugiere una manera de practicar la antropología que puede relacionar particularidades etnográficas con algo más amplio. El énfasis excesivo en la iconicidad en el kichwa amazónico amplifica y visibiliza ciertas propiedades generales del lenguaje y de la relación que tiene el lenguaje con aquello que yace más allá de él, así como el pánico exagera y por lo tanto vuelve visibles otras propiedades. Estas amplificaciones o exageraciones pueden funcionar como imágenes que pueden revelar algo general acerca de sus objetos. Tales generales son reales pese al hecho de que no tienen la concreción de lo específico o la firme normatividad de esos universales putativos que la antropología con razón rechaza. Es hacia tales generales reales que una antropología más allá de lo humano puede moverse. Hace esto, sin embargo, de una manera particularmente mundana. Se asienta en las luchas y los tropiezos mundanos que emergen en el momento etnográfico, en atención a cómo esas cotidianidades contingentes muestran algo sobre problemas generales.

Mi esperanza es que esta antropología pueda abrirse a algunos de los nuevos e inesperados hábitos que están apenas empezando a surgir y que podrían alcanzarla. Al abrirse a la novedad, a las imágenes y a las sensaciones, busca la frescura de la primeridad en su sujeto de estudio y en su método. Les pido que sientan *tsupu* por ustedes mismos, y esto es algo que no puedo imponerles. Pero esta es también una antropología de la segundidad ya que espera registrar cómo es sorprendida por los efectos de tales espontaneidades cuando llegan a hacer una diferencia en un mundo enrevesado, uno que es el producto emergente de todas las maneras en que sus diversos habitantes se relacionan y tratan de entenderse entre sí. Finalmente, esta es una antropología de lo general,

pues busca reconocer aquellas oportunidades en las que un *nosotros* que excede los límites de los cuerpos individuales, de las especies, y hasta de la existencia concreta, puede llegar a extenderse más allá del presente. Este *nosotros* —y los mundos esperanzados que nos convoca a imaginar y a hacer realidad— es un todo abierto.

CAPÍTULO 2

El pensamiento viviente

“Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado. [...] Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias”.

—Jorge Luis Borges, “Funes el memorioso”

Amériga y Luisa estaban al alcance del oído, cosechando raíces de barbasco⁵³ en los matorrales boscosos que en otro momento fueron sus huertas, cuando ocurrió. De vuelta en casa, mientras charlaban con Delia tomando chicha, Luisa imitó cómo había escuchado, a través de los arbustos, a los perros de la familia —Pukaña, o Cara Roja, su favorita; Kuki, su compañero envejecido; y Wiki— ladrando excitadamente, “*wa’ wa’ wa’ wa’ wa’ wa’ wa’ wa’ wa’ wa’ wa’ wa’*”, así como lo hacen cuando están persiguiendo una presa. Luego los escuchó ladrando “*ya ya ya ya*”, dispuestos a atacar. Pero después pasó algo muy inquietante. Los perros empezaron a aullar, “*aya—y aya—y aya—y*”, indicando que ahora habían sido atacados y que estaban sintiendo mucho dolor.

“Y eso fue todo”, comentó Luisa. “Simplemente se callaron”⁵⁴.

chun
silencio

¿Cómo podían haber cambiado las cosas tan de repente? Para las mujeres, la respuesta giraba en torno a imaginarse cómo los perros entendieron o, más exactamente, cómo no lograron entender, el mundo a su alrededor. Al reflexionar acerca de las dos primeras series de ladridos, Luisa

53. En latín, *Lonchocarpus nicou*. Conocido en Ávila simplemente como *ambi*, veneno.

54. Ver en Kohn (2002b, pp. 114-115) el texto en kichwa.



observó: “Eso es lo que harían si se encontraran con algo grande”. Eso es lo que harían, es decir, si se encontraran con un animal de caza mayor. “¿Estaban ladrándole a un venado?” Luisa recordó hacerse esta pregunta. Eso tendría sentido. Solo unos días antes los perros habían rastreado, atacado y matado un venado. Y todavía estábamos comiendo esa carne.

¿Pero qué criatura podría parecerles una presa a los perros para después volverse en su contra? Las mujeres concluyeron que solo había una explicación posible: los perros debieron haber confundido un *puka puma* (un león de montaña o puma, *puma concolor*) con un venado colorado. Los dos tienen un pelaje leonado y son aproximadamente del mismo tamaño. Luisa trató de imaginar qué estarían pensando: “¿Se ve como un venado, vamos a morderlo!”

Delia resumió en pocas palabras su frustración por la confusión de los perros: “Tan, tan estúpidos”. Amériga elaboró: “¿Cómo puede ser que no supieran? ¿Cómo es que pudieran siquiera pensar [en ladrar] ‘yaw yaw yaw’, como si fueran a atacarlo?”

Lo que cada ladrido quería decir estaba claro, pues estos ladridos son parte de un exhaustivo léxico de vocalizaciones caninas que la gente de Ávila siente que conoce. Lo que era menos obvio era qué, desde la perspectiva de los perros, los motivó a ladrar de esas maneras. Imaginar que los perros podrían fallar en distinguir entre un *puka puma* y un venado y rastrear las trágicas consecuencias de esa confusión —los perros simplemente vieron algo grande y leonado, y lo atacaron— requería pensar más allá de lo que hicieron los perros en particular. Requería pensar en cómo lo que hicieron fue motivado por la manera en que llegaron a entender el mundo a su alrededor. La conversación empezó a girar en torno a la pregunta de cómo piensan los perros.

Este capítulo desarrolla la afirmación de que todos los seres vivientes, y no sólo los humanos, piensan, y explora otra afirmación cercanamente relacionada; que todos los pensamientos están vivos. Trata sobre el “pensamiento viviente”⁵⁵. ¿Qué significa pensar? ¿Qué significa estar

55. Tomo esta frase de Peirce (CP 1.221) y la aplico a un rango más amplio de fenómenos.

vivo? ¿Por qué estas dos preguntas están relacionadas, y cómo puede nuestra consideración de estas, especialmente cuando las pensamos en términos de los desafíos de relacionarse con otros tipos de seres, cambiar nuestro entendimiento de la relacionalidad y de “lo humano”?

Si los pensamientos están vivos y si aquello que está vivo piensa, entonces tal vez el mundo viviente está encantado. Lo que quiero decir es que el mundo más allá de lo humano no es un mundo sin significado que los humanos vuelven significativo⁵⁶. Más bien, las significaciones-intenciones —las relaciones entre medios y fines, las aspiraciones, los propósitos, el telos, las intenciones, las funciones y la significatividad— emergen en un mundo de pensamientos vivientes más allá de lo humano en maneras que no se agotan del todo en nuestros intentos demasiado humanos de definirlos y controlarlos⁵⁷. Más precisamente, las selvas alrededor de Ávila son animadas. Es decir, estos bosques albergan otros *loci* emergentes de significaciones-intenciones que no necesariamente giran alrededor o se originan a partir de los humanos. A esto es a lo que voy cuando digo que los bosques piensan. Es hacia un análisis de este tipo de pensamientos que esta antropología más allá de lo humano se volcará ahora.

Si los pensamientos existen más allá de lo humano, entonces nosotros los humanos no somos los únicos sí-mismos en este mundo. Nosotros, en resumen, no somos el único tipo de *nosotros*. El animismo, el encantamiento de estos *loci* otros-que-humanos, es más que una creencia, que una práctica encarnada o que un elemento contrastivo para nuestras críticas de las representaciones mecanísticas occidentales de la naturaleza, aunque también es todo esto. No debemos, entonces, pre-

56. Ver Roy Rappaport (2001, p. 21) como un ejemplo de la posición según la cual la especie humana vive “en función de los significados que debe elaborar, en un mundo desprovisto de significado intrínseco pero sujeto a las leyes físicas”.

57. El hecho de que yo insista en la centralidad del telos como una propiedad emergente inherente al mundo viviente “encantado” que se extiende más allá de lo humano me hace entrar en conflicto con la reciente reapropiación del término “encantamiento” por Jane Bennett (2001).

guntar solamente cómo algunos humanos llegan a representar a otros seres o entidades como animados; también necesitamos considerar más ampliamente qué es lo que hay en ellos que los hace ser animados.

La gente de Ávila, si quiere penetrar exitosamente en las lógicas relacionales que crean, conectan y sustentan a los seres del bosque, debe reconocer de alguna manera esta animidad [*animacy*] elemental. El animismo runa, entonces, es una manera de prestar atención a los pensamientos vivientes que están en el mundo, una que amplifica y revela propiedades importantes de las vidas y de los pensamientos. Es una forma de pensar sobre el mundo que crece desde una ubicación especial y a partir de una relación íntima con los pensamientos-en-el-mundo, en maneras que vuelven visibles algunos de sus atributos distintivos. Prestar atención a estas interacciones con los pensamientos vivientes del mundo puede ayudarnos a pensar la antropología de manera diferente. Puede ayudarnos a imaginar un conjunto de herramientas conceptuales que podemos usar para ocuparnos de las maneras en que nuestras vidas son moldeadas por cómo vivimos en un mundo que se extiende más allá de lo humano.

Los perros, por ejemplo, son sí-mismos porque piensan. De manera contra-intuitiva, sin embargo, la prueba de que piensan es que ellos, en palabras de Delia, pueden ser “tan, tan estúpidos”; tan indiferentes, tan tontos. Que los perros se hayan considerado capaces de confundir un puka puma con un venado colorado en la selva sugiere una pregunta importante: ¿Cómo es que la indiferencia, la confusión y el olvido son tan centrales en las vidas de los pensamientos y de los seres que los llegan a albergar? El poder extraño y productivo de la confusión en el pensamiento viviente desafía algunas de nuestras suposiciones básicas acerca de los roles que la diferencia y la otredad, por un lado, y la identidad, por el otro, juegan en la teoría social. Esto puede ayudarnos a repensar la relacionalidad en maneras que pueden llevarnos más allá de nuestra tendencia a aplicar nuestras suposiciones acerca de la lógica de la relacionalidad lingüística a todas las posibles formas en las que los sí-mismos podrían relacionarse.

SÍ-MISMOS NO HUMANOS

Las mujeres ciertamente sentían que eran capaces de interpretar los ladridos de los perros, pero eso no es lo que les hace reconocer a sus perros como sí-mismos. Lo que hace a sus perros sí-mismos es que sus ladridos fueron manifestaciones de sus interpretaciones del mundo que los rodeaba. Y cómo esos perros interpretaron el mundo alrededor de ellos, como las mujeres bien sabían, es de importancia vital. Nosotros los humanos, entonces, no somos los únicos que interpretamos el mundo. El “sobre-qué” —la representación, la intención y el propósito en sus formas más básicas— es una característica estructurante intrínseca de las dinámicas vivientes en el mundo biológico. La vida es inherentemente semiótica⁵⁸.

Esta característica intrínsecamente semiótica aplica a todos los procesos biológicos. Tomemos como ejemplo la siguiente adaptación evolutiva: el alargado hocico y la lengua del oso hormiguero gigante. El oso hormiguero gigante, o *tamanuwa* como es conocido en Ávila, puede ser letal si se siente acorralado. Uno de ellos casi mata a un hombre de Ávila en la época en que estuve allí (ver capítulo 6) y se dice que hasta los jaguares se mantienen a una buena distancia de ellos (ver capítulo 3). El oso hormiguero gigante también es etéreo. Yo alcancé a vislumbrar uno a la distancia en su paso fugaz por la selva mientras Hilario, Lucio y yo descansábamos sobre un tronco en una colina sobre el río Suno, al final de una tarde. Su imagen se me quedó grabada desde entonces: la silueta de una cabeza afilada, un cuerpo bajo y fornido, y por cola un enorme abanico desplegado cuyo pelaje dejaba pasar los últimos rayos del sol de la tarde.

Los osos hormigueros gigantes se alimentan exclusivamente de hormigas. Para hacer esto, meten su largo hocico dentro de los túneles de las colonias. La forma específica del hocico y de la lengua del oso hormiguero captura ciertas características de su entorno, específicamente la forma de los túneles de hormigas. Esta adaptación evolutiva es un signo

58. Ver Bateson (1998c, 2002); Deacon (1997); Hoffmeyer (2008); Kull et al. (2009).

en la medida en que es interpretada (de una manera eminentemente corporal, pues aquí no hay consciencia o reflexión) por una generación subsiguiente con respecto a aquello sobre lo que este signo es (i.e., la forma de los túneles de hormigas). Esta interpretación, a su vez, se manifiesta en el desarrollo del cuerpo del organismo subsiguiente de una manera que incorpora estas adaptaciones. Este cuerpo (con sus adaptaciones) funciona como un nuevo signo que representa estas características del entorno, en la medida en que, a su vez, será interpretado como tal por otra generación subsiguiente de osos hormigueros en el desarrollo eventual del cuerpo de esa generación.

Al pasar de las generaciones, los hocicos de los osos hormigueros han llegado a representar con creciente precisión algo sobre la geometría de las colonias de hormigas porque los linajes de “proto-osos hormigueros”, cuyos hocicos y lenguas capturaron menos precisamente características relevantes del entorno (por ejemplo, las formas de los túneles de hormigas), no sobrevivieron con tanto éxito. En relación con estos proto-osos hormigueros, entonces, los osos hormigueros de hoy han llegado a exhibir una “capacidad de encajar [*fittedness*]” (Deacon, 2012)⁵⁹ en estas características del entorno comparativamente mayor. Son representaciones más sutiles y exhaustivas de este⁶⁰. Es en este sentido que la lógica de la adaptación evolutiva es una lógica semiótica.

La vida, entonces, es un proceso sígnico. Cualquier dinámica en la que “algo [...] está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad”, como lo plantea la definición de signo de Peirce (Peirce, 2003; CP 2. 228), estaría viva. Los hocicos y lenguas alargados *están para* un futuro oso hormiguero (un “alguien”) *por* algo acerca de la arquitectura de una

59. N. de T.: Deacon reemplaza el concepto neo-darwiniano de “fitness” (valor adaptativo) por “fittedness” (capacidad de encajar) para destacar la manera en que los procesos evolutivos son en el fondo procesos semióticos y, también, que la adaptación de un organismo a su contorno siempre implica un proceso icónico de encajamiento que se basa en la semejanza.

60. Siguiendo las observaciones de Peirce acerca de los “interpretantes” en relación con los pensamientos que representan, el organismo-como-signo sería “idéntico...aunque más desarrollado” (CP 5.316) con respecto a la representación del mundo de su progenitor.

colonia de hormigas. Una de las contribuciones más importantes a la semiótica por parte de Peirce es mirar más allá del clásico entendimiento diádico de los signos como algo que está por otra cosa. En cambio, él insistía, debemos reconocer una tercera variable crucial como un componente irreducible de la semiosis: los signos están por algo en relación con un “alguien” (Colapietro, 1989, p. 4). Como lo muestra el oso hormiguero gigante, este “alguien” —o un sí-mismo, como prefiero llamarlo— no es necesariamente humano, y no necesita implicar referencia simbólica, subjetividad, sentido de la interioridad, o la consciencia que a menudo asociamos con la representación, para que cuente como tal (ver Deacon, 2012, pp. 465-466).

Además, la mismidad no se limita solo a animales con cerebros. Las plantas son también sí-mismos. Tampoco es coincidente con un organismo delimitado físicamente. Es decir, la mismidad puede distribuirse en distintos cuerpos (un seminario, una multitud o una colonia de hormigas pueden actuar como un sí-mismo), o puede ser uno de los muchos sí-mismos dentro de un cuerpo (las células individuales tienen un tipo de mismidad mínima).

El sí-mismo es a la vez el origen y el producto de un proceso interpretativo; es una parada en la ruta de la semiosis (ver capítulo 1). Un sí-mismo no existe por fuera de la dinámica semiótica como “Naturaleza”, evolución, relojero ciego, espíritu vital de homúnculo, u observador (humano). Más bien, la mismidad emerge dentro de esta dinámica semiótica como el resultado de un proceso que produce un nuevo signo que interpreta uno anterior. Es por esta razón que es apropiado considerar a los organismos no humanos como sí-mismos y a la vida biótica como un proceso sígnico, aunque se trate de uno que suele estar sumamente encarnado y que no es simbólico.

MEMORIA Y AUSENCIA

El oso hormiguero gigante, en cuanto sí-mismo, es una forma que “recuerda” selectivamente su propia forma. Es decir, una generación subsi-

guiente es una semejanza de una anterior. Es una representación icónica de su ancestro. Pero, al mismo tiempo que tal oso hormiguero es una semejanza de su antepasado (y por consiguiente es de alguna manera su recuerdo), también se diferencia de él. Pues este oso hormiguero, con su hocico y su lengua, puede potencialmente ser una representación relativamente más detallada del mundo a su alrededor, si es que su hocico (en este caso), en comparación con aquel de su ancestro, encaja mejor en los túneles de hormigas. En resumen, la manera en que este oso hormiguero recuerda o re-presenta a las generaciones que vinieron antes de él es “selectiva”. Esto es así, en parte, gracias a los proto-osos hormigueros del pasado cuyos hocicos no “encajaron” en sus entornos y que fueron entonces, en cierto sentido, olvidados.

Este juego entre recordar y olvidar es a la vez único y central para la vida; cualquier linaje de organismos vivos —sea de plantas o de animales— exhibirá esta característica. Contrastemos esto con, digamos, un copo de nieve. Aunque la forma particular que toma un copo de nieve es un producto históricamente contingente de la interacción con su entorno mientras cae al suelo (y esta es la razón por la que pensamos que los copos de nieve exhiben una suerte de individualidad; no hay dos iguales), la forma particular que toma el copo nunca es objeto de un recuerdo selectivo. Es decir, una vez que se derrita, su forma no tendrá relevancia para la forma que tome cualquier copo de nieve subsiguiente cuando empiece su caída al suelo.

Los seres vivientes son diferentes a los copos de nieve porque la vida es intrínsecamente semiótica, y la semiosis existe siempre para un sí-mismo. La forma que toma un oso hormiguero individual viene a representar, para una futura manifestación [*instantiation*] de sí mismo, el entorno al que su linaje llegó a adaptarse a lo largo del tiempo evolutivo. Los linajes de osos hormigueros recuerdan selectivamente sus anteriores adaptaciones al entorno; los copos de nieve no.

Un sí-mismo, entonces, es el resultado de un proceso, único a la vida, mediante el cual una forma individual se mantiene y perpetúa, una forma que, en tanto es repetida a lo largo de las generaciones, llega,

en su crecimiento, a encajar en el mundo que la rodea mientras que, al mismo tiempo, viene a exhibir una cierta clausura circular que le permite mantener su misma identidad de sí-mismo que, a su vez, se forja con respecto a aquello que ella no es (Deacon, 2012, p. 471); los osos hormigueros re-presentan representaciones previas de túneles de hormigas en su linaje, pero ellos mismos no son túneles de hormigas. En la medida en que aspira a mantener su forma, un tal sí-mismo actúa por sí mismo. Un sí-mismo, entonces, así esté “limitado por su piel” o se encuentre más distribuido, es el *locus* de lo que podemos llamar agentividad (pp. 479-480).

Debido a que un oso hormiguero gigante es un signo, lo que es —su configuración particular, el hecho, por ejemplo, de que tenga un hocico alargado y no otra forma de hocico— no se puede entender sin tener en cuenta sobre qué es, es decir, el entorno relevante al que se adapta cada vez más a través de la dinámica que acabo de describir. Por lo tanto, aunque la semiosis está encarnada, también involucra siempre algo más que cuerpos. Conciérne algo ausente: un entorno futuro semióticamente mediado que potencialmente se asemeja al entorno al que se adaptó la generación anterior (ver capítulo 1).

Un signo viviente es una predicción de lo que Peirce denomina un hábito (ver capítulo 1). Es decir, es una expectativa de regularidad, algo que aún no existe pero que probablemente llegará a existir. Los hocicos son productos de lo que no son, es decir, de la posibilidad de que habrá túneles de hormigas en el entorno dentro del que el oso hormiguero holicudo llegará a vivir. Son los productos de una expectativa; de una “suposición” sumamente encarnada de lo que contendrá el futuro.

Esto es un resultado de otra ausencia importante. Como mencioné antes, los hocicos y la manera en que encajan en el mundo a su alrededor son el resultado de todas las “suposiciones” previas equivocadas; de las generaciones previas cuyos hocicos se parecían menos a ese mundo de túneles de hormigas. Debido a que los hocicos de estos proto-osos hormigueros no se adaptaban a la geometría de los túneles tan bien como los hocicos de otros, sus formas no sobrevivieron en el futuro.

Esta manera en que los sí-mismos buscan predecir futuros “ausentes” también se pone de manifiesto en el presunto comportamiento de los perros de América. Los perros seguramente le ladraron, imaginaron las mujeres, a lo que esperaban y confiaban que fuera un venado. Más precisamente, quizás, le ladraron a algo que vieron grande y leonado. Desafortunadamente, sin embargo, los puma también son grandes y leonados. Un futuro mediado semióticamente —la posibilidad de atacar al venado percibido— llegó a afectar el presente. Influenció la decisión de los perros —“tan estúpidos”, en retrospectiva— de perseguir a una criatura que creyeron que era una presa.

VIDA Y PENSAMIENTO

Un linaje de signos puede potencialmente extenderse hacia el futuro como un hábito emergente, en la medida en que cada nueva manifestación interprete a la anterior de una manera que pueda, a su vez, ser interpretada por otra futura. Esto aplica igualmente a un organismo biológico, cuya progenie puede o no sobrevivir en el futuro, como a este libro, cuyas ideas pueden o no ser retomadas en el pensamiento de un lector futuro (ver Peirce, CP 7.591). Tal proceso es lo que constituye la vida. Es decir, cualquier tipo de vida, ya sea humana, biológica o hasta, algún día, inorgánica, exhibirá espontáneamente esta dinámica encarnada, localizada y representacional que predice el futuro y que captura, amplifica y hace proliferar la tendencia a adoptar hábitos en una futura manifestación de sí misma. Otra manera de decir esto es que cualquier entidad que exista como un *locus* de “sobre-qué”, dentro de un linaje de *loci* tales que puedan potencialmente extenderse hacia el futuro, puede entenderse como viva. El origen de la vida —de cualquier tipo de vida, en cualquier lugar del universo— también marca necesariamente el origen de la semiosis y del sí-mismo.

También marca el origen del pensamiento. Las formas de vida —tanto humanas como no humanas— debido a que son intrínsecamente semióticas, exhiben lo que Peirce llama una “inteligencia ‘científi-

ca”. Por “científica”, no quiere decir una inteligencia que es humana, consciente o incluso racional sino simplemente una que es “capaz de aprender mediante la experiencia” (Peirce, 2003; CP 2.227). Los sí-mismos, en oposición a los copos de nieve, pueden aprender a través de la experiencia, lo que es otra manera de decir que, a través del proceso semiótico que he estado describiendo, pueden crecer. Y esto, a su vez, es otra manera de decir que los sí-mismos piensan. Un tal pensamiento no necesita suceder en la escala temporal que de manera chovinista denominamos tiempo real (ver Dennett, 2000, p. 77). No necesita suceder, es decir, dentro de la vida de un solo organismo delimitado por su piel. Los linajes biológicos también piensan. Ellos también, a través de las generaciones, pueden llegar en su crecimiento a aprender a través de la experiencia sobre el mundo a su alrededor y, por tanto, ellos también demuestran una “inteligencia ‘científica’”. En suma, debido a que la vida es semiótica y que la semiosis está viva, tiene sentido tratar tanto a las vidas como a los pensamientos como “pensamientos vivientes”. Esta comprensión más profunda de la cercana relación entre vida, sí-mismo y pensamiento es central para esta antropología más allá de lo humano que estoy desarrollando aquí.

UNA ECOLOGÍA DE SERES

La cualidad semiótica de la vida —el hecho de que las formas que toma la vida son el producto de cómo los sí-mismos vivientes representan el mundo alrededor de ellos— estructura el ecosistema tropical. Aunque toda la vida es semiótica, esta cualidad semiótica se amplifica y se vuelve más visible en el bosque tropical, con sus incomparables tipos y cantidades de seres vivientes. Esta es la razón por la que quiero encontrar maneras de estudiar cómo piensan los bosques: los bosques tropicales amplifican, y por lo tanto pueden hacer más evidente para nosotros, la manera en que la vida piensa.

Los mundos que los seres representan no están constituidos solamente por cosas. También están, en gran medida, constituidos por otros seres

semióticos. Por esta razón he llegado a referirme a la red de pensamientos vivientes dentro y alrededor de la selva de Ávila como una ecología de seres. Esta ecología de seres dentro y alrededor de Ávila incluye tanto a los runa como a otros humanos que interactúan con ellos y con el bosque, y en sus configuraciones no solo sostiene a los muchos tipos de seres vivientes del bosque, sino también, como discuto hacia el final de este libro, a los espíritus y a los muertos que nos hacen los seres vivientes que somos.

La manera en que diferentes tipos de seres representan y son representados por otros tipos de seres define los patrones que toma la vida en la selva alrededor de Ávila. Por ejemplo, una vez al año, las colonias de hormigas arrieras (*Atta* spp.) —cuya presencia normalmente solo es visible en las largas filas de trabajadoras que transportan trozos de vegetación recogidos de las copas de los árboles hacia sus nidos— cambian su actividad. En un período de unos pocos minutos, cada una de estas colonias ampliamente dispersadas descarga simultáneamente cientos y cientos de hinchadas hormigas reproductoras aladas, y las envía volando hacia el cielo de la mañana para que se apareen con las de otras colonias. Este evento plantea, y está de hecho estructurado por, una variedad de desafíos y oportunidades. ¿Cómo hacen las hormigas, que viven en colonias alejadas, para coordinar sus vuelos? ¿Cómo pueden los depredadores aprovechar esta rica pero efímera reserva de alimento? ¿Y qué estrategias usan las hormigas para evitar ser comidas? Estas hormigas voladoras, sobrecargadas de reservas de grasa, son una sabrosa exquisitez codiciada tanto por la gente de Ávila como por muchos otros que viven en la Amazonía. El hecho de que sean conocidas simplemente como *añangu*, hormigas, indica qué tanto son valoradas. Tostadas con sal son exquisitas, y recolectadas por montones son una importante fuente de alimento durante el limitado tiempo en que están disponibles. ¿Cómo hace la gente para predecir cuáles serán los pocos minutos de cada año en que las hormigas saldrán de sus nidos subterráneos?

El problema de determinar cuándo volarán las hormigas puede decirnos algo acerca de cómo el bosque tropical llega a ser lo que es: una cacofónica red con múltiples niveles, emergente y en expansión, de pen-

samientos mutuamente constitutivos, vivientes y en crecimiento. Debido a que en esta zona del trópico ecuatorial no hay marcados cambios estacionales en la luz del sol o en la temperatura, ni tampoco un florecimiento primaveral que les corresponda, no hay ninguna pista estable externa a las interacciones entre los seres del bosque que determine o prediga cuándo volarán las hormigas. La medición del momento de este evento es un producto de la predicción coordinada de regularidades meteorológicas estacionales, así como de una orquestación entre especies diferentes, competitivas e interpretantes.

De acuerdo a la gente en Ávila las hormigas aladas emergen en la calma que le sigue a un período de fuertes lluvias que incluye rayos y truenos y la inundación de los ríos. Este período tormentoso cierra un período relativamente más seco que usualmente ocurre alrededor de agosto. La gente trata de predecir la emergencia de las hormigas a partir de vincularla con una variedad de signos ecológicos asociados con regímenes de fructificación, aumentos en la población de insectos y cambios en la actividad de los animales⁶¹. Cuando los varios indicadores señalan el hecho de que la “temporada de hormigas” (*añangu uras*) está por llegar, la gente va hacia los numerosos nidos en los alrededores de sus casas varias veces a lo largo de la noche para buscar los signos que revelan que las hormigas saldrán volando pronto. Estos signos incluyen la presencia de guardias limpiando las entradas, así como avistamientos de algunas pocas hormigas aladas emergiendo lentamente y todavía un poco aletargadas.

La gente de Ávila no es la única interesada en la pregunta de cuándo volarán las hormigas. Otros seres, como sapos, serpientes y pequeños felinos⁶², son atraídos por las hormigas, así como por los otros animales

61. Para ver una lista de algunos de los organismos que les señalan a los runa la llegada de la temporada en que las hormigas arrieras van a volar o, en algunos casos, más específicamente, el día exacto en el que emergerán las hormigas reproductoras, ver Kohn (2002b, pp. 99-101).

62. Para una discusión sobre los especímenes de organismos que pude recolectar en asociación con las hormigas arrieras en el momento en que las hormigas reproductoras aladas emergían, ver Kohn (2002b, pp. 97-98).

que también son atraídos por ellas. Todos observan a las hormigas y observan a quienes observan a las hormigas buscando signos que indiquen cuándo emergerán de sus nidos.

Aunque el día del vuelo está estrechamente conectado a patrones meteorológicos, y esta parece ser la manera en que las hormigas coordinan sus vuelos con las que vienen de otros nidos, el momento preciso en el que va a ocurrir el vuelo ese día es una respuesta, sedimentada a través del tiempo evolutivo, a lo que potenciales depredadores pueden llegar o no a notar. No es accidental que las hormigas levanten el vuelo justo antes del amanecer (exactamente a las 5:10, cuando he podido anotar la hora). Cuando están en sus nidos, las agresivas guardias de la colonia las protegen de las serpientes, sapos y otros depredadores. Una vez que comienzan a volar, sin embargo, no tienen protección, y pueden convertirse en presa de los murciélagos frugívoros que siguen merodeando durante el crepúsculo y que las atacan en pleno vuelo, arrancándoles sus abdómenes enormemente hinchados y llenos de grasa.

Cómo ven el mundo los murciélagos es de vital importancia para las hormigas voladoras. No es un accidente que las hormigas echen a volar en el momento en que lo hacen. Aunque algunos murciélagos todavía están afuera merodeando, a esta altura solo estarán activos por veinte o treinta minutos más. Cuando salgan los pájaros (no mucho después del amanecer a las seis de la mañana) la mayoría de las hormigas ya se habrán dispersado, y algunas hembras ya habrán copulado y caído al suelo para establecer nuevas colonias. La precisa elección del momento oportuno para el vuelo de las hormigas es un resultado de una ecología semióticamente estructurada. Las hormigas emergen al alba —esa zona borrosa entre la noche y el día—, cuando es menos probable que los depredadores diurnos y nocturnos las perciban.

La gente intenta ingresar a parte de la lógica de la red semiótica que estructura la vida de las hormigas para poder capturarlas durante esos pocos minutos al año en que salen volando de sus nidos. Una noche, cuando las hormigas estaban a punto de volar, Juaniku me pidió un cigarrillo para soplar humo de tabaco cargado con el poder de su “aliento

viviente” (*samay*) y así alejar las nubes de una lluvia inminente. Si esa noche llovía, las hormigas no iban a emerger. Su esposa, Olga, sin embargo, lo urgió a no repeler las nubes de lluvia. Temía que sus hijos, que habían ido al mercado en Loreto, no regresaran del pueblo hasta el día siguiente. Los iban a necesitar para recolectar las hormigas que rebosarían de los varios nidos alrededor de la casa. Para asegurarse de que las hormigas no volarían esa noche, salió a buscar todos los nidos cercanos y los pisoteó. Esto, dijo ella, evitaría que las hormigas salieran esa noche.

En la noche en que Juaniku estaba seguro de que las hormigas finalmente volarían, me pidió, antes de que yo saliera con sus hijos en medio de la noche para chequear los nidos, que no pateara o caminara pesadamente alrededor de estos. Luego, poco antes de las cinco de la mañana, a una distancia de más o menos cuatro metros de la entrada del nido más cercano a la casa, Juaniku y yo colocamos algunas lámparas de kerosene, también algunas velas, y mi linterna. La luz atrae a las hormigas aladas y entonces ellas gravitarían hacia estas fuentes. Las luces estaban ubicadas lo suficientemente lejos, sin embargo, para que las hormigas guardia no las consideraran amenazantes.

Mientras las hormigas comenzaron a emerger Juaniku sólo hablaba en murmullos. Poco después de las cinco pudimos oír un zumbido a medida que las hormigas aladas empezaron a salir volando del nido. A muchas las atrajo la luz y vinieron hacia nosotros en vez de volar hacia el cielo. Entonces Juaniku empezó a silbar como una sirena, alternando entre dos tonos distintos. Esto, explicó más tarde, es algo que las hormigas voladoras reconocen como la llamada de sus “madres”⁶³. Cuando las hormigas venían hacia nosotros les chamuscábamos las alas con antorchas hechas de hojas secas de *lisari*⁶⁴. Así podíamos meterlas fácilmente en ollas cubiertas⁶⁵.

63. Sobre la terminología de parentesco que los runa usan para describir insectos, ver Kohn (2002b, p. 267).

64. *Carludovica palmata*, Cyclanthaceae (ver Kohn, 2002b, p. 457 n. 16).

65. La gente de Ávila continúa tratando de comunicarse con las hormigas y sus colonias luego de haberlas atrapado (ver Kohn, 2002b, p. 103 para una discusión al respecto).

Las hormigas arrieras están inmersas en una ecología de seres que ha dado forma a su propio ser; el hecho de que emerjan justo antes del amanecer es un efecto de las propensiones interpretativas de sus depredadores principales. La gente de Ávila también intenta acceder al universo comunicativo de las hormigas y de los muchos seres vivos conectados con ellas. Esta estrategia tiene efectos prácticos; la gente logra recolectar vastas cantidades de hormigas con base en estos.

Al tratar a las hormigas como los seres comunicativos e intencionales que son, Juaniku fue capaz de llegar a entender las varias asociaciones que enlazan a las hormigas con los otros seres en el bosque; un entendimiento que con seguridad no es nunca absoluto pero que es suficiente para predecir con exactitud los pocos momentos en el año en que estas hormigas volarán. También fue capaz de comunicarse directamente con ellas, llamándolas a sus muertes. Al hacer esto estaba, en efecto, entrando en la lógica de cómo piensan los bosques. Esto es posible porque sus (y nuestros) pensamientos son, en sentidos importantes, como aquellos que estructuran las relaciones entre los pensamientos vivientes que hacen el bosque lo que es: una densa y floreciente ecología de seres.

DENSIDAD SEMIÓTICA

Las interrelaciones entre tantas diferentes formas semióticas de vida en esta densa ecología de seres resultan en una representación global relativamente más sutil y completa del entorno circundante, en comparación a la manera en que la vida representa en cualquier otro lugar del planeta. Es decir, los "pensamientos" de un bosque tropical llegan a representar el mundo de una manera relativamente más detallada. Por ejemplo, un cierto número de especies de árboles tropicales evolucionaron hasta convertirse en especialistas que crecen solo sobre suelos de arena blanca [*white sand soils*]. Los suelos arenosos tropicales, en contraste con los suelos arcillosos tropicales, son pobres en nutrientes, no retienen bien el agua y tienen características tales como una alta acidez que puede enlentecer el crecimiento de las plantas. Sin embargo, no son las condiciones

de los suelos en sí mismas las que explican el hecho de que haya especialistas que viven en suelos arenosos. Más bien, el hecho de que haya este tipo de especialistas es el resultado de su relación con otro conjunto de formas de vida: los herbívoros (Marquis, 2004, p. 619).

Debido a las condiciones extremadamente pobres de estos suelos arenosos, a las plantas se les dificulta repararse a sí mismas lo suficientemente rápido para soportar los niveles de pérdida de nutrientes que el consumo de los herbívoros produce. En consecuencia, hay una gran presión selectiva para que las plantas que viven en tales suelos pobres de nutrientes desarrollen compuestos tóxicos sumamente especializados y otras defensas contra el consumo de los herbívoros (Marquis, 2004, p. 620).

Es interesante, sin embargo, que las diferencias en el suelo no afectan directamente qué tipos de plantas pueden crecer en qué lugar. Fine, Mesones y Coley (2004) han demostrado que, cuando los herbívoros se extraen experimentalmente de terrenos de suelos pobres y especies de suelos ricos se trasplantan experimentalmente a estos terrenos, resulta que las especies de suelos ricos crecen mejor que aquellas adaptadas a suelos pobres.

Así que podría decirse que las plantas tropicales llegan a representar algo acerca de los suelos de sus entornos en virtud de sus interacciones con los herbívoros que amplifican las diferencias en las condiciones del suelo y que, por lo tanto, hacen que esas diferencias sean importantes para las plantas. Es decir, las diferencias en los tipos de suelo no importarían a las plantas de no ser por estas otras formas de vida. Esta es la razón por la que las plantas de suelos ricos, que no cargan con la necesidad de producir toxinas de alto costo energético, crecen mejor que las plantas de suelos pobres en terrenos de suelos pobres que se han mantenido, de manera experimental, libres de herbívoros⁶⁶.

66. En realidad hay otro nivel de interacción entre seres semióticos que causa la amplificación de las diferencias entre las condiciones del suelo, el cual dejé por fuera del texto principal por razones de claridad. Los herbívoros son a su vez cazados por un segundo nivel de depredadores. Si no fuera por esta limitación, las poblaciones de herbívoros crecerían

En regiones templadas, donde hay bastante menos herbívoros insectívoros, hay muy poca especialización de plantas con respecto a tipos de suelo, incluso en áreas donde la heterogeneidad del suelo (i. e., la yuxtaposición de suelos ricos y pobres en nutrientes) es más alta que en regiones tropicales (Fine, 2004, p. 2). Otra manera de decir esto es que las plantas en los trópicos, al contrario de aquellas en regiones templadas, llegan a formar representaciones relativamente más sutiles de las características de sus entornos. Hacen más diferenciaciones entre tipos de suelos debido a las maneras en que están envueltas en una red de pensamientos vivientes relativamente más densa.

Este efecto herbívoro-dependiente amplificador de las diferencias en el suelo no se agota con las plantas sino que continúa propagándose a través de la ecología de seres. Los taninos, por ejemplo, son una defensa química que muchas plantas amazónicas de suelos pobres han desarrollado contra los herbívoros. Dado que los microorganismos no pueden descomponer fácilmente la hojarasca rica en taninos, este compuesto gotea hacia los ríos, donde es tóxico para los peces y muchos otros organismos. En consecuencia, los ecosistemas asociados con los ríos que drenan grandes extensiones de suelos arenosos no pueden mantener tanta vida animal (Janzen, 1974) y, históricamente, esto ha tenido un impacto importante sobre los humanos que viven en la Amazonía (Moran, 1993). Las varias formas que toman todos estos tipos de vida relacionados ecológicamente no son reducibles a las características del suelo. No estoy defendiendo el determinismo medioambiental⁶⁷. Sin embargo, este ensamblaje multiespecie captura y amplifica algo acerca de las diferencias en las condiciones del suelo precisamente como una función del

desenfrenadamente y el resultado sería que los herbívoros consumirían ilimitadamente las plantas que viven en suelos ricos. Con un tal consumo ilimitado, las diferencias que presentan diferentes suelos se volverían irrelevantes.

67. Ver Descola (1996) para una elocuente crítica anti-reduccionista del determinismo medioambiental en relación con los suelos amazónicos y los ensamblajes ecológicos que sostienen.

mayor número de relaciones (en comparación con otros ecosistemas) entre tipos de sí-mismos que existen en esta ecología de seres.

RELACIONALIDAD

Los sí-mismos, en resumen, son pensamientos, y los modos mediante los que estos sí-mismos se relacionan entre sí nacen de su naturaleza constitutivamente semiótica y de las particulares lógicas asociativas que esto implica. Considerar la lógica a través de la que estos sí-mismos se relacionan en esta ecología de seres nos desafía a repensar la relacionalidad; presumiblemente, la preocupación fundamental y el marco analítico central de nuestro campo (Strathern, 1995).

Si los sí-mismos son pensamientos y la lógica a través de la que interactúan es semiótica, entonces relación es representación. Es decir, la lógica que estructura las relaciones entre sí-mismos es igual a la que estructura las relaciones entre signos. Esta, de por sí, no es una idea nueva. Tanto si lo explicitamos o no, ya tendemos a pensar la relacionalidad en términos de la representación en las maneras en que teorizamos la sociedad y la cultura. Pero hacemos esto basándonos en nuestras suposiciones sobre cómo funciona la representación simbólica humana (ver capítulo 1). Como las palabras que existen en las configuraciones relacionales convencionales que constituyen un lenguaje, los *relata* —sean estas ideas, roles o instituciones— que constituyen una cultura o una sociedad no preceden las relaciones mutuamente constitutivas que estos *relata* tienen entre sí en un sistema que necesariamente llega a exhibir una cierta clausura en virtud de este hecho.

Incluso conceptos relacionales pos-humanos, tales como el “actante” de Bruno Latour, las redes de la teoría del actor-red y la “intra-acción constitutiva” de Haraway (2008, pp. 32-33), dependen de suposiciones acerca de la relacionalidad que surgen de los tipos especiales de propiedades relacionales que encontramos en el lenguaje humano. De hecho, en algunas versiones de la teoría del actor-red las redes relacionales que

conectan humanos y entidades no humanas son descritas explícitamente como similares al lenguaje (ver Law & Mol, 2008, p. 58)⁶⁸.

Pero la representación, como he estado argumentando, es algo a la vez más amplio que y diferente de lo que esperamos, dado como nuestra forma de pensarla ha sido colonizada lingüísticamente. Extender la relacionalidad lingüística a los no-humanos proyecta de manera narcisista lo humano sobre aquello que reside más allá de él. Y junto con el lenguaje viene una multitud de suposiciones sobre la sistematicidad, el contexto y la diferencia, suposiciones que surgen de algunas de las propiedades distintivas de la referencia simbólica humana y que no son necesariamente relevantes para la manera en que los pensamientos vivientes podrían relacionarse más ampliamente. En el proceso se ocultan otras propiedades que podrían permitir una percepción más amplia de la relacionalidad. Mi afirmación, en resumen, es que una antropología más allá de lo humano puede repensar la relacionalidad a partir de verla como semiótica pero no siempre ni necesariamente como similar al lenguaje.

Consideren, a propósito de esto, la relación entre una garrapata y los mamíferos que parasita, una relación que el etólogo Jakob von Uexküll (1982) volvió clásica. Las garrapatas, según Uexküll, perciben a los mamíferos, cuya sangre chupan, a partir del olor del ácido butírico, el calor y la habilidad de detectar entre sus pelos la piel en la que pueden hurgar. Según él, su mundo experiencial —o *umwelt*, como él lo llamaba— se limita a sólo estos tres parámetros (Uexküll, 1982, pp. 57, 72). Para von Uexküll y para muchos quienes han retomado su trabajo, el mundo experiencial de la garrapata está cerrado y es “pobre”, en el

68. Así es como John Law y Annemarie Mol caracterizan la agentividad no humana en maneras que la enlazan específicamente con la relacionalidad del lenguaje humano: “En la semiótica material, una entidad cuenta como un actor si hace una diferencia perceptible. Las entidades activas están relacionalmente unidas entre sí en redes. Hacen una diferencia las unas para las otras: hacen que cada una de ellas sea. La semiótica lingüística enseña que las palabras se dan significado unas a otras. La semiótica material extiende este hallazgo más allá de lo lingüístico y afirma que las entidades se dan existencia las unas a las otras” (Law & Mol, 2008, p. 58).

sentido de que la garrapata no diferencia entre muchas entidades (ver Agamben, 2006). Pero aquí quiero enfatizar el poder productivo de esta simplificación que es central para los pensamientos vivientes y para las relaciones que emergen entre los seres que son los productos de los pensamientos vivientes. Y también quiero resaltar el hecho de que su lógica relacional es semiótica pero no distintivamente simbólica.

Las garrapatas no distinguen entre muchos tipos de mamíferos. Es indistinto para las garrapatas que, por ejemplo, un perro pueda ser capaz de distinguir un puka puma depredador de una presa potencial como el venado colorado. La garrapata confundirá a estos dos entre sí y también los confundirá con los perros.

Las garrapatas también son vectores de parásitos y, debido a las maneras en que las garrapatas no pueden distinguir entre los mamíferos cuya sangre chupan indiscriminadamente, estos parásitos pueden pasar de una especie a otra. Esta falta de discriminación es una forma de confusión, una que por supuesto tiene sus límites. Si la garrapata confundiera todo con todo lo demás, aquí no habría pensamiento ni vida; la confusión es productiva solamente cuando está restringida.

Para la garrapata, un tipo de mamífero es, en términos peirceanos, icónico de otro. Quiero resaltar esta percepción del iconismo, que presenté en el capítulo anterior, porque va en contra de nuestro entendimiento cotidiano del término. Cuando tratamos con íconos (signos que significan a través de la similitud) usualmente pensamos en las maneras en que los tomamos como similares a algún aspecto de alguna otra cosa que ya sabemos que es diferente. No confundimos, como mencioné, el dibujo esquemático de un hombre en la puerta de un baño con la persona que podría entrar por esa puerta. Pero aquí estoy aludiendo a una propiedad icónica más fundamental —y a menudo malinterpretada—, una que sustenta toda la semiosis. Para la garrapata los mamíferos son equivalentes, simplemente porque la garrapata no nota las diferencias entre los seres que parasita.

Esta confusión icónica es productiva. Crea “tipos” [*kinds*]. De allí emerge una clase general de seres cuyos miembros están conectados en-

tre sí en virtud de las maneras en que son percibidos por las garrapatas, quienes no discriminan entre ellos. Esta emergencia de una clase general es importante para los seres involucrados. Dado que la garrapata confunde a estos seres de sangre caliente, otros parásitos pueden viajar entre ellos (los “mamíferos”) a través de la garrapata. De hecho, así es como se transmite la enfermedad de Lyme de venados a humanos.

El mundo de los seres vivos no es solamente un continuo ni tampoco una colección de singularidades dispares esperando a ser agrupadas —de acuerdo a la convención social o a la propensión innata— por una mente humana. Es cierto que la categorización puede ser socioculturalmente específica y que puede llevar a una forma de violencia conceptual en tanto borra la singularidad de quienes categoriza. Y también es cierto que el poder del lenguaje humano yace en su habilidad para apartarse de lo local en maneras que pueden resultar en una mayor insensibilidad frente a los detalles. En su discusión sobre un coleccionista de insectos japonés, Hugh Raffles (2010) escribe:

Luego de coleccionar por tantos años, él ahora tiene ojos “*mushi*”, ojos de bicho, y ve todo en la naturaleza desde el punto de vista de un insecto. Cada árbol es su propio mundo, cada hoja es diferente. Los insectos le enseñaron que sustantivos generales como *insectos*, *árboles*, *hojas* y especialmente *naturaleza* destruyen nuestra sensibilidad frente a los detalles. Nos hacen tanto conceptualmente como físicamente violentos. “Ah, un insecto”, decimos, viendo solamente la categoría, no al ser mismo. (p. 345)

Con todo, ver el mundo con “ojos de bicho” en muchos casos en realidad implica confundir lo que podríamos de otra manera tomar como entidades diferentes, y este tipo de confusión no es ni exclusivamente humana ni solamente destructiva.

El personaje de Borges, Ireneo Funes, mencionado en el epígrafe de este capítulo, se cayó de un caballo salvaje, se lastimó la cabeza, y ya no pudo volver a olvidar nada. Se volvió “memorioso”. Pero los seres vivos son precisamente distintos a Funes, quien era incapaz de olvidar las características distintivas de “cada hoja en cada árbol en cada bos-

que”. Esto, como Borges señala, no es pensar. La vida de los pensamientos depende de la confusión: un tipo de “olvido” al respecto de notar diferencias. Los generales, como los tipos y las clases, emergen de y “florecen” en el mundo a través de una forma de relacionamiento basada en la confusión. Lo real no es solamente la singularidad única, diferente de todo lo demás. Los generales también son reales, y algunos generales emergen como un producto de las relaciones entre pensamientos vivos más allá de lo humano.

SABER SIN SABER

¿Cómo podían América, Delia y Luisa pretender adivinar lo que sus perros estaban pensando? Más ampliamente, ¿cómo podemos esperar conocer estos otros seres vivos con los que nos relacionamos? Aun si admitimos que las formas de vida no humanas son sí-mismos, ¿no existe, en palabras de Derrida (2008, p. 46), una “ruptura” tan “abisal” separándonos de ellos que la suya podría ser pensada más bien como una “existencia rebelde a todo concepto” (p. 25)? ¿No podrían estos “otro[s] absoluto[s]” (p. 26) ser como el león de Wittgenstein? (Aun si pudieran hablar, ¿quién los entendería?). La respuesta de Thomas Nagel (2003) a la pregunta que les hizo a sus colegas filósofos, *¿cómo es ser un murciélago?*, fue decisiva; aunque ciertamente hay algo que se parece a ser un murciélago —que los murciélagos, en efecto, tienen algún tipo de mismidad— no podremos conocerlo nunca. Somos simplemente demasiado diferentes.

Es verdad que América, Luisa y Delia nunca van a saber con certeza lo que estaban pensando sus perros cuando le ladraron a ese felino momentos antes de que los atacara, pero sí hicieron un buen intento de adivinarlo. ¿Cómo sería entonces una teoría sobre las relaciones que empezara no con la búsqueda de algún conocimiento certero sobre otros seres, sino con los tipos de suposiciones provisionales que estas mujeres se vieron forzadas a hacer acerca de las suposiciones que sus perros, a su vez, podrían estar haciendo? Una teoría así no empezaría con lo que Haraway (2017, p. 49) llama “diferencia irreductible”, ni tampoco tomaría

el rechazo a la conceptualización, o su opuesto lógico, la comprensión total, como extremos habitables.

La otredad absoluta, la diferencia irreductible, la inconmensurabilidad. Según los entendemos normalmente, estos son los obstáculos que nuestras teorías sobre las relaciones deben tratar de superar. El hecho de que existan diferencias que son radicalmente inconcebibles —diferencias tan inimaginables que son “incognoscibles”, como Peirce (1992d, p. 24) las describe críticamente— implica un opuesto: que la cognoscibilidad [*knowability*] está basada en la autosimilitud intrínseca. Implica que existe algo como “ser uno mismo” en toda su singularidad, algo que podríamos comprender si tan solo pudiéramos adoptar “ojos de bicho”. Estos polos suelen entenderse como aquello que define cómo los seres pueden relacionarse y conocerse entre sí.

Sin embargo, cuando consideramos “el pensamiento viviente”, la similitud y la diferencia se vuelven posiciones interpretativas (con potenciales efectos futuros). No son características intrínsecas inmediatamente perceptibles. “Todo pensamiento y conocimiento”, escribe Peirce, “es a través de signos” (CP 8.332). Es decir, todo pensamiento y conocimiento está mediado de alguna manera.

Esto tiene implicaciones importantes para la comprensión de la relacionalidad. No hay ninguna diferencia inherente entre las asociaciones de los pensamientos vivientes que constituyen al sí-mismo viviente, pensante y cognoscente, y aquellas mediante las que diferentes tipos de sí-mismos podrían relacionarse y así formar asociaciones. Es más, dado que los sí-mismos son *loci* de pensamientos vivientes —paradas emergentes y efímeras en un proceso dinámico— no hay ningún sí-mismo unitario. No hay una sola cosa que uno pueda “ser”: “[...] una persona no es absolutamente un individuo. Sus pensamientos son lo que se está ‘diciendo a sí misma’, es decir, lo que está diciendo a ese otro sí-mismo que está apenas surgiendo a la vida en el flujo del tiempo”. (Peirce, CP 5.421). Debido a que todas las experiencias y todos los pensamientos, para todos los sí-mismos, están mediados semióticamente, la introspección, la intersubjetividad de humano a humano, y hasta la simpatía y la comunicación

transespecies no son categóricamente diferentes. Todas estas son procesos signícos. Para Peirce, el *cogito* cartesiano, el “yo pienso”, no es exclusivamente humano, ni está alojado dentro de la mente, ni goza de una exclusiva o inmediata aprehensión de su objeto más íntimo: el sí-mismo que comúnmente pensamos que está llevando a cabo nuestro pensamiento.

Peirce ilustra esto a partir de pedirnos que imaginemos cómo otras personas ven el color rojo. Lejos de tratarse de un fenómeno privado, argumenta, podemos confiar en que esto es algo que nos podemos imaginar. Hasta podemos tener cierta idea de cómo es este color para una persona ciega que nunca ha visto el rojo pero que deduce a partir de otros que se parece al sonido de las trompetas: “El hecho de que yo pueda ver una cierta analogía me demuestra no solamente que mi sensación de lo rojo se parece a las sensaciones de las personas a quienes él ha escuchado hablar, sino también que su sensación del estruendo de una trompeta era muy similar a la mía” (CP 1.314)⁶⁹. Peirce concluye con la sugerencia de que el conocimiento de uno acerca de sí mismo es básicamente como estos procesos: “Mi amigo metafísico que pregunta si en algún momento podemos entrar en los sentimientos del otro [...] podría más bien preguntarme si estoy seguro de que hoy veo el color rojo de la misma manera en que lo veía ayer” (CP 1.314). La introspección y la intersubjetividad están mediadas semióticamente. Solo podemos llegar a conocernos a nosotros mismos y a los otros a través del medio de los signos. No hace ninguna diferencia que ese sí-mismo interpretante esté ubicado en otro tipo de cuerpo o que se trate de “ese otro sí-mismo” —nuestro propio sí-mismo psicológico— “que está apenas surgiendo a la vida en el flujo del tiempo”, pues un signo es interpretado por otro nuevo en ese proceso semiótico mediante el cual los pensamientos, las mentes y nuestro propio ser en cuanto sí-mismo emergen.

En lugar de hacer imposible el conocimiento de los sí-mismos, esta mediación es la base para su posibilidad. Puesto que no hay ningún

69. Más adelante en este mismo fragmento (CP 1.314), Peirce conecta esta habilidad de imaginarnos dentro del ser de otro humano con nuestra habilidad para hacer lo mismo con animales.

“incognoscible” absoluto, tampoco hay ninguna inconmensurabilidad absoluta. Podemos saber algo acerca de cómo el color rojo puede ser experimentado por una persona ciega, sobre cómo sería ser un murciélago o sobre lo que esos perros podrían haber estado pensando momentos antes de ser atacados, sin importar cuán mediadas, provisionales, falibles y tenues puedan ser estas comprensiones. Los sí-mismos se relacionan en la manera en que los pensamientos se relacionan: todos somos pensamientos vivientes en crecimiento.

Un ejemplo simple ilustra esto. Los runa hacen espantapájaros para alejar a los pericos ojiblanco de sus maizales. Para hacerlos, pegan en forma de cruz dos pedazos planos de madera balsa del mismo largo. A estas les pintan rayas rojas y negras con achiote⁷⁰ y carbón, respectivamente. También tallan la parte superior para que parezca una cabeza a la que le pintan grandes ojos y, a veces, insertan las distintivas plumas arrayadas de un ave de rapiña de verdad en los extremos de las piezas de madera que entonces servirán para representar la cola y las alas (ver figura 5).

La elaborada manera en que los runa decoran a este espantapájaros no es un intento de representar un ave rapaz “realísticamente” desde el punto de vista humano. Más bien, constituye un intento de imaginar cómo se ve un ave rapaz desde la perspectiva del perico. El espantapájaros es un ícono. Toma el lugar de un ave rapaz en virtud de la semejanza que tiene con el ave rapaz para alguien; en este caso, el perico. En virtud de las rayas, los ojos grandes y las plumas reales de la cola, el espantapájaros captura algo de cómo es un ave rapaz para un perico. Esta es la razón por la que los pericos, pero no los humanos, confunden estos espantapájaros con aves rapaces. La prueba de esto es que estos espantapájaros en efecto mantienen lejos a los pericos y que, por consiguiente, en Ávila los arman año tras año. Podemos saber algo acerca de lo que es ser un perico, y sabemos esto por los efectos que nuestros intentos de adivinar cómo piensan los pericos tienen sobre ellos.

70. Kichwa: *manduru*; latín: *Bixa orellana*, Bixaceae (ver Kohn, 2002b, pp. 272-273 para una discusión sobre su uso en Ávila).



Figura 5. Cómo se ve un ave de rapiña para un perico. Foto del autor.

ENCANTAMIENTO

Es muy difícil, desde nuestros marcos de análisis contemporáneos, entender el mundo biológico como un mundo constituido por pensamientos vivientes. Esto, de acuerdo al diagnóstico de Max Weber (1979, 1987) sobre el desencantamiento del mundo moderno, es en parte un efecto de la propagación del racionalismo científico. Al ver el mundo cada vez más en términos mecanísticos, perdemos de vista el telos, la significatividad, las relaciones entre medios y fines —en suma, las significaciones-intenciones, como las he llamado— que otrora eran reconocidos en el mundo. El mundo se desencanta en el sentido de que ya no se pueden encontrar los fines en el mundo. El mundo se vuelve literalmente insignificante. Los fines son desplazados a un reino humano o espiritual que se vuelve siempre más pequeño y más desconectado del mundo cotidiano en la medida en que esta visión de la ciencia se expande y abarca más dominios.

Si las formas modernas de conocimiento y las maneras modernas de manipular el mundo no humano se caracterizan por un entendimiento del mundo como mecanismo, entonces el desencantamiento es una consecuencia obvia. Las máquinas, como objetos materiales, son medios para lograr fines que son, por definición y diseño, externos a ellas. Cuando contemplamos una máquina —por ejemplo, un lavaplatos— ponemos entre paréntesis los fines que en realidad son intrínsecos a su ser, específicamente que fue construida para algún fin por alguien. Aplicar esta lógica al mundo viviente no humano, ver la naturaleza como una máquina, requiere así mismo poner los fines entre paréntesis y por subsiguiente adjudicarlos a los humanos, los dioses o la Naturaleza. El dualismo es un resultado de este acto de poner paréntesis. Otro es que empezamos a perder de vista los fines completamente. El desencantamiento se propaga hacia el interior del reino de lo humano y de lo espiritual al tiempo que empezamos a sospechar que tal vez simplemente no hay fines y que, por lo tanto, no hay significado —en ningún lugar—.

Pero los fines no están localizados en algún lugar fuera del mundo sino que están “floreciendo” constantemente en él. Son intrínsecos al

reino de la vida. Los pensamientos vivientes intentan “adivinar” y por consiguiente crean futuros al respecto de los que luego se dan forma a sí mismos. Tampoco la lógica que estructura el mundo viviente es como la de una máquina. A diferencia de las máquinas, los pensamientos vivientes emergen enteros en lugar de ser contruidos de a partes por alguien sacado, entre paréntesis, de la escena. Si prestamos atención a las relaciones de los Ávila runa con otros tipos de seres, así como yo busco hacerlo aquí a través de esta antropología más allá de lo humano, podemos llegar a apreciar a los sí-mismos (humanos y no humanos) como paradas en la ruta de la vida de los signos —como *loci* de encantamiento— y esto puede ayudarnos a imaginar un tipo de florecimiento diferente en este mundo más allá de lo humano en el que vivimos.

Aquí estoy haciendo una afirmación acerca de algunas de las propiedades de la vida “misma”. Si bien reconozco que algo como la vida misma puede estar delimitado históricamente —que ciertos conceptos solamente pueden ser pensables en un contexto histórico, social o cultural específico (Foucault, 1968)— quiero reiterar algo que traté más acabadamente en el primer capítulo. El lenguaje y los relacionados regímenes discursivos que condicionan tan gran parte de nuestros pensamientos y de nuestras acciones no están cerrados. Aunque debemos por supuesto ser precavidos al respecto de las maneras en que el lenguaje (y por extensión, ciertos modos socialmente estabilizados de pensamiento y acción) naturaliza categorías de pensamiento, podemos aventurarnos a hablar sobre algo como la vida “misma” sin estar completamente restringidos por el lenguaje que permite expresarlo.

Los sí-mismos no humanos, entonces, tienen propiedades ontológicamente únicas asociadas a su naturaleza constitutivamente semiótica. Y estas son, hasta cierto punto, conocibles para nosotros. Estas propiedades diferencian a los sí-mismos de los objetos o los artefactos. Tratar a los no-humanos genéricamente —amontonando indiscriminadamente cosas y seres— hace que esto, sin embargo, se pierda de vista. Y esto, en mi opinión, es el mayor defecto de los Estudios de Ciencia y Tecnología

(ECT)⁷¹, el enfoque dominante en el esfuerzo de expandir las ciencias sociales hacia la consideración de los no-humanos.

Los ECT reúnen a no-humanos y a humanos dentro del mismo marco analítico a través de una forma de reduccionismo que deja sin examinar conceptos tales como la agentividad y la representación. Como consecuencia, las manifestaciones distintivamente humanas de estos conceptos se vuelven los modelos para toda agentividad y representación. El resultado es una forma de dualismo en la que humanos y no-humanos adquieren mezclas de propiedades similares a las cosas y similares a los humanos (ver capítulo 1).

Latour (2007, 2004), por ejemplo, el principal proponente de este enfoque, atribuye la agentividad ya sea a aquello que puede ser representado o a aquello que puede resistir nuestros intentos de representación (ver también Pickering 1999, pp. 380-381). Pero estas características solo capturan lo que, en términos peirceanos, se llamaría la segundidad, es decir, la actualidad o facticidad bruta de la entidad en cuestión (ver capítulo 1) —ya que cualquier cosa puede potencialmente resistir la representación o ser representada— y esto simplemente reinstaura la división material/significado que los ECT tratan de superar. Todavía tenemos, por un lado, a lo material (ahora con agentividad) y, por el otro, a aquellos humanos (ahora vueltos un poco más obtusos y menos seguros de su omnisciencia) que, según el caso, representan adecuada o inadecuadamente las cosas.

Pero la resistencia no es agentividad. Asimilar resistencia y agentividad nos ciega a los tipos de agentividad que de hecho existen más allá de lo humano. Pues el telos, la representación, la intencionalidad y la mismidad aún necesitan ser explicados y, debido a que la manera en que tales procesos emergen y operan más allá de lo humano no se teoriza, los estudios latourianos sobre la ciencia se ven forzados a recurrir a formas de representación e intencionalidad parecidas a lo humano como si estas operaran en el mundo más allá de lo humano. Estas son luego atribuidas, aunque sea solo metafóricamente, a entidades de otra manera entendidas solamente en su segundidad.

71. N. de T.: La sigla en inglés es STS para Science and Technology Studies.

Las sustancias, por ejemplo, padecen los “sufrimientos” de las pruebas experimentales (Latour, 1992, p. 86), y en ocasiones emergen exitosamente como “héroes” (p. 86). El pistón de un motor es más confiable que un operador humano, “pues está, vía la leva, *directamente interesado*, por así decirlo, en el correcto reglaje del flujo de vapor. Por cierto, está interesado de manera más directa que cualquier ser humano” (p. 126; destacado de Latour). Y los científicos usan “un conjunto de estrategias para alistar e interesar a los actores humanos, y un segundo conjunto para alistar e interesar a los actores no-humanos, con el objeto de que sostengan al primero” (p. 128).

Este acercamiento a la agentividad no humana pasa por alto el hecho de que algunos no-humanos, específicamente aquellos que están vivos, son sí-mismos. Como sí-mismos, no solamente son representados, sino que también representan. Y pueden hacer esto sin tener que “hablar”. Ni tampoco necesitan un “vocero” (Latour, 2004, pp. 62-70) porque, como lo planteo en el capítulo 1, la representación excede lo simbólico, y por lo tanto excede el habla humana.

A pesar de que nosotros los humanos ciertamente representamos a los seres vivos no humanos de varias maneras cultural, histórica y lingüísticamente distintivas —y esto ciertamente tiene efectos tanto en nosotros como en las cosas así representadas—, también vivimos en mundos en los que cómo estos sí-mismos nos representan puede llegar a importar vitalmente. De acuerdo con esto, mi interés es explorar interacciones, no de manera genérica con no-humanos —es decir, tratando objetos, artefactos y vidas como entidades equivalentes—, sino con seres vivos no humanos en términos de aquellas características distintivas que los hacen sí-mismos.

Los sí-mismos, no las cosas, califican como agentes. La resistencia no es lo mismo que la agentividad. Y, en contraste con lo que plantea Bennett (2010), la materialidad no confiere vitalidad. Los sí-mismos son el producto de una dinámica relacional específica que implica ausencia, futuro y crecimiento, así como la habilidad para la confusión. Y esto emerge con y es único de los pensamientos vivientes.

ANIMISMO

Quiero regresar a la anécdota con la que comencé este libro. Recuerden que cuando estaba en la selva en una expedición de caza me dijeron que me asegurara de dormir boca arriba. De esta manera si un jaguar llegaba a pasar cerca me vería como un ser capaz de devolverle la mirada y me dejaría en paz. Si me llegaba a dormir boca abajo, me advirtieron, ese potencial jaguar bien podría tratarme como presa y atacarme. Mi punto era que esta anécdota nos fuerza a reconocer que cómo nos ven los jaguares es importante para nosotros y que, si esto es así, entonces la antropología no puede limitarse a preguntar cómo la gente ve el mundo. Mencioné que al devolverle la mirada al felino les permitimos a los jaguares la posibilidad de tratarnos como sí-mismos. Si, en cambio, desviáramos la mirada, nos tratarían como y seguramente nos convertiríamos en objetos —literalmente, en carne de presa, *aycha*—.

El lingüista Émile Benveniste (2004) observa que los pronombres *yo* y *tú* posicionan a los interlocutores intersubjetivamente al permitirles dirigirse mutuamente el uno al otro y, por consiguiente, los considera verdaderos pronombres “de persona”. Por el contrario, la tercera persona es más precisamente una “no-persona” (Benveniste, 2004, pp. 176-177). Se refiere a algo por fuera de la interacción discursiva. Si extendemos este razonamiento a los encuentros transespecies, entonces los jaguares y los humanos, en este acto de devolverse la mirada el uno al otro, se convertirían, el uno para el otro, en cierto sentido, en personas. Y en el proceso, los runa, de cierta forma, también se convertirían en jaguares.

En efecto, como mencioné en la introducción, los Ávila runa son reconocidos —y temidos— entre las comunidades runa amazónicas por su habilidad de convertirse en hombres-jaguar que cambian de forma. Una persona que es tratada por un jaguar como presa bien podría convertirse en carne de caza. En cambio, quien es tratado por un jaguar como un depredador se vuelve otro depredador. Depredador y presa —*puma* y *aycha*— son los dos tipos de seres que los jaguares reconocen. Como sucede con la garrapata, la manera en que los jaguares repre-

sentan a otros seres convierte a los seres en tipos. Y en qué tipo de ser deviene uno, por consiguiente, importa.

Puma en kichwa significa simplemente “depredador”. Por ejemplo, en Ávila el nombre para el oso lavador⁷², cuya dieta incluye, entre otras cosas, crustáceos y moluscos, es *churu puma*, depredador de caracoles. Debido a que el jaguar ejemplifica la quintaesencia de la depredación, es conocido simplemente como puma. Los runa que sobreviven encuentros con tales depredadores son por definición, entonces, runa puma, o hombres-jaguar (el término *runa* no es solamente un etnónimo; también quiere decir “persona” [ver capítulo 6]). Uno sobrevive, entonces, al no ser detectado como presa por un puma. Pero en el proceso uno también se convierte en otro tipo de ser, un puma. Y esta condición recién descubierta se traslada a otros contextos y crea nuevas posibilidades.

“Puma” es una categoría relacional. Se parece, en este sentido, a los pronombres *yo* y *tú* (ver capítulo 6). Que podamos convertirnos en puma al devolverle la mirada a un puma es una manera de decir que ambos somos tipos de *yo*; que los dos somos tipos de personas. Los runa, como otros amazónicos, tratan a los jaguares y a muchos otros seres no humanos como sí-mismos con alma, significantes e intencionales. Son (para usar un término recientemente resucitado) animistas; para ellos, los no-humanos son animados. Son personas.

El animismo, tal como está siendo teorizado actualmente por autores como Descola (2005b) y Viveiros de Castro (1998), es bastante diferente a sus más tempranas encarnaciones socioevolucionistas y a veces incluso racistas, y ha servido como un importante elemento contrastivo para criticar las representaciones mecanísticas occidentales de la naturaleza. Sin embargo, tales críticas a las maneras en que nosotros en el “Occidente” representamos la naturaleza solamente preguntan cómo es que otros humanos llegan a tratar a los no-humanos como animados. En este respecto estos enfoques están en continuidad con tratamientos clásicos del animismo tales como el de Lévy-Bruhl en *How natives think*

72. *Procyon cancrivorus*.

[Cómo piensan los nativos] (1926). El caso del jaguar problematiza este proyecto; si los jaguares también nos representan no podemos simplemente preguntar cómo es que algunos de nosotros los humanos de casualidad los representamos haciendo esto.

El animismo, a mi criterio, comprende algo más abarcador acerca de las propiedades del mundo, y esta es la razón por la que pensar con este concepto es central para una antropología más allá de lo humano. Captura una animación que es emergente junto con la vida, de allí mi título, *Cómo piensan los bosques*. El animismo runa surge de una necesidad de interactuar con seres semióticos en cuanto sí-mismos en toda su diversidad. Está basado en un hecho ontológico: existen otros tipos de seres pensantes más allá de lo humano.

Reconozco por supuesto que quienes llamamos animistas bien podrían atribuir la animidad a toda clase de entidades, como por ejemplo a las piedras, entidades que yo no consideraría, de acuerdo al marco teórico que estoy desarrollando aquí, seres vivientes. Si estuviera construyendo un argumento desde el interior de un punto de vista animista en particular, si estuviera encaminando toda mi argumentación a través de, por ejemplo, lo que piensan, o dicen, o hacen los runa, esta discrepancia podría ser un problema. Pero no estoy haciendo eso. Parte de mi intento de abrir la antropología a lo que yace más allá de lo humano implica encontrar maneras para hacer afirmaciones generales acerca del mundo. Estas afirmaciones no se alinean necesariamente con ciertos puntos de vista humanos específicamente situados como, por ejemplo, los de los animistas, o los de los biólogos, o los de los antropólogos.

Cómo piensan los bosques, y no *Cómo piensan los nativos acerca de los bosques* (cf. Sahlins, 1995): si limitamos nuestro pensamiento a pensar a través de cómo piensa otra gente siempre terminaremos circunscribiendo la ontología a la epistemología (el capítulo 1 sugiere una solución a este problema). Estoy haciendo aquí una afirmación general sobre la mismidad. Esta afirmación general —que no es exactamente una afirmación etnográfica en el sentido de que no está circunscrita por un contexto etnográfico, aunque sea sugerida, explorada y defendida

en parte etnográficamente— es que los seres vivos son *loci* de mismidad. Hago esta afirmación empíricamente. Surge de mi atención a las relaciones de los runa con seres no humanos tal como estas se revelan etnográficamente. Estas relaciones amplifican ciertas propiedades del mundo, y esta ampliación puede infectar y afectar nuestra manera de pensar sobre el mundo.

Podría decirse que la persona animal es el modelo del universo para los animistas, mientras que para nosotros sería la máquina. En términos ontológicos, cada uno tiene su propia verdad: los animales son personas y hay aspectos del mundo que sí se parecen a las máquinas divisibles (y esta es una razón por la que la ciencia reduccionista es tan exitosa). Pero mi objetivo aquí no es decir cuál postura es la correcta ni señalar dónde falla cada una, sino más bien ver cómo ciertos tipos de interacciones, basadas en ciertas presuposiciones que surgen de esas interacciones, amplifican propiedades del mundo inesperadas y reales que podemos aprovechar para pensar más allá de lo humano tal como lo conocemos.

El animismo runa está orientado pragmáticamente. El desafío para los Ávila runa, como gente que se relaciona íntimamente con los seres del bosque para, en gran medida, comerlos, es encontrar maneras para ingresar a esta vasta ecología de seres para aprovechar un poco de su abundancia. Esto requiere estar en sintonía con las afinidades inesperadas que compartimos con otros seres y al mismo tiempo reconocer las diferencias que distinguen los muchos tipos de sí-mismos que pueblan el bosque.

PERSPECTIVISMO

Como muchos amazónicos, la gente de Ávila se aproxima a esto a través de una manera de entender al otro que Viveiros de Castro (1998) ha llamado “perspectivista”. Esta postura asume una similitud fundamental entre sí-mismos: que todos los tipos de sí-mismos son *yos*. Pero también permite una manera de explicar las cualidades únicas que caracterizan a diferentes tipos de sí-mismos. Implica dos suposiciones interconec-

tadas. Primero, todos los seres sintientes, sean espíritus, animales o humanos, se ven a sí mismos como personas. Es decir, su visión subjetiva del mundo es idéntica a la manera en que los Ávila runa se ven a sí mismos. Segundo, a pesar de que todos los seres se ven a sí mismos como personas, las maneras en que son vistos por otros seres depende de los tipos de seres observando y siendo observados. Por ejemplo, la gente de Ávila dice que lo que nosotros percibimos como el hedor de la carroña pudriéndose, para un buitre es como el vapor dulce que emana de un cuenco de yuca hirviente. Los buitres, debido a los hábitos y disposiciones específicos de su especie, habitan un mundo diferente al de los runa. Pero debido a que su punto de vista subjetivo es el de una persona, ven este mundo *diferente* de la misma manera en que los runa ven su propio mundo (Viveiros de Castro, 1998, p. 478)⁷³.

Una tendencia a ver las cosas de manera perspectivista permea la vida cotidiana en Ávila⁷⁴. Por ejemplo, un mito que explica por qué la rata del bambú⁷⁵ tiene un llamado tan ruidoso cuenta cómo este animal una vez le preguntó a un tronco caído cómo se veían los genitales de las mujeres desde su ventajoso punto de vista. Dado que estos troncos constituyen las pasarelas preferidas por las mujeres para atravesar sus cultivos, la rata supuso que el tronco estaba en una posición privilegiada para saber esto⁷⁶. Aludiendo al abundante bigote de la rata, el tronco respondió: “Como tu boca”. Al oír esto, la rata respondió “ya, para”,⁷⁷ y

73. Esto lleva a Viveiros de Castro (1998, p. 478) a concluir que hay muchas naturalezas, cada una asociada con el mundo interpretativo específico al cuerpo de un tipo particular de ser; solo hay una cultura —en este caso, la de los Ávila runa—. De acuerdo con esto, él se refiere a esta manera de pensar como “multinaturalismo” y la usa como una crítica de la lógica multicultural (a saber: muchas culturas, una naturaleza) típica del pensamiento académico contemporáneo occidental, especialmente en la forma de relativismo cultural (cf. Latour, 2007, p. 155; 2004, p. 48)

74. Ver Kohn (2002b, pp. 108-141) para una exposición más extensa y muchos más ejemplos de perspectivismo en la vida cotidiana en Ávila.

75. *Dactylomys dactylinus*.

76. Para descripciones de estos caminos de árboles, ver Descola (2005a, p. 99).

77. “Saki su”.

luego explotó en la risa grosera que ahora está asociada con su fuerte, largo y aparentemente incontrolable aullido característico y en *staccato*, así como con su nombre onomatopéyico *gunguta*⁷⁸. El humor de este mito para la gente de Ávila tiene tanto que ver con la explícita referencia sexual como con la lógica perspectivista.

Otra forma común de humor perspectivista en Ávila, así como también en otras comunidades runa, ocurre cuando dos personas comparten el mismo nombre. Debido a que yo comparto mi primer nombre con un hombre de Ávila el chiste corriente era que su esposa estaba casada conmigo⁷⁹. Su hermana mayor me llamaba *turi* (hermano de la hermana) en chiste, y yo la llamaba *pani* (hermana del hermano). Así mismo, una mujer que comparte el segundo nombre de mi hermana me llamaba hermano, y una con el nombre de mi madre me llamaba hijo. En todos estos casos los nombres compartidos nos permitían habitar una perspectiva compartida. Nos permitían crear una relación afectiva a pesar del hecho de que nuestros mundos son tan diferentes.

El perspectivismo es ciertamente una orientación estética históricamente contingente —una orientación que, con el debido respeto hacia Viveiros de Castro, podríamos en este sentido describir como “cultural”— pero es también un efecto amplificador ecológicamente contingente de la necesidad de entender a los seres semióticos en una manera que reconoce simultáneamente su continuidad con nosotros y sus diferencias. Es una respuesta a los desafíos asociados a tener que arreglárselas en una ecología de seres cuyas redes relacionales se extienden mucho más allá de lo humano, y surge de interacciones cotidianas con seres del bosque.

La gente en Ávila trata de entender a estos varios sí-mismos que habitan el bosque tratando de ver como ellos ven e imaginando cómo interactúan diferentes perspectivas. Un hombre se deleitó explicándome

78. Para descripciones de este aullido, ver Emmons (1990, p. 225).

79. Esta mujer ya era una abuela, por lo que esta forma coqueta de bromear no era vista como amenazante. Tales chistes no se harían en referencia a mujeres más jóvenes recién casadas.

cómo el oso hormiguero gigante adopta la perspectiva de las hormigas para engañarlas; cuando el oso hormiguero mete su lengua en los nidos, las hormigas la ven como una rama y, sin sospechar nada, se suben a ella. En sus interacciones con los animales, los runa, en muchas maneras, tratan de imitar al oso hormiguero. Tratan de capturar la perspectiva de otro organismo como parte de un todo más grande. Esto es lo que está implicado en la creación de un espantapájaros. También es lo que se emplea en ciertas técnicas para atrapar peces. El padre de Ventura solía pintar sus manos de un púrpura oscuro con los frutos aplastados del *shangu*, un pariente lejano del jengibre⁸⁰, para que las carachamas⁸¹ no notaran sus intentos de agarrarlas por debajo de las rocas y peñascos del río.

Tales desafíos ecológicos, entender cómo el oso hormiguero come hormigas, o cómo hacer un espantapájaros que asuste a los pericos, o cómo pescar carachamas sin ser reconocido por ellas, requieren prestar cuidadosa atención a los puntos de vista de otros organismos. Esta atención crece a partir del hecho de que las hormigas, los pericos, las carachamas y ciertamente todas las otras formas de vida que constituyen el bosque tropical, son sí-mismos. Quién y qué son es, de principio a fin, el producto de las maneras en que representan e interpretan el mundo a su alrededor y de las maneras en que los otros en ese mundo los representan. Son seres, en resumen, que tienen un punto de vista. Esto es lo que los hace ser animados, y esta animación encanta al mundo.

EL SENTIMIENTO DE PENSAR

La gente en Ávila disfruta mucho encontrar un punto de vista que abarca múltiples perspectivas. Un mito de Ávila captura exquisitamente este aspecto de una estética perspectivista. Empieza con un héroe que está encima del techo de su casa, arreglándolo. Cuando un jaguar come-hombres se acerca, el héroe lo llama: “Yerno, ayúdame a encon-

80. *Renealmia* sp., Zingiberaceae.

81. *Chaetostoma dermorynchon*, Loricariidae.

trar agujeros en el techo de palma, atravesando un palo por los huecos que encuentres”. Desde el punto de vista de alguien dentro de una casa es bastante fácil encontrar goteras en el techo de palma por la luz del sol que brilla a través de ellas. Sin embargo, como los techos son muy altos, es imposible repararlas desde esa posición. Una persona en el techo, por el contrario, puede emparchar los agujeros fácilmente, pero no puede verlos. Por esta razón, cuando un hombre está reparando su techo suele pedirle a alguien que esté adentro que pase un palo a través de los agujeros. Esto tiene el efecto de alinear las perspectivas de adentro y afuera de una manera especial; lo que solo puede ser visto desde adentro de repente se vuelve visible para la persona que está afuera quien, viendo estas dos perspectivas como parte de algo más grande, ahora puede hacer algo. Debido a que el héroe se dirige y “ve” al jaguar como yerno, el jaguar así interpelado se siente obligado a cumplir con las funciones propias de este rol. Una vez que el jaguar está adentro, el héroe cierra la puerta de un portazo y la estructura de repente se convierte en una jaula de piedra que lo atrapa.

Una postura perspectivista es ciertamente una herramienta práctica, así como el palo que se usa para unir las visiones de adentro y de afuera, pero también permite algo más. Nos permite permanecer en ese espacio en el que, como un chamán, podemos ser simultáneamente conscientes de ambos puntos de vista y también de la manera en que estos están conectados por algo más grande que, como una trampa cerrándose de golpe, de repente los comprende. La atención que le da la gente en Ávila a tales momentos de consciencia es una característica distintiva del perspectivismo multinatural amazónico. Esto se pierde cuando el perspectivismo multinatural es tomado como un marco analítico más genérico despojado de su componente chamanístico (ver, por ejemplo, Latour, 2004).

Pienso que este episodio perspectivista mítico, en el cual el héroe llega a unir estas perspectivas divergentes a través de una posición ventajosa que las comprende a ambas, captura, saborea y hace disponible algo sobre la vida “misma”. Capta algo acerca de la lógica de los pen-

samientos del bosque. Y captura la sensación de abrirse a esta lógica viviente en los momentos de su emergencia. Captura, en suma, cómo se siente pensar.

A propósito de esta experiencia de llegar a ver las perspectivas internas y externas en virtud de algo más grande que las abarca, consideremos la discusión de Peirce sobre la experiencia de aprender a mover las manos simultáneamente y en direcciones opuestas de manera que tracen círculos paralelos en el aire: “Para aprender a hacer esto, es necesario prestarle atención, primero, a las diferentes acciones en diferentes partes del movimiento, hasta que de repente brota una concepción general de la acción y esta se vuelve perfectamente fácil” (Peirce, 1992c, p. 328).

Como en el ejemplo de Peirce, el mito del jaguar atrapado captura la sensación de un sí-mismo que “de repente” llega a ver cómo diferentes perspectivas contribuyen al todo más general que las une. De esta manera, evoca lo que Bateson (2002) llama “descripción doble”, algo que él considera central para la vida y la mente. En mi reflexión acerca de la descripción doble me apoyo en el análisis de Hui, Cashman y Deacon (2008) sobre este concepto —aunque también lo simplifiqué—. Bateson ilustra lo que quiere decir por descripción doble a través de la visión binocular. Al reconocer las similitudes y comparar sistemáticamente las diferencias entre lo que cada ojo ve, el cerebro, haciendo una “descripción doble”, llega a interpretar cada uno de estos *inputs* como parte de algo más abarcador en un nivel lógico más alto. Algo novedoso emerge: la percepción de la profundidad (Bateson, 2002, pp. 82-83).

Bateson pregunta: “¿Qué [patrón] conecta al cangrejo con la langosta y a la orquídea con el narciso, y a los cuatro conmigo? ¿Y a mí contigo? ¿Y a nosotros seis con la ameba, en una dirección, y con el esquizofrénico [incurable], en la otra?” (2002, p.18). Su respuesta es: la descripción doble está operando en las dinámicas creadoras de forma que hacen a estas entidades lo que son y que estén conectadas como lo están. La producción de una serie de patas más o menos similares en un “proto-cangrejo” permitió, a lo largo del tiempo evolutivo, la diferenciación adaptativa entre esas patas (algunas se convirtieron en pinzas,

etc.), lo que permitió al organismo como un todo representar o “encajar” mejor en su entorno. Así como la profundidad emerge cuando el cerebro compara la duplicación diferencial de la perspectiva ocular, un cangrejo, como un organismo con una forma general que encaja en un nicho determinado (permitiéndole, por ejemplo, caminar de costado en el piso oceánico), emerge a lo largo del tiempo evolutivo como una interpretación encarnada de la duplicación de patas que se diferenciaron gradualmente. Ambos implican descripciones dobles.

La langosta también emerge como una forma que es el producto encarnado de una descripción doble que implica la duplicación diferencial de extremidades. A través de diferentes mecanismos genéticos, la distintiva forma general de la orquídea y del narciso (cada una adaptada a sus respectivos polinizadores) también resulta, en cada caso, de una descripción doble que involucra la duplicación diferencial de pétalos. Cuando comparamos cangrejos y langostas, y a su vez a estos con el par de plantas, como lo hace Bateson, también llevamos a cabo descripciones dobles; reconocemos las similitudes y comparamos sistemáticamente las diferencias entre estos para revelar la descripción doble que está operando en el proceso que hace a cada tipo de organismo lo que es. Cuando entonces comparamos las maneras en las que usamos la descripción doble para llegar a este entendimiento con la manera en que la descripción doble opera en la emergencia de estas formas biológicas, vemos que nuestra forma de pensar proviene de y es como el mundo biológico; aún más, la descripción doble misma emerge como un objeto conceptual gracias a este nivel más alto de descripción doble.

El proceso de desarrollar la descripción doble a partir de la descripción doble que se manifiesta en el mundo para que la descripción doble sea visible como una modalidad generativa de la mente, nos permite, entonces, una experiencia adicional sobre cómo es pensar con la descripción doble que es operativa en el mundo. O, para ponerlo en los términos de este libro: pensar con los bosques nos permite ver cómo nosotros pensamos como los bosques en maneras que revelan algunas

de las propiedades silvestres del pensamiento viviente mismo y también cómo es para nosotros la experiencia de estas propiedades.

Una estética chamanística perspectivista cultiva y reflexiona sobre este proceso. En el mito del jaguar atrapado, un punto de observación de nivel más alto “de repente brota” y conecta las perspectivas de adentro con las de afuera como elementos de algo más grande. Esto le permite al oyente experimentar la sensación de un nuevo pensamiento viviente en tanto emerge; captura cómo se siente pensar. En Ávila esto está personificado en la figura del chamán que es la quintaesencia amazónica del sí-mismo, ya que todos los seres, en cuanto sí-mismos, son considerados chamanes (ver Viveiros de Castro, 1998) y todos los sí-mismos piensan como los bosques.

EL PENSAMIENTO VIVIENTE

Las vidas y los pensamientos no son cosas de tipo distinto. La manera en que los pensamientos crecen por asociación con otros pensamientos no es categóricamente diferente a cómo los sí-mismos se relacionan entre sí. Los sí-mismos son signos. Las vidas son pensamientos. La semiosis está viva. Y el mundo, por lo tanto, es animado. La gente, como los Ávila runa, que entran en y tratan de aprovechar los elementos de una compleja red de pensamientos vivientes están tan inundados por la lógica de los pensamientos vivientes que sus pensamientos acerca de la vida también llegan a manifestar algunas de las cualidades únicas de los pensamientos vivientes. Llegan a pensar con los pensamientos del bosque y, por momentos, hasta se experimentan a sí mismos pensando con los pensamientos del bosque en maneras que revelan algunas de las propiedades silvestres del pensamiento mismo.

Reconocer los pensamientos vivientes, y la ecología de seres que hacen crecer, subraya que hay algo único a la vida: la vida piensa; las piedras no. El objetivo aquí no es nombrar alguna fuerza vital esencial ni crear un nuevo dualismo para reemplazar a los dualismos viejos que cercenaron a los humanos del resto de la vida y del mundo. El objetivo,

más bien, es entender algunas de las propiedades especiales de las vidas y los pensamientos, propiedades que ocultamos cuando teorizamos a los humanos y a los no-humanos y a sus interacciones en términos de materialidad o en términos de nuestras suposiciones (a menudo escondidas) acerca de la relacionalidad lingüística basada en lo simbólico.

Para Bateson, lo que hace única a la vida es que se caracteriza por las maneras en que “una *diferencia*” puede “*hace[r] una diferencia*” (1998a, p. 484). Las diferencias en el suelo pueden, gracias a capas de relaciones representacionales vivientes, hacer una diferencia para las plantas inmersas en una ecología semiótica compleja. Y estas diferencias pueden hacer una diferencia para otras formas de vida también. La semiosis claramente implica diferencias; los pensamientos y las vidas crecen por medio de captar diferencias en el mundo. Y entender bien ciertas diferencias —los perros necesitan poder diferenciar un puka puma de un venado— es vital.

Pero la diferencia, para el pensamiento viviente, no lo es todo. Una garrapata no nota las diferencias entre un puka puma y un venado, y esta confusión es productiva. Prestar atención a las maneras en que otros tipos de sí-mismos habitan y animan el mundo nos motiva a repensar nuestras ideas acerca de la relacionalidad construidas con base en la diferencia. La manera en que los sí-mismos se relacionan no es necesariamente similar a las maneras en que las palabras se relacionan entre sí en ese sistema que llamamos lenguaje. Establecer relaciones no se basa ni en una diferencia intrínseca ni en una similitud intrínseca. He explorado aquí un proceso previo a lo que usualmente reconocemos como diferencia o similitud que depende de una forma de confusión. Entender el rol que tiene la confusión (o el olvido, o la indiferencia) en el pensamiento viviente puede ayudarnos a desarrollar una antropología más allá de lo humano capaz de ocuparse de aquellas muchas dinámicas centrales a la vida y al pensamiento que no están construidas a partir de átomos de diferencia.



CAPÍTULO 3

Ceguera del alma

De dormir un despertar,
de despertar un dormir;
la vida la muerte venciendo;
¿profundo bajo profundo?

—Ralph Waldo Emerson, *La esfinge*

Ramun, el cuñado de diez años del maestro de la escuela, asomó su pequeño cuerpo por el marco de la puerta de Hilario y gritó a todo pulmón “¡Pukaña!”. A estas alturas estábamos bastante seguros de que había pasado algo malo. Pukaña y Kuki aún no habían vuelto a casa. Todavía no sabíamos que los había matado un felino, pero eso era lo que estábamos empezando a sospechar. Wiki se había arrastrado dentro de la casa hacía un momento con un profundo agujero en la parte de atrás de su cabeza. Hilario le estaba limpiando pacientemente la herida con un poco de alcohol de mi botiquín de primeros auxilios. Ramun todavía guardaba alguna esperanza de que Pukaña apareciera. Entonces la llamó de nuevo por su nombre. Como no apareció se dio la vuelta hacia nosotros y dijo: “Cómo-es-que-se-llama. Estoy llamando a la que se volvió mierda”. Amérga respondió: “Debe haberse vuelto mierda. Eso es lo que hacen los jaguares. Simplemente los cagan”⁸².

Después de volver sobre nuestros pasos hacia el entramado de bosque y barbechos donde las mujeres habían estado recolectando barbasco y donde habían escuchado los últimos ladridos de los perros, finalmente encontramos sus cuerpos. A los perros ciertamente los había matado, si no exactamente comido, un felino. La familia concluiría más tarde

82. “*Isma tukus kanga, puma ismasa isman*”.

que se trataba de un jaguar y no del puka puma que, según las mujeres habían imaginado originalmente, los perros habrían confundido por un venado colorado. Wiki no sobreviviría la noche.

Los sí-mismos, como Pukaña, o como nosotros, son seres efímeros. Pueden llegar a habitar espacios ambiguos; dejar de ser sujetos completamente interactivos que pueden ser nombrados y que, como Pukaña, también pueden potencialmente responder a estos nombres, sin todavía haberse transformado en objetos inanimados como carne de presa, *aycha* o mierda de jaguar. Tampoco pueden, en ese caso, habitar completamente ese espacio final de silencio; *chun* es la palabra que Luisa usó para describirlo. Más bien, los sí-mismos pueden llegar a quedar atrapados en algún lugar en el espacio entre la vida y la muerte, en algún lugar en ese espacio ambiguo de “cómo-es-que-se-llama” (*mashti*, en kichwa⁸³), de los casi innombrados: no exactamente aquí con nosotros, pero tampoco completamente en otro lado.

Este capítulo trata de los tipos de espacios y transformaciones, de los cambios repentinos, de las dificultades y de las paradojas que la palabra *mashti* captura. Es sobre las diferentes maneras en que la mismidad se puede disolver y de los desafíos que esto plantea para seres que viven en una ecología de seres. Tales disoluciones toman distintas formas. Está, por supuesto, la catástrofe de la muerte del organismo. Pero también hay muchas clases de incorporeidad y muchas maneras en que los sí-mismos pueden verse reducidos de un todo a una parte cosificada [*objectlike*] de otro sí-mismo. Y, finalmente, hay maneras en que los sí-mismos pueden descomponerse en tanto pierden su habilidad de percibir e interactuar con otros seres en cuanto sí-mismos.

Este capítulo también trata sobre sí-mismos y objetos y su co-constitución, y especialmente sobre cómo los sí-mismos crean objetos y cómo pueden también convertirse en objetos. Y es sobre las dificultades que este hecho de la vida nos plantea, así como sobre lo que puede aprender una antropología más allá de lo humano de estas

83. Una contracción de *ima shuti*.

dificultades gracias a las maneras peculiares en que tales dificultades se ven amplificadas en esta particular ecología de seres de la región de Ávila.

Aunque el inicio de la vida en este planeta sin duda representa, como lo expresa tan bien Jesper Hoffmeyer (1996, p. viii), el momento en el que “algo” se convirtió en “alguien”, ese algo no existía exactamente antes de que hubiera un “alguien”. No es tanto que las cosas no existieran antes de que hubiera seres para percibirlos sino, más bien, que antes de que los pensamientos vivientes emergieran en esta tierra nada nunca llegó a estar en relación con un ser en cuanto objeto o en cuanto sí-mismo. Los objetos, como los sí-mismos, también son efectos de la semiosis. Y emergen de dinámicas semióticas que exceden lo humano.

Este capítulo, entonces, trata de las varias disoluciones del sí-mismo que la vida crea. Trata sobre lo que Stanley Cavell (2005, p. 128) llama las “pequeñas muertes” de “la vida cotidiana”: las muchas muertes que nos arrancan de las relaciones. Que la muerte sea una parte tan central de la vida ejemplifica lo que Cora Diamond (2008) llama una “dificultad de la realidad”. Es una contradicción fundamental que a veces nos abruma a los humanos con su mera incomprendibilidad. Y a esto se le añade otra dificultad: tales contradicciones son por momentos, y para algunos, completamente ordinarias. La sensación de disyunción que esta falta de reconocimiento crea también es parte de la dificultad de la realidad. Cazar, en esta vasta ecología de seres en la que uno debe posicionarse como un sí-mismo en relación con tantos otros tipos de sí-mismos que uno luego trata de matar, pone tales dificultades en evidencia; el cosmos entero llega a reverberar con las contradicciones intrínsecas a la vida (figura 6).

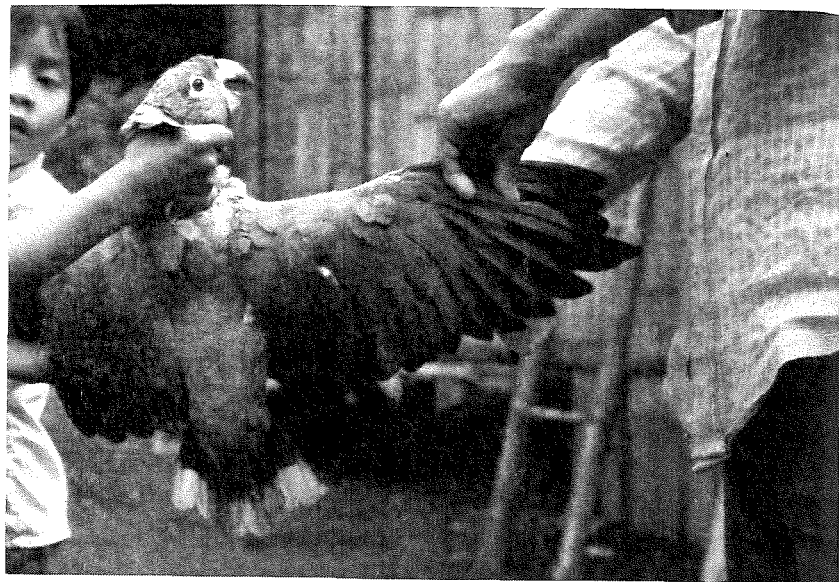


Figura 6. Cuando los cazadores vuelven a casa portando animales muertos, estos son toqueteados con curiosidad por los niños y deliberadamente ignorados por los adultos. Foto del autor.

LA VIDA MÁS ALLÁ DE LA PIEL

La configuración particular de materia y significado que constituye a un sí-mismo tiene una existencia fugaz. Pukaña y los otros perros en un sentido real dejaron de ser sí-mismos en el momento en que los mató el jaguar. La mismidad viviente está localizada alrededor de estos cuerpos frágiles. Decir que un sí-mismo está localizado, sin embargo, no quiere decir que está necesariamente o exclusivamente dentro de un cuerpo, “encerrado en una caja de carne y sangre”, como lo plantea Peirce críticamente (CP 7.59; ver también CP 4.551), o “limitado por la piel”, en palabras de Bateson (1998a, p. 485). La vida también se extiende más allá de los confines de un particular *locus* de mismidad encarnado. Puede existir potencialmente en algún tipo de linaje semiótico gracias a

cómo los seres son representados por otros seres en maneras que importan para estos seres subsiguientes.

Más allá de la muerte individual hay, entonces, un tipo de vida. Y la generalidad de la vida, su potencial de extenderse hacia el futuro, de hecho depende de los espacios que tales muertes singulares abren (ver Silverman, 2009, p. 4). La madre de Ventura, Rosa, murió cuando yo estaba viviendo en Ávila. Pero no dejó de existir completamente. De acuerdo con su hijo, ella entró “dentro” (*ukuman*) del mundo de los dueños de los animales —los seres espirituales que poseen y protegen a los animales del bosque (ver capítulos 4-6)— y se casó con uno de ellos. Todo lo que quedó de ella en el mundo “de arriba” (*hawapi*), el mundo de nuestra experiencia cotidiana, fue su “piel”. De acuerdo con Ventura, su madre “simplemente desechó su piel”⁸⁴ cuando se fue al mundo de los espíritus, y esta piel fue lo que quedó para que sus hijos enterraran en su funeral. Rosa siguió viviendo, fuera de su vieja piel, para siempre, como una joven núbil atemporal en el mundo de los dueños.

Todos eventualmente cesamos de ser sí-mismos. Aun así, rastros de esa configuración única que constituye lo que entendemos por nuestra mismidad puede potencialmente exceder nuestros cuerpos mortales limitados por la piel y, de esta manera, “nosotros” podríamos persistir, en alguna forma, mucho después del final de nuestras “pieles”. Como argumenté en el capítulo 2, los sí-mismos son resultados de la semiosis. Son *loci* encarnados de formación de interpretantes; el proceso mediante el que un signo es interpretado por otro de una manera que da lugar al crecimiento de un nuevo signo. Los sí-mismos, entonces, son signos que pueden potencialmente extenderse hacia el futuro en la medida en que un sí-mismo subsiguiente, con su propio *locus* encarnado, lo re-presenta como parte de ese proceso semiótico por el cual ese ser subsiguiente emerge como un sí-mismo. La vida, entonces, sin jamás ser del todo incorpórea, excede potencialmente cualquier sí-mismo limitado por la piel alrededor del que podría estar localizada actualmente. La muerte,

84. “Kara karalla ichurin”.

como voy a argumentar, es central a las maneras en que un sí-mismo excede sus actuales límites encarnados.

Los sí-mismos existen simultáneamente en un cuerpo y más allá del cuerpo. Están localizados, y aun así exceden lo individual e incluso lo humano. Una forma de expresar esta manera en que los sí-mismos se extienden más allá de los cuerpos es decir que los sí-mismos tienen almas. En Ávila el *alma*, así como la llama la gente usando el término de origen español, marca las maneras en que los seres semióticos se co-constituyen en interacción con otros sí-mismos. Las almas emergen relacionamente en interacción con otros seres dotados de alma en maneras que hacen borrosos los límites que normalmente reconocemos entre tipos de seres.

Tener un alma es lo que hace posible establecer relaciones en la ecología de seres que habitan los Ávila runa. Debido a que, de acuerdo a la gente de Ávila, los animales son “conscientes”⁸⁵ de otros tipos de seres, ellos tienen alma. Por ejemplo, tanto el perro como la guatusa —un gran roedor comestible del bosque que, junto con el pecarí, es considerado la quintaesencia de las presas (*aycha* en kichwa)— poseen almas debido a sus habilidades de llegar a “ser conscientes de”⁸⁶, de notar a aquellos seres que, en relación con ellos, se encuentran en la posición de predadores o de presas. La guatusa es capaz de detectar la presencia de su depredador, el perro, y por lo tanto tiene un alma. Esta capacidad relacional está reificada: tiene una ubicación física en el cuerpo. La vesícula biliar y el esternón de la guatusa sirven como sus órganos de consciencia. A través de estos, la guatusa detecta la presencia de depredadores. La consciencia de la gente acerca de otros seres también está localizada somáticamente. Los tics musculares, por ejemplo, los alertan de la presencia de visitantes o de animales peligrosos, tales como serpientes venenosas.

Ya que el alma, como cualidad relacional, está ubicada en partes específicas del cuerpo, puede pasar a otros cuando estas partes se consumen. Los perros son definidos como seres conscientes y poseedores de almas

85. En kichwa *yuyaywan*, con la habilidad de pensar, juzgar o reaccionar a circunstancias.

86. En kichwa *riparana*, reflexionar sobre, prestar atención a, o considerar.

debido a su habilidad de detectar guatusas y otras presas. Pueden aumentar su consciencia —según se mide en relación con el aumento en su habilidad de detectar presas— al ingerir los mismos órganos que le permiten a la guatusa detectar la presencia de perros. Por esta razón la gente de Ávila a veces le da de comer a sus perros bilis o esternón de guatusa.

De acuerdo con la misma lógica, ellos mismos también aumentan su consciencia acerca de otros seres por medio de ingerir partes de cuerpos animales. Dado que los bezoares —las acumulaciones indigeribles que a veces se encuentran en los estómagos de los venados— son considerados la fuente de la consciencia de los venados sobre sus predadores, los cazadores a veces fuman sus astillas para encontrar venados más fácilmente. Algunas personas en Ávila se convierten en runa puma al tomar bilis de jaguar; esto les ayuda a adoptar un punto de vista depredador y facilita el paso de sus almas a los cuerpos de los jaguares cuando se mueren.

Tal como la gente en Ávila, Peirce entendía el alma como un marcador de comunicación y comunión entre sí-mismos. Él consideraba que el alma capturaba ciertas propiedades generales inherentes a un ser semiótico viviente en interacción constitutiva con otros seres semejantes⁸⁷. De acuerdo con esto, Peirce no ubica “la sede del alma” necesariamente en un cuerpo, aun cuando siempre está relacionada con un cuerpo, sino más bien la entiende como un efecto de la interpretación semiótica intersubjetiva: “Cuando comunico mi pensamiento y mis sentimientos a un amigo con quien estoy en total simpatía, tal que mis sentimientos pasan hacia él y soy consciente de lo que él siente, ¿acaso no vivo tanto en su cerebro como en el mío, en el sentido más literal?” (CP 7.591). El alma, según Peirce, no es una cosa con una existencia unitaria localizada, sino algo más parecido a una palabra, en cuanto sus manifestaciones múltiples pueden existir simultáneamente en lugares diferentes.

Los pensamientos vivientes se extienden más allá de los cuerpos. Pero este hecho plantea sus propios problemas. ¿Exactamente cómo se

87. Ver Peirce (CP 2.654).

extienden los sí-mismos más allá de los límites de los cuerpos que los albergan? ¿Y dónde y cuándo tales seres finalmente llegan a su final? La manera en que la vida se extiende más allá de los cuerpos, de tal modo que de alguna forma enmaraña la mismidad con el hecho de la finitud, es un problema general. Es un problema inherente a la vida y es uno que esta ecología de seres amplifica en maneras que podrían permitirle a una antropología más allá de lo humano aprender algo sobre cómo la muerte es intrínseca a la vida.

En Ávila, este problema se vuelve particularmente evidente en las interacciones que la gente tiene con los runa puma. Los hombres-jaguar son criaturas ambiguas. Por un lado, son otros —bestias, demonios, animales o enemigos—, pero, por el otro, son personas que retienen conexiones emocionales poderosas y un sentido de obligación con sus parientes vivos.

Esta posición ambigua plantea serios desafíos. El puma del padre de Ventura, quien había fallecido hacía poco, mató a uno de los pollos de su hijo. Esto enojó a Ventura y le hizo dudar si su padre, ahora un jaguar, todavía lo consideraba su hijo. En consecuencia, Ventura salió a la selva cerca de su casa y le habló en voz alta a su padre, quien andaba por ahí, en algún lugar, habitando el cuerpo, y el punto de vista, de un jaguar:

“No soy un *otro*”, le dije.

“Soy tu hijo”.

“Aun cuando estoy lejos, tienes que cuidar a mis pollos”⁸⁸.

Siguió criticando a su padre por no actuar más como un puma real que, en vez de saquear pollos, tendría que estar en lo profundo de la selva cazando para sí mismo: “¿Es eso lo que vas a hacer en vez de irte a las montañas?” “Si te vas a quedar por acá”, continuó Ventura, “tienes que... por lo menos cazar algo para mí”. Poco después —“no pasó mucho tiempo, creo que no fueron sino tres días”— el puma del padre de

88. Ver Kohn (2002b, pp. 349-354) para la transcripción en kichwa del intercambio entre Ventura y el puma de su padre.

Ventura finalmente comenzó a cumplir con sus obligaciones: “Así no más, me dio una linda guatusa que cazó”.

Así es como Ventura se encontró con el “regalo” de su padre. Primero descubrió el lugar de la caza en un matorral cerca de su hogar. Observó que el jaguar había hecho un claro a “pisotones” “hasta que quedó brillante”. Desde este claro brillante Ventura siguió el rastro hecho por el jaguar al tirar del cadáver a través del matorral.

Y luego vi

esto,

esto aquí, la cabeza, solamente una cabeza cortada.

...

Después de eso, miré alrededor y noté un hilo de entrañas

...

Y después el puma lo arrastró aún más lejos

Ventura, haciendo gestos con las manos, describió la presa que finalmente se encontró.

La cosa entera, de aquí para arriba estaba comida.

Pero ambas piernas todavía estaban buenas.

El puma de su padre no solo le dejó a su hijo las mejores partes, sino que también las había envuelto, tal como se hace con los regalos de carne ahumada que se ofrecen a los parientes invitados a una boda.

Cubriéndolo con hojas.

Envolviéndolo dentro de ellas,

él simplemente lo dejó.

El regalo del puma es el cadáver de una guatusa destripada a medio comer; un cuerpo ya no reconocible como un sí-mismo, ahora transformado en pedazos de carne empacada.

Los hombres-jaguar son criaturas ambiguas. Uno nunca está seguro de si realmente todavía son humanos. ¿Se olvidarán de cumplir con las obligaciones de una relación? Y cuando uno se los encuentra en la selva en toda su feroz otredad, ¿no podrían también simultáneamente ser el tipo de persona a la que *nosotros* debemos obligaciones?

Un día, mientras cazaba, Juaniku se encontró un jaguar. Le disparó con su pequeña escopeta de avancarga, un arma que no es muy efectiva contra grandes felinos. Así es como, con una cadena en cascada de imágenes sonoras icónicas, él re-creó el evento:

tya

(un arma disparando con éxito)

tsi'o—

(la vocalización hecha por el jaguar al ser golpeado)

tey'e—

(la munición dándole a su objetivo)

hou'u—^b

(otra vocalización hecha por el jaguar)

Luego, rápidamente y un poco más suavemente, Juaniku imitó el sonido hecho por el tiro de plomo al golpear los dientes del jaguar:

tey tey tey tey

El tiro rompió los dientes del jaguar y le cortó algunos de sus bigotes. Después de que el jaguar saliera corriendo, Juaniku recogió algunos de los bigotes cercenados por el tiro, los metió —“*huo*”— en su bolsillo, guardó la presa a medio comer del jaguar y se fue a casa.

Esa noche, el jaguar todavía seguía con él. “Me hizo soñar”, me dijo Juaniku, “toda la noche”. En esos sueños, un compadre de Juaniku que había muerto hacía mucho tiempo lo visitó y se le apareció tal como cuando estaba vivo, excepto por el hecho de que cuando abrió la boca para hablar sus dientes destrozados se hicieron visibles: “¿Cómo es que le puedes hacer esto a un compadre?”, le preguntó a Juaniku. “¿Ahora

con qué voy a comer?”. El compadre de Juaniku entonces hizo una pausa y resolvió, “*h^ha—*”, así como lo hacen los jaguares, y luego continuó: “Así, no voy a poder comer. Así me voy a morir”. “Y así”, concluyó Juaniku, “es como me dijo lo que pasó... así es como el alma te dice en la noche cuando sueñas”. Luego de una larga pausa, Juaniku añadió: “Yo le disparé a *eso*. Yo despaché *eso*”⁸⁹.

El runa puma es una criatura extraña; se revela como un compadre y aun así resuella como un jaguar. Juaniku está atado a *él* a través de vínculos de parentesco rituales y, aun así, no tiene ningún arrepentimiento por haberle disparado a *eso*. El runa puma que le habló a Juaniku es un sí-mismo; al que le disparó, aunque era lo mismo, es una cosa⁹⁰.

Esta naturaleza contradictoria del puma también surgió en las conversaciones que Hilario y su familia tuvieron acerca de la identidad del jaguar que mató a sus perros. Varias horas después de que Ramun llamara a Pukaña, la familia encontró su cuerpo en la selva desplomado junto al de Kuki y concluyó, a partir de las huellas en el área y las marcas de dientes en la parte de atrás de sus cabezas, que había sido un jaguar lo que los había matado.

Pero aún no sabían qué *tipo* de jaguar era responsable. Sospechaban que era un runa puma y no solamente un “jaguar de la selva” común (*sacha puma*), pero esto, de por sí, no era una respuesta completamente satisfactoria. Como lo expresó un miembro de la familia: “¿El puma de quién nos molestaría de esta forma?”. Esa noche obtuvieron su respuesta. Todos soñaron con el difunto padre de Hilario. Amériga soñó que su suegro se le acercaba usando un sombrero y le pedía que guardara un gran paquete de carne de caza que había recibido. Luisa soñó que podía ver los testículos de su padre y que sus intestinos se le estaban saliendo por el ano. Más tarde esa noche soñó con dos becerros, uno negro y otro moteado, y dedujo que estos debían pertenecer a su padre, ahora él mis-

89. Ver Kohn (2002b, pp. 358-361) para el texto en kichwa.

90. Él usa la palabra *chita* (*chay* “eso” + *-ta* marcador de objeto directo) —i. e., *balarkani chita*— para referirse al animal herido, en vez de *pay* (el pronombre de tercera persona usado para un ser animado sin importar su género o estatus como humano).

mo un dueño en el reino de la vida más allá de la muerte de los dueños del bosque (ver capítulo 6).

El hijo de Hilario, Lucio, estaba lejos de casa. No había recibido de su familia noticia alguna sobre el ataque y no regresó sino hasta un día después de que hubiera pasado. Pero él también había soñado esa noche con su abuelo, “justo ahí, simplemente hablando y riendo conmigo”. Esto, para él, aseguró la identidad del jaguar: “Así que tiene que haber sido mi abuelo muerto, tiene que haber sido él quien estaba vagando por ahí”. Tuvo que haber sido, es decir, el alma de su abuelo, en el cuerpo de un jaguar, vagando por el matorral cerca de la casa, viendo el mundo a través de ojos de jaguar, viendo los perros de la familia como presas.

Lucio no soñó con un jaguar feroz sino con un abuelo afectuoso. Él y su abuelo estaban juntos, hablando y riendo⁹¹. La risa, como el llanto y los bostezos, es contagiosa. Provoca risa en otros y, de esta manera, los une como uno solo, a través de un tipo de iconismo, dentro de un sentimiento compartido (ver Deacon, 1997, pp. 428-429). Los *une*, en palabras de Peirce, en una “continuidad de reacción” (CP 3.613). Mientras reían juntos, Lucio y su abuelo, por un momento, formaron un único ser en comunión comunicativa.

Pero, hasta donde Hilario y su familia alcanzaban a suponer, este jaguar —el abuelo amado— atacó a los perros sin buena razón. Algunos *runa puma* atacan perros cuando sus familiares no observan los tabúes que se prescriben luego de la muerte de un pariente. Este no era el caso aquí. Y esto hacía que el ataque fuera incomprensible. Para Lucio, este hombre-jaguar no era “nada bueno”. Para Hilario, era “un demonio”, un “*supay*”. “¿Qué otra cosa podría ser?”, preguntó. “Sí”, elaboró Luisa, “transformado en un demonio”. Amériga, siempre haciendo preguntas, siempre queriendo saber *por qué*, preguntó al aire: “¿Cómo es que, siendo una persona, pudo convertirse en una criatura así?”. Las almas, como Amériga sugirió, son personas, como nosotros, e interactúan de

91. Sobre la risa como una manera de fomentar el tipo de sociabilidad íntima que Overing y Passes (2000) llaman “convivialidad”, ver Overing (2000).

esa manera con nosotros en los sueños. Pero, como jaguares en el bosque, podrían convertirse en *otro* tipo de ser; un tipo de ser que ya no es capaz de compartir o de preocuparse por los demás, un tipo de ser que está menos que muerto, uno que no tiene alma, una no persona.

El contacto onírico de Lucio con su abuelo amado y la presencia de ese jaguar demoníaco en la selva son una y la misma cosa. “La razón por la que soñé así”, reflexionó Lucio, “fue que él debió haber bajado a visitar”. Amériga asintió. Los hombres-jaguar deben estar arriba en las montañas, lejos de donde vive la gente. Fue porque el abuelo de Lucio había bajado de su morada en el bosque que su alma y la de su nieto pudieron juntarse entre risas en la noche en que Lucio soñó. Esto también, de cierta manera, explicó el ataque a los perros.

Más tarde esa noche, en la casa de sus padres, Lucio recordó un encuentro reciente en la selva con un jaguar y, dadas las circunstancias y su sueño, llegó a la conclusión de que esto también era una manifestación de su abuelo. Lucio quería matar a este puma. En su recuerdo lo vuelve “matable” (Haraway, 2008, p. 80) al describirlo como una cosa, y no como una persona. Usó el pronombre inanimado *chay* (eso), en su forma abreviada *chi*, en lugar de *pay*, el pronombre que corresponde a un ser animado y que, en kichwa, se usaría para marcar la tercera persona sin importar el género o si se trata de un humano:

chillatami karka

jese es!

Estaba enojado porque su arma no funcionó bien y falló el tiro: “¡Maldita sea!”

Lucio no se arrepentía de haber tratado de matar a este jaguar, aun luego de enterarse de que guardaba el alma de su abuelo. Su abuelo, quien en el sueño de Lucio era más que una tercera persona —era de hecho un tipo de *nosotros*, unido a Lucio en la risa—, se convirtió para él en una mera cosa.

FINALIZAR LA MUERTE

Los límites entre la vida y la muerte no son nunca perfectamente claros. Hay momentos, sin embargo, en que es necesario hacerlos claros. Cuando una persona muere, su alma —o almas, ya que estas, como las de Peirce, pueden ser múltiples y existir simultáneamente en diferentes lugares— deja el cuerpo. Como ocurre con el alma del abuelo de Lucio, puede entrar en el cuerpo de un jaguar, o puede “trepar” (*sikan*) hasta el cielo cristiano, o puede convertirse en un amo en el reino espiritual de los dueños de los animales.

Lo que queda es el *aya*. *Aya* en el kichwa de Ávila significa dos cosas. En un sentido, simplemente se refiere al cadáver inanimado, la bolsa de piel que Rosa dejó atrás para que Ventura y sus otros hijos enterraran. En otro sentido, se refiere a los fantasmas errantes de los muertos, despojados tanto de cuerpo como de alma. El alma confiere consciencia y la habilidad concomitante de resonar y empatizar con otros seres. El hecho de que el aya no tenga alma lo hace particularmente dañino para la gente. Se vuelve “*shikan*”, es decir, “otro tipo”⁹² de ser, uno que “ya no es capaz de amar a las personas”, como alguien me lo explicó⁹³. Esto es especialmente cierto al respecto de la relación que tiene con su familia. Ya no reconoce a sus parientes como seres queridos. Los aya están doblemente distanciados de los bebés que nacen luego de sus muertes, ya que su relación con ellos es aún más tenue. Estos bebés son entonces bastante susceptibles a enfermedades causadas por ellos. A pesar de que los aya no tienen consciencia ni un alma, vagan por los lugares que solían frecuentar cuando estaban vivos, tratando desesperadamente de reconectarse con el mundo de los vivos. Al hacer esto, causan enfermedades a su familia por medio de un tipo de “mal aire” conocido como *wayraska*.

Los aya habitan un espacio confuso. Sabemos que están muertos, pero ellos piensan que todavía están vivos. Por esto, dos o tres semanas

92. “*Shikan tukun*”.

93. “*Runata mana llakin*”. El verbo *llakina* significa tanto tristeza como amor en Ávila. No hay ninguna palabra específica para amor en el kichwa de Ávila, aunque sí la hay en el kichwa ecuatoriano andino (*huyana* o *kuyana* según el dialecto). En los dialectos andinos que me son familiares, *llakina* solo significa tristeza.

luego de que una persona muere y es enterrada, se celebra un festín ritual conocido como *aya pichka*⁹⁴ cuyo propósito es librar a los vivos de los peligros del aya que aún está presente y, de esta manera, separar definitivamente el reino de los seres vivos del de los seres sin vida. Este ritual comienza al principio del atardecer y dura hasta bien entrada la mañana siguiente. A esto le sigue una comida especial (ver capítulo 4). Un *aya pichka* así se celebró luego de que Jorge, el marido de Rosa y el padre de Ventura, Angelicia y Camilo, muriera. La primera parte comenzó al caer la tarde y duró la noche entera hasta justo antes del amanecer. Consistió en una fiesta en la casa abandonada de Jorge.

Aunque hubo algo de llanto y algunos de los distintivos cánticos gemidos que usualmente acompañan el duelo en Ávila, el ambiente la mayoría del tiempo fue alegre. De hecho, Jorge fue tratado como si todavía estuviera vivo. Cuando la hija de Jorge, Angelicia, llegó a su casa, dejó al lado de la cama en la que él dormía una botella de *vinillu* casero, diciendo, “Mira, toma esta agua dulce”⁹⁵. Otros, más tarde, le servirían cuencos de sopa de pescado. Cuando un vecino puso una botella de *vinillu* sobre un banco, otra cayó. Esto motivó a alguien a comentar que Jorge, ahora un poco borracho, estaba tumbando botellas. Cuando estábamos por irnos cerca, a la casa de Camilo, Sebastián, el marido de Angelicia, dijo, “bueno, abuelo, no más espéranos, volveremos pronto”⁹⁶.

A pesar de las maneras en que la gente trataba a Jorge como si todavía fuera parte del íntimo círculo social de los vivos —bromeando con él, hablándole, compartiendo comida y bebida con él, partiendo temporalmente y luego regresando para sumergirlo en una fiesta final de toda una noche— el propósito de este ritual en realidad era enviar al aya de Jorge, definitivamente y para siempre, a reunirse con su placenta (*pupu*) enterrada cerca del río Huataracu, donde sus padres vivían al momento de su nacimiento⁹⁷. Solo cuando ese resto vacío del sí-mismo, marcado

94. También conocido como *aya buda* o *aya tulana*.

95. “*Kay mishki yakuta upingui*”.

96. “*Shinaka yayaruku tiyarangui, astalla shamunchi*”.

97. El lugar donde la placenta es enterrada es conocido como la *pupu wasi*, la casa de la placenta.

por el aya, es realineado con la huella placentaria que marca la emergencia de Jorge como un *locus* de mismidad encarnado y único, su fantasma cesará sus peligrosas andanzas.

Nos quedamos despiertos toda la noche, tomando y bromeando al lado de la cama de Jorge. En tanto la luz del día se acercaba, un momento en el que normalmente Jorge habría salido a cazar, el ambiente cambió. Alguien vino y pintó nuestras caras con achiote. Una pizca de esta pintura facial rojiza sirvió como una especie de manto que hizo invisible nuestra naturaleza como seres humanos para el aya de Jorge. Al ya no ser capaz de vernos como personas, él no estaría al tanto de nuestra presencia y, de esta manera, no se desviaría de su lugar de descanso.

Así es como debe ser. Los aya son extremadamente peligrosos para los vivos y los encuentros intersubjetivos no mediados con ellos, como por ejemplo verlos o hablarles, pueden provocar la muerte. Pues estos tipos de encuentros requieren ver el mundo desde el punto de vista de estos no-sí-mismos no-vivientes. Y esto, a su vez, implicaría la radical disolución de nuestra mismidad, algo a lo que no podríamos sobrevivir.

Una vez que tuvimos las caras pintadas con achiote, sacamos canastas llenas de las posesiones de Jorge y las pusimos en un sendero que el aya de Jorge caminaría para reencontrarse con su placenta. Los niños, cuya presencia era evidente, eran alentados a hablarle a Jorge como si estuviera vivo, llamándolo a seguir su camino con frases como “¡Dale, vamos!”. Mientras tanto, los parientes más cercanos de Jorge se salieron del sendero y se escondieron en la selva. De esta manera, el aya, ahora incapaz de reconocer a su familia, a sus amigos o a sus vecinos, fue impulsado a lo largo de su camino con las hojas del *aya chini*, una variedad de ortiga gigante que curiosamente no es urticante⁹⁸. Algunos sintieron una

98. *Urera baccifera*, Urticaceae. Está estrechamente relacionada con las ortigas urticantes que, entre otras cosas, son usadas para mantener alejados a seres vivos (para bloquear los caminos de perros o niños pequeños). Encaja con la naturaleza fantasmal del aya el hecho de que una variedad de ortiga no urticante sea empleada para repelerlo (ver Kohn, 2002b, p. 275).

brisa mientras partía el aya de Jorge. Sus gallinas, acomodadas en una de las canastas, se asustaron, indicando la presencia del aya que partía.

Al principio de la noche, Jorge, aunque estuviera muerto, todavía era una persona para sus allegados vivientes, alguien con quien esa noche sus familiares comieron, tomaron, rieron y hablaron. Al final de la noche, sin embargo, Jorge había sido excluido de ese reino de “comensalidad”. Fue enviado para siempre al apartado dominio social y relacional de los difuntos.

MISMIDAD DISTRIBUIDA

La desubjetivación no es causada solamente por la disolución física del *locus* encarnado de la mismidad en la muerte. También hay maneras importantes en las que seres que todavía están vivos dejan de ser tratados como sí-mismos por otros seres. Aunque la gente en Ávila reconoce a los perros como sí-mismos por mérito propio, también, en ocasiones, los tratan como herramientas. A veces comparan a los perros con las escopetas, insinuando que, como estas armas, los perros son extensiones de la habilidad humana para cazar. La gente en Ávila se esmera en seguir precauciones especiales al respecto de los implementos que les ayudan a cazar. Por ejemplo, se aseguran de que todos los huesos de los animales que hayan matado sean desechados en los arroyos cercanos, para evitar que el arma o la trampa usada para matar a estos animales se “arruine” (*waglin*).

Los perros también son susceptibles a esa potencial corrupción. La familia de Hilario tuvo cuidado de no alimentar a los perros con los grandes huesos del venado que habían matado esa semana antes de ser atacados. Los huesos fueron en cambio adecuadamente desechados en el arroyo. En este caso, ya que los perros —en lugar de un arma o trampa— habían matado al venado, ellos también podrían “arruinarse”. Sus narices, comentó Hilario, “se les taparían”⁹⁹, y ya no serían capaces de reconocer a las presas en la selva. Los perros, entonces, en ciertos con-

99. “*Waglin, singa taparin*”.

textos son como armas. Se convierten en extensiones —en armas— que expanden el *locus* de la mismidad humana.

La gente también puede convertirse en una herramienta similar a una cosa. Puede convertirse en parte de un todo más grande, apéndices de un sí-mismo más grande. En una fiesta, Narcisa, una mujer en sus años veinte, nos contó de un encuentro que había tenido el día anterior en la selva, cerca de su casa, con una venada, un venado y su cría. Los venados son presas codiciadas y Narcisa esperaba matar uno. Pero había un par de problemas. Primero, las mujeres no suelen llevar armas, y ella se arrepintió de estar desarmada. “¡Maldita sea!”, exclamó. “¡Si hubiera tenido esa cosa” —es decir, una escopeta— “hubiera sido genial!”¹⁰⁰. Segundo, su marido, que sí tenía su arma a la mano y estaba cerca, no había visto a los venados. Afortunadamente, sin embargo, la noche anterior Narcisa, como lo expresó ella, había “soñado bien”. Y esto la llevó a pensar que serían capaces de cazar uno de esos venados.

Narcisa se vio frente al desafío de tratar de alertar a su marido al respecto de la presencia de los venados sin, a su vez, alertar a los venados al respecto de su propia presencia. Trató de “gritar” enérgicamente pero al mismo tiempo silenciosamente substituyendo el aumento de volumen por el aumento de la longitud de la palabra:

“Aleja—ndru’, llamé en voz baja”.

La tensión en su garganta absorbió el volumen del sonido sin disminuir la urgencia de su mensaje. Ella esperaba, de esta manera, permanecer inaudible para los venados. Pero su intento falló:

después de gritar así
la venada se dio cuenta
y des—pa—cio, dio la vuelta [a punto de salir corriendo]

Más precisamente, el intento de Narcisa de evitar que los venados la notaran falló solo parcialmente. El venado, al contrario de la venada, “nunca notó nada”.

El desafío de Narcisa de cómo comunicarle selectivamente a su marido la presencia de los venados sin que los venados se dieran cuenta muestra cómo la agentividad se distribuye entre diferentes sí-mismos y cómo algunos de estos seres pueden perder agentividad en el proceso. Narcisa es el agente primario aquí. Soñar es una forma de experiencia y conocimiento privilegiada y fue ella, y no su marido, quien había soñado. El “buen soñar” de Narcisa fue la acción importante. La habilidad de su marido para dispararle al animal fue simplemente una extensión interina de esto.

La agentividad de Narcisa es el *locus* de la causa —su sueño es lo que importó— pero ella no puede llevar a cabo sus intenciones sino a partir de extenderse a través de los objetos. Sin un arma, no puede dispararle a un venado y, porque los hombres generalmente son los que llevan armas en Ávila, ella tiene que involucrar a su marido. En este contexto, sin embargo, él no es realmente una persona sino más bien, como un arma, él se convierte en un objeto, una herramienta, una parte a través de la que Narcisa puede prolongarse a sí misma.

La distribución de sí-mismos y objetos en esta situación debía, esperaba Narcisa, haber ocurrido así: Narcisa y Alejandro deberían haberse unido como un único individuo en una “continuidad de reacción”, ambos orientados, como un depredador, hacia la matanza de un venado, aquí entendido como un objeto de presa. Narcisa y Alejandro, en otras palabras, deberían haberse convertido en un único sí-mismo emergente, por medio del cual dos seres se convierten en uno en virtud de su reacción compartida al mundo a su alrededor (ver Peirce, CP 3.613). Pues tal “continuidad de ser” (CP 7.572), como Peirce lo plantea, crea “una especie de persona flojamente compactada, en algunos aspectos de rango más alto que la persona de un organismo individual” (CP 5.421). Este sí-mismo emergente no se tendría que haber distribuido equitativamente. Narcisa habría sido el *locus* de esta agentividad y Alejandro, como el perro de Hilario, se habría convertido en un arma, en un objeto a través del que Narcisa habría extendido su agentividad.

100. Ver en Kohn (2002b, pp. 214-215) el texto en kichwa de la narrativa de Narcisa.

Pero las cosas no resultaron así. La continuidad de reacción se vio orientada, no según las líneas de especies, sino según las líneas de género, y estas cruzaron los límites de las especies en maneras que perturbaron la distribución particular depredador/presa que Narcisa había esperado. La venada notó a Narcisa. El venado y el marido nunca notaron nada. Así no es como Narcisa quería que las cosas sucedieran. Narcisa y la venada fueron aquí los sí-mismos sintientes, unidas, inconvenientemente, como resultó, a través de una continuidad de ser, como un solo sí-mismo de nivel más alto. Al “nunca notar nada”, los machos se habían convertido en objetos.

VER MÁS ALLÁ DE UNO MISMO

Alejandro y el venado siguieron siendo ignorantes de aquellos otros seres que estaban en su presencia. Esto es peligroso. Si las interacciones transespecies dependen de la capacidad de reconocer la mismidad de otros seres, perder esta capacidad puede ser desastroso para los seres, como estos dos machos, que están atrapados en las redes de depredación que estructuran esta ecología de seres forestal. Bajo ciertas circunstancias todos estamos forzados a reconocer los otros tipos de mentes, personas o sí-mismos que habitan el cosmos. En esta particular ecología de seres que enmaraña a Alejandro y al venado, los sí-mismos deben reconocer la sustancia del alma [*soul-stuff*] de otros sí-mismos para poder interactuar con ellos.

Es decir, en esta ecología de seres, para seguir siendo sí-mismos, todos los seres deben reconocer la sustancia del alma de los otros seres con alma que habitan el cosmos. He elegido el término *ceguera del alma* para describir las varias debilitantes formas de pérdida del alma que resultan en una incapacidad de estar al tanto de y relacionarse con otros seres con alma en esta ecología de seres. Adopto el término de Cavell (2008, p. 93), quien lo utiliza para imaginar situaciones en las que uno podría ser incapaz de ver a otros como humanos¹⁰¹. Debido a que en esta ecología

101. Cavell también pregunta si quizás el término podría extenderse hacia nuestras relaciones con animales no humanos.

de seres todos los seres tienen almas, la ceguera del alma no es solamente un problema humano: es un problema cósmico.

La ceguera del alma, en esta ecología de seres de Ávila, está marcada por un estado aislante de solipsismo monádico; una incapacidad de ver más allá de uno mismo o del tipo al que uno pertenece. Surge cuando los seres de cualquier clase pierden la habilidad para reconocer la mismidad —la sustancia del alma— de aquellos otros seres que habitan el cosmos, y emerge en varios dominios. Enumero algunos ejemplos aquí para dar una idea de todo el rango y de la prevalencia de este fenómeno. Para empezar, algo conocido como el alma para cazar [*hunting soul*]¹⁰² les permite a los cazadores estar al tanto de las presas en el bosque. Los chamanes pueden robar esta alma con el efecto de que la víctima ya no puede detectar animales. Sin esta alma, los cazadores se vuelven “ciegos del alma”. Pierden la habilidad de tratar a los seres-presa como sí-mismos y por lo tanto ya no pueden diferenciar a los animales de los entornos en los que viven.

Cazar también se hace más fácil con la pérdida del alma de la presa. Los hombres que matan el alma de los animales en sus sueños pueden cazarlos fácilmente al otro día porque estos animales, ahora sin alma, se han vuelto ciegos del alma. Ya no pueden detectar a sus depredadores humanos.

Los chamanes no solo potencialmente roban las almas de los cazadores, también pueden robar las almas de las plantas psicodélicas de sus rivales chamánicos con el efecto de que estas plantas se vuelven ciegas del alma; ingerirlas ya no facilita una consciencia privilegiada de las acciones de otras almas.

Los dardos invisibles a través de los que el chamán ataca a sus víctimas son impulsados por su aliento vital contenedor de alma (*samay*). Cuando los dardos pierden este aliento se vuelven ciegos del alma: ya no se dirigen a un ser en particular sino que viajan sin rumbo, sin intención, causando daño a cualquiera que se cruce en su camino. El aya de Jorge era ciego del alma de una manera muy similar a los dardos gastados del

102. En kichwa “*kasaryana alma*”.

chamán, le faltaba la habilidad para participar en relaciones sociales normativas con sus parientes vivos y por lo tanto era visto como peligroso.

Los adultos a veces castigan a los niños tirándoles de un mechón de pelo hasta que se oye el chasquido del tirón. Estos niños se vuelven ciegos del alma temporalmente; quedan aturridos y no son capaces de interactuar con otros.

La coronilla, especialmente la fontanela¹⁰³, es un portal importante para el paso del aliento vital y la sustancia del alma. La ceguera del alma también puede producirse al extraer aliento vital a través de la fontanela. Delia describió al jaguar que mató a los perros diciendo que “los mordió con un *ta'* en las coronillas con las que persiguen animales”¹⁰⁴. *Ta'* es un adverbio icónico, una imagen sonora que describe “el momento de contacto entre dos superficies, una de las cuales, típicamente, es manipulada por una fuerza de mayor agentividad que la otra” (Nuckolls, 1996, p. 178). Esto capta precisamente la manera en que los colmillos del jaguar impactaron y luego penetraron los cráneos de los perros. Que la gente en Ávila considere tal mordida letal tiene todo que ver con el hecho de que esta parte del cuerpo permite la intersubjetividad. Las muertes de los perros, entonces, fueron el resultado de una pérdida completa de sus capacidades para “perseguir animales”; la imposición radical e instantánea de la ceguera del alma.

Alguna noción de las motivaciones de los otros es necesaria para que la gente se pueda desenvolver en un mundo habitado por seres con voluntad. Nuestras vidas dependen de nuestras habilidades para creer en y actuar sobre las suposiciones provisionales que hacemos acerca de las motivaciones de otros seres¹⁰⁵. Sería imposible para la gente en Ávila cazar o relacionarse de cualquier otra manera dentro de esta ecología de seres sin tratar a los innumerables seres que habitan el bosque como las criaturas animadas que son. Perder esta habilidad separaría a los runa de esta red de relaciones.

103. En kichwa “*kuruna*”.

104. “*Katina kurunashtumandami ta' kaniska*”.

105. Ver Bateson (1998b); Haraway (2017, p. 50).

DEPREDACIÓN

Cazar dentro de una ecología de seres es un asunto complicado. Por un lado, compartir comida y bebidas, y especialmente carne, es, a lo largo y ancho de la Amazonía, crucial para la creación de los tipos de relaciones interpersonales que son la base para hacer comunidad. Los niños en crecimiento deben comer mucha carne y sus abuelos y padrinos también deben recibir regalos de carne con regularidad. Los familiares, compadres y vecinos que vienen a ayudar a despejar el bosque y construir casas también deben ser alimentados con carne. Compartir carne es central para la construcción de los vínculos sociales en Ávila. Pero esa carne que es compartida y consumida fue también, en un momento dado, una persona. Una vez que uno reconoce la calidad de persona de los animales, siempre está el peligro de confundir la caza con la guerra y la “comensalidad” con el canibalismo¹⁰⁶.

Para notar y relacionarse con los varios seres que viven en esta ecología de seres, estos varios seres deben ser reconocidos como personas. Pero para poder comerlos como alimento, deben eventualmente convertirse en objetos, en carne de presa. Si los seres que son cazados son personas, entonces ¿no podrían los humanos también eventualmente convertirse en objetos deshumanizados de depredación? Los jaguares, de hecho, a veces atacan cazadores en la selva. Y los hechiceros pueden tomar la apariencia de aves rapaces depredadoras. Esta es la razón por la que, como señaló Ventura, uno nunca debe tratar de matar a una guatusa que entra corriendo a la casa, pues seguramente es un pariente que, convertido en presa, está huyendo de un hechicero depredador transformado en ave rapaz. La depredación pone en evidencia las dificultades que se presentan cuando los sí-mismos se convierten en objetos o tratan a otros sí-mismos como objetos dentro de una ecología de seres.

Como mencioné, hay ocasiones en que la gente consume a los animales, no como carne sino como sí-mismos, para adquirir algo de su

106. Ver Fausto (2007) para una discusión exhaustiva sobre las implicancias etnológicas de este dilema en la Amazonía.

mismidad. Los hombres toman bilis de jaguar para volverse puma, y le dan de comer a sus perros esternones de guatusa y otras partes de este animal que son contenedoras de alma. Estas sustancias se consumen crudas para preservar la mismidad del ser que se está comiendo. Esto, como lo señala Carlos Fausto (2007), equivale a un tipo de canibalismo. En cambio, cuando la gente quiere comer “comensalmente”, es decir, cuando la comunión no es con los comidos sino entre los que comen, entonces los comidos deben ser transformados en objetos. Los procesos de desubjetivación, tales como cocinar, son centrales para esto, y en este respecto los Ávila runa son como tantos otros amazónicos que hierven la carne completamente y evitan procesos de cocción tales como el rostizado que puedan dejar algo de la carne cruda (Lévi-Strauss, 2002).

Una ecología de seres es un sistema pronominal relacional; quién cuenta como un *yo* o como un *tú* y quién se convierte en un *eso* es relativo y puede cambiar¹⁰⁷. Quién es depredador y quién es presa depende del contexto, y a la gente de Ávila le da mucho placer señalar cómo a veces estas relaciones pueden darse la vuelta. Por ejemplo, cuentan que un jaguar trataba de atacar a una gran tortuga de tierra (*yawati*) cuando se le engancharon los colmillos en el caparazón de este animal. El jaguar se vio forzado a abandonar no solo su presa sino también sus dientes, que se habían roto y quedaron atascados en el caparazón de la tortuga. Ahora sin dientes, el jaguar no podía cazar y pronto comenzó a morir de hambre. Cuando el jaguar finalmente pereció, la tortuga, esa gran amante de la carroña, con los dientes de jaguar aún clavados en su caparazón, comenzó a comer la carne podrida de su antiguo depredador. El jaguar así se transformó en la presa de su antigua presa. Este *yo* por excelencia solamente es tal en virtud de la relación que tiene con un *eso*; con la *aycha* o presa. Cuando esta relación cambia, cuando la tortuga se vuelve un puma, el jaguar ya no es un depredador. Los jaguares no son siempre jaguares; a veces las tortugas son los jaguares reales. El *tipo* de

107. Lo que Fausto (2007) llama la “dirección de la depredación” puede cambiar.

ser que uno llega a ser es el producto de la manera en que uno ve a otros tipos de seres y también de cómo uno es visto por ellos.

Debido a que la relacionalidad transespecie es tan abrumadoramente depredadora en esta ecología de seres cósmica, los seres vivos que no encajan totalmente en ella son especialmente interesantes. Una clase de seres que recibe esta atención es el orden de los mamíferos Xenathera, que incluye animales tan aparentemente dispares como los osos perezosos, los osos hormigueros y los armadillos. Otro nombre para este orden en el sistema linneano es Edentata. Esto, acertadamente, quiere decir “desdentados” en latín y así alude a una de las características más sorprendentes que hace de este grupo un *tipo*, tanto para los biólogos como para la gente de Ávila: sus miembros carecen de “verdaderos” dientes; no desarrollan dientes de leche y no tienen colmillos, incisivos ni premolares. Los miembros de este orden tienen solamente dientes en clavija, si es que los tienen (Emmons, 1990, p. 31).

Los dientes son un marcador central de la condición de depredador. Hilario nos contó una vez sobre un jaguar enorme que la gente en Ávila logró matar hace muchos años. Sus colmillos eran del tamaño de bananos pequeños y, según él, las mujeres del pueblo, imaginando cuánta gente habrían matado esos dientes, lloraron cuando los vieron. Puesto que los colmillos encarnan la esencia de una naturaleza depredadora, la gente usa colmillos de jaguar para poner ají en los ojos de los niños de manera que ellos también sean pumas. Sin sus colmillos, los jaguares ya no son pumas. Los jaguares, dice la gente, mueren cuando se les gastan los dientes.

Es en este contexto que los miembros de la orden “sin dientes” resaltan tanto. La leyenda cuenta que el oso hormiguero (*susu*) tiende a pelear con el perezoso (*indillama*). Le dice: “Tú tienes dientes y aún así tienes brazos flacos. Si yo tuviera dientes estaría aún más gordo de lo que ya estoy”. Los perezosos tienen dientes en clavija vestigiales; el oso melero arbóreo, como su primo terrestre más grande, el oso hormiguero gigante, o *tamanuwa*, está totalmente desprovisto de dientes. A pesar de su falta de dientes, los osos hormigueros son depredadores formidables. Un oso

hormiguero arbóreo fácilmente puede matar a un perro y, además, es infatigable. Se sabe que resiste muchos disparos antes de caer al suelo y, una vez en el piso, un cazador a menudo tendrá que darle golpes en la cabeza con un palo para matarlo. El oso hormiguero gigante es considerado un puma por mérito propio. Aunque no tiene dientes, sus garras afiladas pueden ser letales. A Juaniku casi lo mata uno cuando yo estaba viviendo en Ávila (ver capítulo 6). Se dice que incluso el jaguar le tiene miedo al oso hormiguero gigante. Según Ventura, cuando un jaguar se encuentra con un oso hormiguero gigante durmiendo entre los contrafuertes de un árbol les hace una señal a todos para que no hagan ruido y dice: "Sshh, no pateen [las raíces], mi cuñado está durmiendo"¹⁰⁸.

Debido a que los armadillos no tienen verdaderos dientes ellos tampoco encajan fácilmente en el ciclo ecológico de depredadores y presas en el que la autoperpetuación se consigue a través de la creación de objetos. En contraste con los osos hormigueros, los armadillos no son para nada agresivos y de ningún modo se podrían interpretar como depredadores amenazantes. Así es como Emmons (1990, p. 39) describe su naturaleza inocua: "[Ellos] andan a pequeños pasos apresurados, algo así como los juguetes de cuerda, olisqueando y excavando con sus narices y patas delanteras, aparentemente sin saber de nada más allá de un pie o dos de distancia".

Los armadillos tienen su propio tipo de dueño espiritual, el *Armallu Kuraga*, o Amo de los Armadillos, quien los posee y los protege. Lógicamente, la entrada al hogar de este señor es un túnel, como el de las madrigueras de los armadillos. La leyenda cuenta que un hombre de Ávila se perdió en el bosque y fue encontrado eventualmente por este dueño, quien luego lo invitó a su casa a compartir una comida. Cuando trajeron la comida el hombre vio pilas de humeante carne de armadillo recién cocida. El dueño, en cambio, veía esta misma comida como zapallos cocinados. Como un zapallo, el armadillo tiene una "cáscara" dura. Lo que desde nuestro punto de vista se ve como los intestinos de

108. "Mana takana masharuku puñun".

este animal, para el dueño se ve como una masa enredada de semillas envueltas por la carne fibrosa y pegajosa del corazón del zapallo.

Como sus armadillos, el señor no tenía dientes y, para sorpresa del hombre, procedió a "comer" el alimento delante de él simplemente inhalando por la nariz el vapor que emanaba de las porciones cocidas. Cuando terminó, para el hombre la comida todavía se veía como trozos de carne intactos y perfectamente buenos. Pero para el dueño de los armadillos, que ya había consumido toda la fuerza vital de estos, esos trozos ya eran excremento y, para la consternación del hombre, los desechó.

Los dueños del bosque, tales como el *Armallu Kuraga*, son depredadores, como los jaguares, y a veces se consideran demoníacos. Sin embargo, en vez de comer carne y sangre como hacen los jaguares y otros demonios, el Amo de los Armadillos solamente "come" aliento vital porque le faltan los dientes que son los marcadores de un "verdadero" depredador. A diferencia del jaguar a través de cuyo cuerpo Ramun imaginó a Pukaña siendo transmutada en mierda, este extraño depredador carece de dientes para comer carne. Por lo tanto, no caga mierda real, y ese proceso de desubjetivación nunca se completa. El excremento que este dueño sí produce se lo unta en la cara como si fuera pintura.

El dueño mantiene a sus armadillos en su huerta y, como uno hace con los zapallos, les da golpecitos para determinar si ya están "maduros" y listos para comer. El Amo de los Armadillos fue amable con el hombre perdido y lo invitó a llevarse uno de esos "zapallos" a casa. Pero cada vez que el hombre trataba de agarrar uno, este se le escabullía con todo y enredadera y hojas.

En ocasiones la gente intenta aprovecharse del hecho de que tales relaciones depredador-presa son potencialmente reversibles. Los hombres a veces hacen esto por medio de talismanes (*pusanga*) que usan para atraer y seducir animales, y a veces mujeres. Cuando los hombres los usan, quieren ocultar sus intenciones. Es apropiado, entonces, que el más importante de estos talismanes esté hecho del cráneo y los dientes de la anaconda. La anaconda, junto con el jaguar, es un depredador temido. Pero, a diferencia del jaguar, la anaconda captura a su presa a través de un

proceso de atracción y seducción. Ella hace que tanto los animales como la gente se pierdan en la selva. Las víctimas, en una especie de estado hipnótico, empiezan a deambular en círculos que comienzan a cerrarse en espiral hasta que eventualmente terminan en el escondite donde la anaconda está esperando para aplastarlos con su abrazo. La anaconda es el tipo de depredador que los cazadores querrían ser: uno que no es inicialmente reconocido como tal.

Entre los varios organismos que se utilizan como ingredientes para talismanes de caza o de amor, el escarabajo de color azul metálico que pertenece a la subfamilia Paedarinae, y que Juaniku llama *kandarira*¹⁰⁹, es ciertamente de los más asombrosos visualmente. Una vez, durante una excursión de recolección por la selva con él, yo aparté una alfombra de hojarasca y allí descubrimos un deslumbrante par de los brillantes escarabajos delgados, el uno dando vueltas incesantes alrededor del otro. Los restos pulverizados de estos insectos, según Juaniku, pueden verterse en la comida o la bebida de una mujer que uno desea atraer. La mujer que cae bajo el hechizo de este talismán seguirá locamente al hombre responsable. Los insectos también pueden guardarse en una bolsa de caza para atraer sajinos hacia el cazador. En la incesante manera en que se rodean el uno al otro, como la serpiente uróboros mordiendo su cola, estos insectos unen depredador y presa en uno solo, a tal punto que sus roles se confunden. Esto es la seducción; la presa ahora es depredador y el depredador original incorpora esta inversión aparente en su modo de depredación. La seducción capta las maneras no siempre equivalentes en las que sujetos y objetos se crean entre sí recíprocamente a través de redes cósmicas de depredación.

Una inversión similar ocurre cuando la esposa de un hombre joven está embarazada. En Ávila estos hombres se conocen como *awkas-hu yaya*, lo que significa algo así como “padres de seres que todavía no son del todo humanos” (“awka” se refiere a aquellas personas que se consideran salvajes y también a las no bautizadas). Los fetos necesitan

continuas contribuciones de semen y de la sustancia del alma que este contiene para poder crecer. Como explicó Hilario: “cuando el semen pasa” a la mujer durante las relaciones sexuales “el alma también cruza”¹¹⁰. La consecuente pérdida de sustancia del alma que ocurre durante el transcurso de un embarazo debilita a los hombres. Rosalina una vez se quejó con su vecina de que su hijo se había vuelto extremadamente perezoso e incapaz de cazar desde que su mujer había quedado embarazada. Su hijo se había vuelto ciego del alma hacia los otros seres en el bosque como resultado de su pérdida de alma. La gente en Ávila llama a esta peligrosa condición *ah^hwas*. Los futuros padres experimentan náuseas matinales como sus esposas embarazadas y, cuando el niño nace, deben cumplir con un período de covada a través de una variedad de restricciones. También se vuelven más agresivos a lo largo del embarazo y son propensos a pelear.

Estos futuros padres pierden su habilidad para ser depredadores efectivos. Se vuelven ciegos del alma. Esto se siente a través de toda la ecología de seres del bosque. Los animales de repente se rehusarán a entrar en las trampas de los futuros padres y, cuando tales hombres echan barbasco en el agua durante las excursiones de pesca comunal, el rendimiento de peces será muy escaso.

Los animales de caza, al reconocer este nuevo estatus, ya no temen a estos cazadores. Los animales sienten que son mezquinos y, en vez de tenerles miedo, se enojan y se ponen agresivos. Encima de todo, incluso los herbívoros asustadizos empiezan a tratar a estos cazadores antes formidables como presas. Los animales en el bosque que usualmente son dóciles y cautelosos, así como los venados y el rascón montés cuelligrís (*pusara*), de repente se encolerizan y a veces hasta atacan a estos hombres. Ventura me contó que cuando su esposa estaba embarazada los venados en la selva de repente se le echaron encima ¡en dos ocasiones separadas! Y uno de los venados incluso lo pateó en el pecho.

109. También conocido como *gaynari*, Paedarinae, Staphylinidae.

110. “*Yumay pasapi chimbarin alma*”. Ver también Uzendoski (2005, p. 133).

La hermana de Ventura, Angelicia, atrapó un coatí bebé en una trampa de lazo y decidió quedárselo como mascota. Pensando en tal vez tomar a esta criatura en mis brazos, le pregunté si había riesgo de que el coatí se pusiera agresivo conmigo. Como sabía que estaba soltero, se rio y me respondió burlonamente, “Solo si eres un *awkashu yaya*...”

Esta condición debilitante y ciega del alma de los futuros padres puede ser explotada. En los días en que manadas de *wangana* (pecarías de labio blanco) aún pasaban a través de la región de Ávila, los cazadores llevaban a estos hombres a la selva y los usaban como talismanes para atraer a estos animales. Cuando los *wangana* —de repente transformados en depredadores— se arrojaban furiosamente contra la víctima-presa debilitada y ciega del alma, los acompañantes de la víctima, que estaban emboscados, salían de golpe y mataban a los puercos.

Aquí de nuevo, a través de un proceso de seducción, los roles de depredador y presa se invierten. El futuro padre, incapaz de percibir otros seres en el bosque, se ha convertido en un objeto. Es *aycha* —carne de presa— para los *wangana* y es una herramienta, un talismán, para sus compañeros. Las relaciones depredador-presa están siempre anidadas y esto también es importante para que este talismán funcione. Lo que en un nivel es una inversión de las relaciones entre sí-mismo y objeto (el futuro padre es ahora cazado por lo que antes era su presa) está anidado dentro de una relación superior que reorienta la dirección de la depredación; los *runa* —aquí una especie de sí-mismo distribuido en la figura del grupo de cazadores actuando al unísono— son reinstaurados como el depredador real y, gracias al estado temporalmente desubjetivado del futuro padre, los puercos se vuelven carne.

Los talismanes de caza en general atraen a los animales que se consideran “buenos corredores” (*sinchi puri*). Estos incluyen a los tapires, los venados y los paujiles. Esto también es coherente con la idea de que el objetivo de los talismanes de caza y de amor es hacer que seres completamente intencionales vengan hacia los hombres. Los perezosos, usualmente inmóviles o muy lentos, en cambio, no son atraídos por los talismanes. Los talismanes, entonces, se usan con seres que se considera

que tienen mucha “agentividad” manifiesta. Solo los seres muy móviles —los que tienen la más visible intencionalidad— pueden ser seducidos. Es su agentividad, indicada por su habilidad para actuar como si fueran depredadores, lo que permite que las presas sean seducidas. La carne de caza, *aycha*, debe estar viva antes de poder terminar muerta.

A este respecto, es interesante señalar que casi todos los talismanes de caza y amor de Ávila provienen de animales¹¹¹. Existe, sin embargo, una notable excepción: *buhyu panga*, una pequeña enredadera hemiepífita perteneciente a la familia Araceae¹¹². Esta tiene la siguiente cualidad inusual: cuando uno arroja a un arroyo los trozos arrancados de sus hojas, estos bailan sobre la superficie del agua¹¹³. Su nombre hace referencia a la manera en que los movimientos de las hojas se parecen a los de los delfines amazónicos (*buhyu*) cuando juegan en las confluencias de los ríos. Como los dientes del delfín, esta planta puede usarse como ingrediente para los talismanes. Debido a que los trozos de las hojas se atraen entre sí y se “mantienen juntas” (*llutarimun*) en la superficie del agua, esta planta puede atraer presas o mujeres hacia la persona que la incorpora dentro del talismán. En general, los talismanes de cacería y de amor, de acuerdo con su propósito de suscitar atracción, tienen como ingredientes solo productos animales porque estos vienen de organismos que son móviles. *Buhyu panga*, una hoja que se mueve por sí sola, es una excepción que confirma la regla.

Así como las distinciones entre depredador y presa, el género funciona como un marcador pronominal cambiante en esta ecología de seres. Cuando estaba en la selva en excursiones de caza o de recolección, en muchas ocasiones mi compañero *runa* detectaba presas y después me decía que lo esperara mientras que él avanzaba corriendo con su arma amartillada y lista para disparar. Muchas veces, mientras esperaba tranquilamente a que volviera, la misma presa que él estaba persiguiendo

111. Ver Kohn (2002b, p. 469, n. 95) para una lista de estos.

112. También conocido como *buhya panga*, posiblemente *Anthurium* sect. *Pteromischum* sp. nov. (ver Kohn, 1992).

113. Es posible que esto se deba a una presión vascular inusualmente alta.

se acercaba, en cambio, a mí. Tuve esta experiencia en varias ocasiones. Tropas de monos lanudos en lo alto del dosel forestal se devolvían hacia donde estaba yo. Los monos capuchinos saltaban a través de las ramas justo por encima de mi cabeza. Venados colorados solitarios pasaban corriendo por delante mío y pequeñas manadas de sajinos se arriesgaban a acercarse tanto que casi podía tocarlos. Cuando pregunté por qué los animales venían hacia mí en vez de ir hacia el cazador la respuesta fue que, como una mujer, yo estaba desarmado y, en consecuencia, los animales no me veían como un depredador amenazante y no les asustaba mi presencia.

DEFAMILIARIZAR LO HUMANO

El trabajo de campo etnográfico, al implicar una inmersión intensa en las maneras de vivir —el lenguaje, las costumbres, la cultura— de una sociedad extranjera, ha sido tradicionalmente la técnica antropológica preferida para la autorreflexión crítica. A través de un proceso a menudo doloroso y desorientador, pero finalmente liberador, nos sumergimos en una cultura extraña hasta que sus lógicas, significados y sentimientos se vuelven familiares para nosotros. Al hacer esto, lo que una vez dimos por sentado —nuestra manera natural y familiar de hacer las cosas— llega, al volver a casa, a parecernos extraño. Al adentrarnos en otra cultura, el trabajo de campo nos permite, por un momento, salirnos de la nuestra.

La antropología nos permite movernos más allá de nuestra propia cultura, pero nunca dejamos completamente lo humano. A lo que se supone que debemos entrar siempre es otra cultura. Las técnicas de Ávila de desfamiliarización autorreflexiva, las formas runa de deambulación antropológica, en cambio, no se basan en viajar a una cultura diferente sino en adoptar un tipo de cuerpo diferente. Las naturalezas son lo que se vuelve extraño aquí, no las culturas. Los cuerpos son múltiples y mutables, y el cuerpo humano es solamente uno de los muchos tipos

de cuerpos que un sí-mismo podría habitar. ¿Qué tipo de antropología puede emerger a través de esta forma de desfamiliarizar lo humano?

Debido a que comer conlleva un proceso tan palpable de transmutación corporal, esta forma de reflexividad a menudo se da por medio de la ingestión. Algunas personas en Ávila se refieren en broma a las hormigas arrieras comestibles como grillos de la gente (*runa hihí*). Los monos comen grillos, y cuando la gente come hormigas —enteras y a veces incluso crudas, con todo y exoesqueleto crocante— ellos también, en cierto sentido, se vuelven monos. Otro ejemplo: muchas especies de árboles del bosque y de árboles cultivados pertenecientes al género *Inga* (Fabaceae-Mimosoideae) se llaman *pakay* en kichwa. Estos producen frutos comestibles que se pueden tomar del árbol y comer directamente. La carne que rodea a las semillas es esponjosa, blanca, aguada y dulce. Otra leguminosa, *Parkia balslevii*, que pertenece a la misma subfamilia, se parece superficialmente a los *pakay* en la forma de sus frutos. Los frutos de este árbol también son comestibles, pero sus ramas son muy altas y los frutos no se pueden alcanzar fácilmente. En cambio, caen al piso cuando están demasiado maduros o podridos. La carne comienza a fermentarse y se vuelve marrón y viscosa, como una melaza de sabor pasado. Este árbol es llamado *illawanga pakay*, el *pakay* del buitre. Desde la perspectiva de los buitres, la comida podrida es dulce; cuando los runa comen *pakay* del buitre, adoptan el punto de vista de un buitre; llegan a disfrutar el fruto podrido como si estuviera fresco.

Ver los insectos como un alimento apropiado o ver las cosas podridas como dulces es algo que otros tipos de cuerpos hacen. Cuando comemos hormigas-como-grillos o el podrido *pakay*-de-buitre-como-dulce estamos saliendo de nuestros cuerpos y entrando a los de otros seres y, al hacer esto, vemos un mundo *diferente* desde el punto de vista subjetivo, el punto de vista del *yo* de otro tipo de corporeidad [*embodiment*]. Somos capaces, por un momento, de vivir en una naturaleza diferente.

Un interés excesivo en situar perspectivas estimula una atención meditativa, casi zen, sobre el preciso estado en el que uno se encuentra en cualquier momento dado. Estos son los pensamientos exactos de Luisa,

como ella los recordó, en el preciso momento en que un jaguar mató a sus perros en los matorrales. La banalidad de sus pensamientos contrasta marcadamente con el ataque que estaba ocurriendo simultáneamente¹¹⁴.

Aquí estaba yo, con mi cabeza en otro lado,
pensando, “¿debería ir a donde Marina o qué?”
Con mi mente en algún otro lado, pensando,
“para poder ir allá
no más voy a
ponerme un vestido.
Pero ya no tengo un vestido bueno para cambiarme”, pensé...

Luisa sitúa a plena consciencia esta ensoñación y, por extensión, se sitúa a sí misma, a pesar de que, como dice, no está presente sino *en otro lado*. Se ubica a sí misma en un “aquí” por medio de rastrear sus pensamientos hasta un aquí diferente: el sitio donde el jaguar atacó a los perros.

Ese ataque ocurrió en la íntima esfera femenina de las huertas abandonadas, un mosaico de baldíos transicionales y bosques que Amériga, Delia y Luisa visitaban regularmente para recoger barbasco, los frutos de la palma *chunda* y otros productos. Al invadir este dominio, el jaguar se había desviado de su propio territorio en lo profundo del bosque. En un momento Luisa preguntó enojada: “¿Es que acaso no hay ningún barranco en los bancos del río Suno?”. “Barrancos así”, imploró, “son los lugares correctos” para los jaguares¹¹⁵. Dado que el jaguar que mató a los perros sin duda había estado observando a las mujeres cuando visitaban sus huertas y baldíos privados, Amériga, Delia y Luisa estaban enfurecidas. Sintieron que la presencia del jaguar en esta esfera íntima era invasiva. Delia anotó que se supone que tales lugares están a salvo de depredadores. Así es como Amériga describió la violación de su espacio íntimo por parte del jaguar:

114. Ver Kohn (2002b, pp. 130-131) para el texto en kichwa.

115. Ver Kohn (2002b, p. 132) para el texto en kichwa.

¿Qué clase de bestia deambula
alrededor de nuestras viejas moradas
simplemente escuchándonos orinar?

En esos lugares donde nosotras orinamos, el jaguar va por ahí tranquilo caminando.

Imaginar cómo uno es visto en un momento muy privado a través de los ojos de otro ser es profundamente incómodo. Es también una forma de desfamiliarización, una que es sumamente perturbadora pues resalta la naturaleza vulnerable de un ser aislado, reducido a sí mismo —ciego del alma—, segregado de los otros y expuesto a un poderoso depredador.

CEGUERA DEL ALMA

¿Cómo sería “vernos” a nosotros mismos en el proceso de volvernos ciegos a nuestras propias almas? Un mito de Ávila sobre la erradicación fallida de los demonios *huri huri*, que Hilario le relató a su sobrino Alejandro mientras bebían té de *wayusa* en las horas previas al alba, explora esta posibilidad aterradora. Este mito, debo anotar, es curiosamente paralelo al reporte español de la revuelta de 1578 (ver introducción) en la que todos los españoles fueron asesinados, excepto, de acuerdo con este relato, una joven a quien se le perdonó la vida porque uno de los nativos quería casarse con ella.

Con la ayuda de una lagartija, los humanos encontraron el último escondite de los demonios *huri huri* en lo más alto de un árbol *chunchu*¹¹⁶. Rodearon el árbol con grandes pilas de ajíes picantes que prendieron en fuego para ahogar y así expulsar a los demonios. Todos los demonios cayeron muertos, excepto una. Cuando esta última *huri huri* finalmente cayó al piso tomó la forma de una hermosa mujer blanca. Un hombre joven se apiadó de ella. Se casaron y empezaron a conformar una familia. Mientras bañaba a sus hijos, la demonia empezó a comerse los en secreto (“chupándoles los cerebros, *tso tso*, desde las coronillas

116. *Cedrelinga cateniformis*, Fabaceae-Mimosoideae.

de sus cabezas”, agregó América, para el fastidio de Hilario). Un día el esposo se despertó de un sueño inducido mágicamente, atormentado por los piojos. Le pidió ingenuamente a su esposa que se los sacara del pelo. Ella se sentó detrás de él, en una posición que la hizo ahora invisible para él —una posición que hacía imposible que él mirara hacia atrás—, y empezó a pasar sus dedos por su cabello. Entonces, el hombre comenzó a sentir algo extraño.

Su cuello
se puso ardien—te¹¹⁷

Luego observó, de una manera objetiva, sin emoción alguna:

“Estoy sangran—do
pareciera que
estoy he- herido”

Y luego, con una voz chata, desprovista de sentimiento, el hombre concluyó:

“Me estás comiendo”

“No era como si estuviera enojado ni nada”, explicó Hilario. Estaba sencillamente enunciando —“así como así”— el simple hecho de que se lo estaban comiendo vivo.

Y él simplemente durmió...
Ella lo hizo dormir hasta la muerte.

Al hombre se lo están comiendo vivo, pero él es incapaz de experimentar esto desde una perspectiva subjetiva. Nunca puede realmente “ver” a su esposa, sentada detrás de él, comiéndoselo. No puede devolverle la mirada. En cambio, solo puede experimentar su propia defunción desde una posición externa desencarnada. Solo puede deducir lógicamente que está herido, y luego que se lo están comiendo vivo, por

117. Ver Kohn (2002b, pp. 136-139) para el texto de este mito en kichwa.

los efectos físicos que esta acción produce. Se ha vuelto completamente “ciego” a sí mismo en cuanto sí-mismo. No siente dolor ni tampoco sufre; sólo registra la sensación de que su cuello le quema. Solo más tarde llega a comprender que esto es causado por su propia sangre fluyendo desde su cabeza. Su esposa demoníaca le hace experimentar su muerte por fuera de su cuerpo. Antes de que su vida se desvanezca en la indistinción —“De dormir un despertar,/ de despertar un dormir;/ la vida la muerte venciendo; /¿profundo bajo profundo?”—, antes de que pase de la catatonia desafectada al sueño, y del sueño a la muerte, se vuelve un objeto para sí mismo. Se vuelve inerte, insensible. Y de lo único que tiene consciencia, sin importar cuán tenuemente, es de este hecho. Este es un vistazo distópico de un mundo donde la agentividad se termina divorciando de un ser sintiente, intencional, pensante, encarnado y localizado. Este es el fin del recorrido de la mismidad: una ceguera del alma radical, el atisbo de un mundo desprovisto del encantamiento de la vida, un mundo sin sí-mismos, sin almas y sin futuros, solo efectos.

CAPÍTULO 4

Pidgins transespecies

“Cuando se dice *Tú*, quien lo dice no tiene ninguna cosa como su objeto. Pues donde hay una cosa, hay otra cosa. Cada *Ello* confina con otros; *Ello* no existe sino porque está limitado por otros. Pero cuando uno dice *Tú*, no tiene en vista cosa alguna, *Tú* no tiene confines. Cuando se dice *Tú*, para quien lo dice no hay ninguna *cosa*, nada tiene. Pero sí está en una relación”.

—Martin Buber, *Yo y Tú*

Los perros debieron haber sabido lo que les acontecería en la selva ese día en que los mataron. En una conversación que tuvo con Delia y Luisa, de vuelta en casa poco después de que enterráramos los cuerpos de los perros, Amériga se preguntó en voz alta por qué los compañeros caninos de su familia no fueron capaces de augurar sus propias muertes y, por extensión, por qué a ella, su dueña, le tomó por sorpresa el destino que les acontecería: “Mientras yo estaba junto al fuego, ellos no soñaron”, dijo. “Solo durmieron, esos perros, y generalmente son verdaderos soñadores. Normalmente mientras duermen junto al fuego, ladran ‘*wa wa wa*’”. Los perros, aprendí, sueñan y, al observarlos mientras sueñan, la gente puede saber lo que sus sueños significan. Si, como sugirió Amériga, sus perros hubieran ladrado “*wa wa*” mientras dormían, esto habría sido un indicador de que se estaban soñando con perseguir animales y, por lo tanto, hubieran hecho lo mismo en el bosque al día siguiente, pues así es como un perro ladra cuando persigue una presa. Si, en cambio, hubieran ladrado “*kuwáy*” esa noche, esto hubiera sido una señal segura de que un jaguar los iba a matar al día siguiente, pues así es como gritan los perros cuando son atacados por felinos¹¹⁸.

118. Esta es una variante de *aya*—y tratada en el capítulo 2.



Esa noche, sin embargo, los perros no ladraron para nada y, por lo tanto, para la consternación de sus dueños, no pudieron predecir sus propias muertes. Como proclamó Delia: “Por lo tanto, no deberían haber muerto”. La comprensión de que el sistema de interpretación de sueños que la gente usa para entender a sus perros había fallado provocó una especie de crisis epistemológica; las mujeres comenzaron a preguntarse si jamás podrían volver a saber algo. América, visiblemente frustrada, preguntó: “Entonces ¿cómo podremos volver a saber?”. Todos rieron un poco nerviosamente mientras que Luisa reflexionaba: “¿Cómo es eso conocible? Ahora, incluso cuando la gente se va a morir, no vamos a poder saber”. América concluyó simplemente, “No estaba destinado a ser conocido”.

Los sueños y deseos de los perros son, en principio, conocibles, porque todos los seres, y no solo los humanos, se relacionan con el mundo y entre sí en cuanto sí-mismos, es decir, como seres que tienen un punto de vista. Para comprender a otros tipos de seres, uno simplemente necesita aprender a habitar sus puntos de vista diversamente encarnados. Entonces la cuestión de saber cómo sueñan los perros importa profundamente. No solo por el poder supuestamente predictivo de los sueños, sino también porque imaginar que los pensamientos de los perros no son conocibles pondría en duda si es posible conocer las intenciones y objetivos de cualquier tipo de sí-mismo.

Albergar los puntos de vista de otros seres difumina los límites que separan tipos de sí-mismos. En sus intentos mutuos de vivir juntos y de entenderse entre sí, los perros y las personas, por ejemplo, llegan a participar cada vez más en un tipo de habitus transespecie compartido que no respeta las distinciones que de otro modo haríamos entre la naturaleza y la cultura; específicamente, la relación jerárquica que une a los runa con sus perros está basada tanto en las maneras en que los humanos han sido capaces de aprovechar las formas caninas de organización social, como también en el legado de la historia colonial en la Alta Amazonía que une a la gente de Ávila con el mundo blanco-mestizo más allá de su pueblo.

La comunicación transespecie es un asunto peligroso. Debe emprenderse de maneras que eviten, por un lado, la completa transmutación del sí-mismo humano —nadie quiere convertirse en perro para siempre— y, por el otro, el aislamiento monádico representado por lo que en el capítulo anterior llamé ceguera del alma, lo cual es la otra y solipsística cara de esta transmutación. Para mitigar tales peligros la gente en Ávila usa diferentes estrategias comunicativas transespecies. Estas estrategias revelan algo importante acerca de la necesidad de aventurarse más allá de lo humano y de los desafíos de hacer esto en maneras que no disuelvan lo humano. Estas estrategias también revelan algo importante sobre la lógica que es inherente a la semiosis. Entenderlas, a su vez, es central para la antropología más allá de lo humano que estoy desarrollando. Para dilucidar algunas de estas propiedades, he elegido, como un dispositivo heurístico para enfocar mi indagación, el siguiente pequeño pero problemático enigma etnológico: ¿Por qué la gente en Ávila interpreta los sueños de los perros literalmente (por ejemplo, cuando un perro ladra mientras duerme es un presagio de que va a ladrar de manera idéntica al día siguiente en la selva), mientras que interpreta sus propios sueños en su mayoría metafóricamente (por ejemplo, si un hombre sueña con matar un pollo, va a matar un pájaro de caza en la selva al día siguiente)?

DEMASIADO HUMANO

La ecología de seres dentro de la que viven los runa, sus perros y los muchos seres del bosque se extiende mucho más allá de lo humano, pero también es “demasiado humana”¹¹⁹. Uso este término para referirme a las maneras en que nuestras vidas y las de los otros se ven atrapadas en las redes morales que tejemos los humanos. Quiero señalar que una antropología que busque un entendimiento más amplio de lo

119. El término “demasiado humano” [*all too human*] alude vagamente a Nietzsche (Nietzsche & Hollingdale, 1986) y Weber (1948, pp. 132, 348). Desarrollo la manera específica en que lo utilizo en los fragmentos que siguen.

humano por medio de prestar atención a nuestras relaciones con quienes están más allá de nosotros debe también entender tales relaciones en virtud de las maneras en que pueden ser afectadas por aquello que es distintivamente humano.

Argumenté en el capítulo 1 que la referencia simbólica es distintivamente humana. Es decir, que lo simbólico es algo que (en este planeta) es único a los humanos. Lo moral es también distintivamente humano, porque pensar moralmente y actuar éticamente requiere de la referencia simbólica. Requiere la habilidad de distanciarnos momentáneamente del mundo y de nuestras acciones en él para reflexionar acerca de nuestros posibles modos de conducta futura; una conducta que podemos considerar potencialmente buena para otros que no son nosotros. Este distanciamiento se consigue a través de la referencia simbólica.

Mi intención aquí no es llegar a una comprensión universal sobre qué podría llegar a ser un sistema moral apropiado. Ni tampoco es afirmar que vivir bien con otros —lo que Haraway (2008, pp. 288-289) llama “florecer”— necesariamente requiere una abstracción racional o moralidad (aunque pensar acerca del bien sí lo requiere). Pero para imaginar una antropología más allá de lo humano que no simplemente proyecte cualidades humanas por doquier debemos situar la moralidad ontológicamente. Es decir, debemos ser precisos acerca de dónde y cuándo la moralidad llega a existir. Para plantearlo sin rodeos, antes de que los humanos caminaran esta tierra no había ni moralidad ni ética. La moralidad no es constitutiva de los seres no humanos con los que compartimos este planeta. Es potencialmente apropiado evaluar moralmente las acciones que iniciamos nosotros los humanos. Este no es el caso con los no-humanos (ver Deacon, 1997, p. 219).

El valor, en cambio, es intrínseco al más amplio mundo viviente no humano porque es intrínseco a la vida. Hay cosas que son buenas o malas para un ser viviente y para su potencial de crecimiento (ver Deacon, 2012, pp. 25, 322), teniendo en cuenta que por “crecimiento” me refiero a la posibilidad de aprender a través de la experiencia (ver capítulo 2). Debido a que los seres vivientes no humanos pueden crecer, es apropia-

do pensar sobre las implicaciones morales que nuestras acciones tienen en su potencial de crecer bien; de “florecer”¹²⁰.

Como sucede con lo simbólico, decir que lo moral es distintivo no significa que esté separado de aquello de lo que emerge. La moralidad existe en una relación de continuidad emergente con el valor, así como la referencia simbólica existe en una relación de continuidad emergente con la referencia indexical. Y el valor se extiende más allá de lo humano. Es una característica constitutiva de los seres vivientes. Nuestros mundos morales pueden afectar a seres no humanos precisamente porque hay cosas que son buenas o malas para ellos. Y algunas de esas cosas que son buenas o malas para ellos son también —como podríamos descubrir si pudiésemos aprender a escuchar a estos seres con los que nuestras vidas están enmarañadas— buenas o malas para nosotros.

Esto es especialmente cierto cuando empezamos a considerar cómo este *nosotros* que nos comprende es un sí-mismo emergente que puede incorporar muchos tipos de seres en sus configuraciones venideras. Nosotros los humanos somos los productos de los múltiples seres no humanos que han llegado a hacernos y continúan haciéndonos lo que somos. Nuestras células son ellas mismas, en un sentido, sí-mismos, y sus orgánulos fueron alguna vez, en el pasado distante, sí-mismos bacteriales autónomos; nuestros cuerpos son vastas ecologías de seres (Margulis & Sagan, 2002; McFall-Ngai *et al.*, 2013). Ningunos de estos seres son de por sí *loci* de acción moral, aunque seres más grandes con propiedades emergentes (propiedades tales como la capacidad para el pensamiento moral, en el caso de los humanos) pueden subsumirlos.

120. El valor ha sido el tema de agitados debates en antropología. En gran medida estos se han centrado en cómo reconciliar las variadas formas que toma el valor en los reinos humanos (ver esp. Graeber, 2001; ver también Pederson, 2008, y Kockelman, 2011, para consultar intentos de conciliar teorías antropológicas y económicas acerca del valor con teorías peirceanas). Mi contribución a esta literatura es resaltar la idea de que las formas humanas de valor existen en una relación de continuidad emergente con una forma básica de valor que emerge con la vida.

El encuentro multiespecie es, como ha sugerido Haraway, un dominio particularmente importante para cultivar una práctica ética. Es en su interior donde somos más claramente confrontados con lo que ella llama una “otredad significativa” (Haraway, 2017). En estos encuentros somos confrontados con una otredad que es radicalmente (significativamente) otra —sin que esa otredad, agregaría yo, sea inconmensurable o “incognoscible” (ver capítulo 2)—. Pero en estos encuentros podemos no obstante encontrar maneras de ingresar a relaciones íntimas (significativas) con estos otros que radicalmente no son nosotros. Muchos de estos seres que no son nosotros tampoco son humanos. Es decir, no son seres simbólicos (lo que quiere decir que tampoco son *loci* de juicio moral). Como tales, nos fuerzan a encontrar nuevas maneras de escuchar; nos fuerzan a pensar más allá de nuestros mundos morales en maneras que pueden ayudarnos a imaginar y realizar mundos mejores y más justos.

Una práctica ética más amplia, una que preste plena atención a encontrar maneras de vivir en un mundo poblado por otros seres, debería llegar a ser una característica de los mundos posibles que imaginamos y buscamos engendrar con otros seres. Precisamente cómo hacer esto, tan solo cómo decidir qué tipo de “florecimiento” alentar —y cómo hacer espacio para las muchas muertes de las que todo florecimiento depende— es en sí mismo un problema ético (ver Haraway, 2008, pp. 157, 288). La moralidad es una característica constitutiva de nuestras vidas humanas; es una de las muchas dificultades de la vida humana. También es algo que podemos entender mejor a través de una antropología más allá de lo humano; la semiosis y la moralidad deben ser pensadas en conjunto porque lo ético no puede emerger sin lo simbólico.

El calificativo “demasiado” (en oposición a “distintivo”) no es neutral en términos de valor. Carga con su propio juicio moral. Implica que aquí hay algo potencialmente problemático en juego. Este capítulo y los que le siguen prestan atención a esto a partir de abrirse a las complicadas maneras en que los runa están inmersos en los muchos legados demasiado-humanos de una historia colonial que afectan una parte tan

grande de la vida en esta región de la Amazonía. Estos capítulos, en resumen, empiezan a abrirse a problemas que involucran al poder.

ENMARAÑAMIENTOS DE PERROS Y HUMANOS

En muchas maneras los perros y las personas de Ávila viven en mundos independientes. La gente suele ignorar a sus perros y, una vez que estos maduran y se vuelven adultos, sus dueños ni siquiera los alimentan necesariamente. Los perros, por su parte, parecen ignorar en gran medida a las personas. Descansan en la sombra fresca debajo de la casa, se escabullen buscando a la perra de la casa vecina o, como hicieron los perros de Hilario unos días antes de que los mataran, cazan venados por su cuenta; los perros viven en gran medida sus propias vidas¹²¹. Aun así, sus vidas están también íntimamente enmarañadas con las de sus dueños humanos. Este enmarañamiento no abarca solamente el contexto delimitado del hogar o del pueblo. También es producto de las interacciones que los perros y las personas tienen con el mundo biótico del bosque, así como con el mundo sociopolítico más allá de Ávila a través del que ambas especies están enlazadas por el legado de una historia colonial. Las relaciones perro-humano necesitan ser entendidas en los términos de ambos polos. La estructura jerárquica en la que estas relaciones están basadas es simultáneamente (pero no igualmente) un hecho biológico y colonial. Las relaciones de depredación, por ejemplo, caracterizan la manera en que los runa y sus perros se relacionan con el bosque, y también con el mundo de los blancos.

A través de un proceso que Brian Hare y otros (2002) llaman “enculturación filogenética” los perros han penetrado los mundos sociales humanos a tal punto que superaron hasta a los chimpancés en su comprensión de ciertos aspectos de la comunicación humana (como, por ejemplo, las diferentes formas de señalar para indicar la ubicación de la comida). Devenir humano en las maneras correctas es central para so-

121. Ver, con respecto a esto, Coppinger y Coppinger (2002) sobre la autodomesticación canina.

brevivir como un perro en Ávila¹²². Por consiguiente, la gente se esfuerza para guiar a sus perros por este camino casi de la misma manera en que ayudan a sus jóvenes a madurar hacia la adultez. Así como aconsejan a un niño sobre cómo vivir correctamente, las personas aconsejan a sus perros. Para hacer esto, les hacen ingerir una mezcla de plantas y otras sustancias, como bilis de guatusa, conocida colectivamente como *tsita*. Algunos de los ingredientes son considerados psicodélicos y también bastante tóxicos¹²³. Al aconsejarlos de esta manera, la gente en Ávila está tratando de reforzar un ethos humano de comportamiento que los perros deberían compartir¹²⁴.

Como los adultos runa, los perros no deben ser perezosos. Para los perros, esto significa que, en vez de perseguir pollos y otros animales domésticos, deben perseguir presas de caza provenientes del bosque. Además, los perros, como la gente, no deben ser violentos. Esto significa que los perros no deben morder a la gente o ladrarles fuerte. Finalmente, los perros, como sus dueños, no deben gastar toda su energía en el sexo. He observado cómo la gente administra *tsita* a los perros en varias ocasiones. Lo que ocurrió en la casa de Ventura es típico en muchos aspectos. Según Ventura, antes de que su perro Puntero descubriera a las hembras era un buen cazador, pero una vez que empezó a ser sexualmente activo perdió la habilidad de ser consciente de los animales en la selva. Debido a que la sustancia del alma se pasa al feto en desarrollo a través del

122. Ver también Ellen (1999, p. 66); Haraway (2017, pp. 42-43).

123. El ingrediente principal consiste en trozos de la corteza interna del árbol de sotobosque llamado *tsita* (*Tabernaemontana sananho*, Apocynaceae). Otros ingredientes incluyen tabaco y *lumu kuchi wandu* (*Brugmansia* sp., Solanaceae), una variedad especial para perros de un narcótico muy potente relacionado con la belladona y a veces utilizado por los chamanes runa.

124. Los perros participan de las siguientes cualidades humanas:

- 1) A diferencia de los animales, se espera que coman comida cocida.
- 2) Según algunas personas, tienen almas que son capaces de ascender al cielo cristiano.
- 3) Adquieren las disposiciones de sus dueños; dueños malvados tienen perros malvados.
- 4) Los perros y los niños que se pierden en el bosque se vuelven "salvajes" (*kita* en *ki-chwa*) y por lo tanto temen a la gente.

semen durante el sexo, él, como los futuros padres sobre los que hablé en el capítulo 3, se volvió ciego del alma. Así que temprano una mañana Ventura y su familia capturaron a Puntero, le cerraron el hocico con un bejuco y le ataron las patas. Ventura luego vertió *tsita* por el hocico de Puntero. Mientras hacía esto dijo lo siguiente:

persigue pequeños roedores
no morderá pollos
persigue velozmente
debe decir, "wa wa"
no mentirá

La manera en que Ventura le habló a su perro es extremadamente inusual. Volveré a eso luego. Por ahora, haré una observación general. En la primera frase, "pequeños roedores" se refiere oblicuamente a las guatusas que se supone que los perros deben perseguir. La segunda frase es una advertencia de no atacar a los animales domésticos pero, en cambio, sí cazar a los del bosque. La tercera frase anima al perro a perseguir a los animales pero, por lo demás, a no correr delante del cazador. La cuarta frase reafirma lo que un buen perro debería estar haciendo: encontrar presas y por lo tanto ladrar "wa wa". La frase final se refiere al hecho de que algunos perros "mienten". Es decir, ladran "wa wa" aun cuando no hay animales presentes.

Mientras Ventura vertía el líquido, Puntero trató de ladrar. Debido a que su hocico estaba atado, no pudo hacerlo. Cuando finalmente lo liberaron, Puntero se alejó a tropezones y estuvo aturdido todo el día. Un tratamiento como este conlleva riesgos reales. Muchos perros no sobreviven este calvario, lo que resalta cuán dependientes son los perros de exhibir cualidades humanas para su supervivencia física. No hay lugar en la sociedad runa para perros-en-cuanto-animales.

Los perros, sin embargo, no son solamente animales-deviniendo-en-gente. También pueden adquirir cualidades de jaguares, los depredadores por excelencia. Como los jaguares, los perros son carnívoros. Su propensión natural (cuando no han sucumbido a la perez doméstica)

ca) es cazar animales en el bosque. Aun cuando los perros se alimentan con comida vegetal, como por ejemplo con palmitos, la gente en Ávila se refiere a esa comida como carne en su presencia.

La gente también ve a los perros como sus potenciales depredadores. Durante la conquista los españoles usaron perros para atacar a los antepasados de los Ávila runa¹²⁵. Hoy esta naturaleza depredadora canina es visible en la comida ritual especial que forma parte del festín conocido como *aya pichka*, discutido en el capítulo anterior. Esta comida, que consiste en palmitos cocidos, se consume temprano en la mañana luego de que el fantasma del difunto es enviado de regreso a donde nació para reunirse con su placenta. Los largos y tubulares corazones de palma, que se dejan intactos para esta comida, se parecen a los huesos humanos (en contraste con esto, cuando los palmitos se preparan para comidas cotidianas se pican finamente)¹²⁶. Al parecerse a los huesos, los palmitos que se presentan en esta comida sirven como un sustituto del cadáver del difunto en una suerte de festín “mortuorio endo-canibalístico”, parecido a otros festines en otras partes de la Amazonía (y tal vez históricamente también en la región de Ávila; ver Oberem, 1980, p. 288) en los que los huesos de los muertos son consumidos por sus parientes (ver Fausto, 2007). Quienes estuvieron presentes en la comida que se celebró luego de que despedimos al fantasma de Jorge remarcaron que bajo ninguna circunstancia los perros podían comer los palmitos. Los perros, que ven los palmitos como carne, son depredadores por excelencia ya que, como los jaguares y los humanos caníbales, pueden llegar a tratar a la gente como presa¹²⁷.

Los perros, entonces, pueden adquirir atributos parecidos a los del jaguar, pero los jaguares también pueden devenir caninos. A pesar de su rol manifiesto como depredadores, los jaguares también son los perros

125. Ver Oberem (1980, p. 66); ver también Schwartz (1997, pp. 162-163); Ariel de Vidas (2002, p. 538).

126. De hecho, se dice que los míticos jaguares come-hombres se refieren a los humanos como palmitos.

127. Ver Fausto (2007); Conklin (2001).

subordinados de los seres espirituales que son los dueños de los animales del bosque. Según Ventura, “lo que pensamos que es un jaguar es en realidad un perro [de un dueño de los animales]”.

Es importante señalar que en Ávila estos dueños de los animales¹²⁸, que tienen jaguares como perros, a menudo se describen como hacendados y sacerdotes poderosos y blancos. La gente equipara a los animales de caza que estos dueños poseen y protegen con los rebaños de ganado que los blancos mantienen en sus fincas. En un sentido, entonces, los Ávila runa no son tan diferentes a otros muchos amazónicos que entienden la sociabilidad humana y no humana como una y la misma cosa. Es decir, para muchos amazónicos, los principios sociales que se encuentran en la sociedad humana son iguales a los que estructuran las sociedades animales y espirituales de la selva. Y esto corre en ambas direcciones: la sociabilidad no humana informa la comprensión de la sociabilidad humana tanto como la sociabilidad humana informa la de los no-humanos (ver Descola, 1996). Ávila, sin embargo, siempre ha sido parte de economías políticas más amplias al mismo tiempo que ha estado totalmente inmersa en la ecología de seres del bosque. Esto significa que la “sociedad” runa también incluye una noción de las tensas relaciones que los runa tienen con otros en una arena colonial, y ahora republicana, más amplia. En consecuencia, la sociabilidad que se extiende a los no-humanos del bosque también está informada por aquellas historias demasiado humanas en las que los runa, al pasar de las generaciones, se han visto enmarañados. Esta es, entonces, en parte, la razón por la que los dueños de los animales que viven en lo profundo del bosque son blancos (para una discusión más profunda sobre qué significa aquí exactamente ser “blanco”, ver capítulos 5 y 6).

Los hombres-jaguar —runa puma— también son perros. Como Ventura me lo explicó, en referencia a su padre recién fallecido, cuando una persona “con jaguar” (*pumayu*) muere, su alma se va al bosque a “devenir perro”. Los hombres-jaguar se vuelven los “perros” de los

128. Estos son conocidos en Ávila como “dueños (o amos) del bosque” (*sacha amuguna*) o “señores del bosque” (*sacha kuragaguna*).

dueños de los animales. Es decir, se vuelven sus subordinados en la misma manera en que la gente de Ávila entra en relaciones de subordinación cuando va a trabajar como mano de obra para los hacendados y los sacerdotes. Un runa puma, entonces, es simultáneamente runa, un felino depredador potente y el perro obediente de un dueño de los animales blanco.

Además de ser emblemáticos del dilema runa de ser simultáneamente depredador y presa, dominante y sumiso, los perros son extensiones de las acciones de la gente en el mundo más allá del pueblo. Ya que sirven como exploradores, muchas veces capaces de detectar presas mucho antes que sus dueños, los perros amplían los esfuerzos de depredación de los runa en el bosque. También están, junto con los humanos, sujetos a las mismas amenazas de depredación por parte de los jaguares.

Además de ayudar a la gente a forjar vínculos con los seres del bosque, los perros les permiten a los runa alcanzar ese otro mundo más allá del pueblo: el reino de los colonos blanco-mestizos que son dueños de fincas en el territorio cerca de Ávila. Los perros de Ávila están penosamente desnutridos y como resultado a menudo son bastante enfermos. Por esta razón, raramente pueden producir descendencia viable, y la gente de Ávila debe a menudo recurrir a forasteros para obtener cachorros. Un fracaso reproductivo canino, inducido por humanos, entonces, vuelve a la gente dependiente de estos forasteros para la procreación de sus perros. También tienden a adoptar los nombres de perro que usan los colonos. En este sentido, los nombres Pukaña y Wiki son excepciones. Son más comunes los nombres como Marquesa, Quiteña o hasta Tiwintza (un topónimo de origen shuar que marca el sitio del conflicto territorial de Ecuador con Perú de 1995). Esta práctica de usar los nombres de perros preferidos por los colonos es otro indicador de cómo los perros siempre conectan a los runa con un mundo social más amplio, aun cuando también son producto de una sociabilidad doméstica.

Como enlace entre el bosque y mundos exteriores, los perros en muchas maneras se parecen a los runa que, en cuanto “indios cristianos”, han servido históricamente como mediadores entre el mundo

urbano de los blancos y el mundo selvático de los “auca”, o indígenas no cristianos “sin conquistar”, especialmente el de los waorani (Hudelson, 1987; Taylor, 1999, p. 195)¹²⁹. Hasta aproximadamente la década de 1950, los runa fueron de hecho enlistados por poderosos hacendados — irónicamente, así como los mastines de la conquista española que fueron utilizados para cazar a los antepasados de los runa— para ayudarles a rastrear y atacar asentamientos waorani¹³⁰. Y, como mano de obra en fincas y haciendas, continúan ayudando a los colonos a vincularse con el bosque por medio de, por ejemplo, cazar para ellos.

También debería señalar que los tipos de perros que la gente de Ávila adquiere de los colonos en su mayoría no pertenecen a ninguna raza reconocible. En gran parte del Ecuador hispanoparlante, tales perros son descritos despectivamente como “runa” (como en “un perro runa”) —es decir, como “callejeros”—. En kichwa, en cambio, *runa* significa persona. Es un término usado como una suerte de marcador pronominal de la posición de sujeto —ya que todos los seres se ven a sí mismos como personas— y es solamente hipostasiado como etnónimo en prácticas objetificantes tales como la etnografía, la discriminación racial y las políticas de identidad (ver capítulo 6). Este término kichwa para “persona”, sin embargo, ha llegado a ser usado en español para referirse a los perros sin raza¹³¹. No sería exagerado sugerir que *runa* para

129. Las categorías coloniales utilizadas históricamente para describir a los runa, tales como cristianos y mansos (en kichwa *mansu*), en oposición a infieles (*awka*) y salvajes (*kita*), si bien problemáticas (ver Uzendoski, 2005, p. 165), no pueden ser descartadas porque, por lo menos en Ávila, constituyen actualmente el idioma a través del que un cierto tipo de agentividad, aunque se trate de una que no es tan abiertamente visible, se manifiesta (ver capítulo 6).

130. Agradezco a Manuela Carneiro da Cunha por recordarme de este hecho, del que atestiguan varias de las historias orales que he recopilado en Ávila. Ver también Blomberg (1957) para los testimonios escritos y fotografías de tales expediciones.

131. El término *runa* también es utilizado en el español ecuatoriano para describir al ganado de raza no identificable. También se usa para describir cualquier cosa de la que se considere peyorativamente que tiene cualidades supuestamente “indias” (por ejemplo, objetos considerados desgastados o sucios).

muchos ecuatorianos se refiere a aquellos perros a los que les falta cierto tipo de estatus civilizado, perros “sin cultura”. Ciertos tipos de perros y un cierto grupo de indígenas, los runa kichwa-parlantes, según esta lógica primitivista colonial, han llegado a servir como marcadores a lo largo de esta ruta imaginaria desde la animalidad hacia la humanidad.

Las relaciones transespecies a menudo implican un componente jerárquico importante; los humanos y los perros se constituyen mutuamente, pero en maneras que son fundamentalmente desiguales para las partes involucradas¹³². La domesticación de los perros, iniciada alrededor de quince mil años atrás (Savolainen *et al.*, 2002), ha dependido, en parte, del hecho de que los progenitores de los perros eran animales altamente sociales que vivían en jerarquías de dominación bien establecidas. Parte del proceso de domesticación implicó reemplazar la cabeza de esta jerarquía de tal manera que los perros reconocieran a sus dueños humanos como su nuevo líder de manada. Las relaciones humano-perro son dependientes de las maneras en que las sociabilidades caninas y humanas convergen, y siempre están predicadas, en alguna medida, en el continuo establecimiento de relaciones de dominancia y sumisión (Ellen, 1999, p. 62). En situaciones coloniales y poscoloniales, tales como aquella en que la gente en Ávila está inmersa, esta convergencia adquiere un significado renovado. Los perros son sumisos a sus dueños humanos de la misma manera en que los runa, históricamente, han sido forzados a ser sumisos a los hacendados, oficiales de gobierno y sacerdotes blancos (ver Muratorio, 1987). Sin embargo, esta posición no es inamovible. Los runa amazónicos, en oposición a algunas de sus contrapartes indígenas kichwa-parlantes de la sierra, siempre han mantenido un nivel de autonomía relativamente más alto de cara a las autoridades estatales. Ellos, y sus compañeros caninos, entonces, también son como poderosos jaguares depredadores que, por su parte, no son solamente los perros serviles de los dueños de los animales.

132. Ver también Haraway (2017, pp. 42-43, 46).

Adoptar el punto de vista de otro tipo de ser en cierta medida significa que “devenimos” en otro tipo “con” ese ser (ver Haraway, 2008, pp. 4, 16-17). Sin embargo, estas suertes de enmarañamientos son peligrosos. La gente en Ávila busca evitar el estado de aislamiento monádico que he estado llamando ceguera de alma, por medio del que pierden la habilidad de ser conscientes de los otros sí-mismos que habitan el cosmos¹³³. Pero quieren hacer esto sin disolver del todo ese tipo de mismidad distintiva de su posición en este cosmos como seres humanos. La ceguera del alma y el devenir en-otro-con-un-otro son extremos opuestos a lo largo de un continuo que abarca todo el rango de maneras de habitar una ecología de seres. Hay una tensión constante, entonces, entre difuminar los límites de las especies y mantener la diferencia, y el desafío es encontrar los medios semióticos para sostener productivamente esta tensión sin ser llevados hacia ninguno de los dos extremos¹³⁴.

SOÑAR

Ya que soñar es un modo privilegiado de comunicación a través del que, por medio de las almas, el contacto entre tipos de seres radicalmente diferentes se hace posible, este es un sitio importante para esta negociación. De acuerdo con la gente en Ávila, los sueños son el producto de las deambulaciones del alma. Mientras se duerme, el alma se separa del cuerpo, de su “dueño”¹³⁵, e interactúa con las almas de otros seres.

133. Descola, al respecto de los achuar, se refiere a esta forma de aislamiento como el “solipsismo de los idiomas naturales” (1989, p. 443). El énfasis que él da a la falla de comunicación que esto implica es apropiado dado el tema de este capítulo.

134. La discusión de Willerslev (2007) sobre la caza de los yukaghiros siberianos trata con gran detalle esta amenaza a la identidad humana planteada por las relaciones con animales. Las soluciones que encuentran los yukaghiros son diferentes; el problema general —el desafío de vivir socialmente en un mundo poblado por muchos tipos de sí-mismos— es el mismo.

135. En kichwa *dwiñu*, del español “dueño”.

Los sueños no son comentarios sobre el mundo; toman lugar en él (ver también Tedlock, 1992).

La vasta mayoría de sueños que se discuten en Ávila son sobre cazar o sobre otros encuentros en la selva. La mayoría son interpretados metafóricamente y establecen una correspondencia entre el reino doméstico y el del bosque. Por ejemplo, si un cazador sueña con matar a un puerco doméstico matará a un sajino en la selva al siguiente día. El encuentro nocturno es uno entre dos almas: la del puerco y la del cazador runa. Matar la manifestación doméstica nocturna del puerco por lo tanto desalma su manifestación en la selva, que se encontrará al día siguiente. Ahora que es ciego de alma, este ser se puede encontrar y cazar fácilmente en el bosque porque ya no es consciente de aquellos otros seres que podrían presentársele como depredadores.

Los sueños metafóricos son maneras de experimentar ciertos tipos de conexiones ecológicas entre tipos de seres de tal manera que sus diferencias son reconocidas y mantenidas sin perder la posibilidad de comunicación. Esto se logra en virtud del hecho de que la metáfora es capaz de unir entidades dispares pero análogas y, por lo tanto, relacionadas. Reconoce una brecha en cuanto señala una conexión. Bajo condiciones normales de vigilia, los runa ven a los sajinos en la selva como animales salvajes, aunque en sus sueños los ven como animales domésticos. Pero las cosas se complican más. Los dueños del mundo espiritual, que poseen y cuidan a estos animales (los mismos animales que aparecen como sajinos para los runa en sus vidas de vigilia), los ven como puercos domésticos. Así que, al soñar, la gente llega a ver a estos animales desde el punto de vista de los dueños: como puercos domésticos. Es importante que los dueños de los animales son considerados un tipo dominante de seres. Desde la perspectiva de estos dueños, el fundamento literal para la relación metafórica entre el sajino y el puerco doméstico es el animal-en-cuanto-domesticado. Qué es literal y qué es metafórico cambia. Para los dueños de los animales, lo que podríamos pensar como "naturaleza" (esto es, los animales del bosque "reales") no es el fundamento (ver Strathern, 1980, p. 189); los sajinos son realmente

puercos domésticos. Así que uno podría decir que desde la perspectiva de un dueño de los animales, la que es dominante y por lo tanto la que conlleva más peso, el sueño de un cazador sobre un puerco es el fundamento literal para el que su encuentro en la selva con un sajino al día siguiente será una metáfora. En Ávila lo literal se refiere a una interpretación habitual del mundo, interna a un dominio dado. La metáfora, en cambio, se usa para alinear los puntos de vista situados de seres que habitan mundos diferentes. La distinción entre figura y fundamento, entonces, puede cambiar de acuerdo al contexto. Lo que es constante es que la metáfora establece una diferencia de perspectiva entre tipos de seres que habitan dominios diferentes. Al enlazar los puntos de vista de dos seres al mismo tiempo que reconoce los diferentes mundos que estos seres habitan, la metáfora sirve como un freno crucial que los runa imponen en la propensión a difuminar límites que es inherente a su manera de interactuar con otro tipo de seres.

IMPERATIVOS CANINOS

Los sueños, como recordarán del capítulo anterior, confirmaron la identidad del depredador que mató a los perros. El puma del difunto padre de Hilario fue el culpable. Pero la pregunta de América siguió sin respuesta. ¿Por qué los perros no lograron augurar sus propias muertes? Ella sentía que los sueños de los perros deberían haber revelado la verdadera naturaleza del encuentro en la selva con el jaguar.

¿Cómo podía América pretender saber cómo soñaron sus perros? Para poder abordar esto es importante primero entender con más detalle cómo la gente en Ávila habla con sus perros. Hablar con los perros es necesario pero también peligroso; los runa no quieren volverse perros en el proceso. Ciertos modos de comunicación son importantes en esta delicada negociación entre especies y ahora me ocuparé de analizarlos.

Dada su posición privilegiada relativa a los animales en la jerarquía interpretativa transespecie que constituye la ecología de seres del bos-

que, los runa sienten que pueden entender fácilmente los significados de las vocalizaciones caninas¹³⁶. Los perros, sin embargo, no pueden, bajo circunstancias normales, entender el rango completo de la lengua humana. Como indiqué antes, si los humanos quieren que los perros los entiendan deben darles a los perros sustancias psicodélicas. Es decir, deben convertir a sus perros en chamanes para que puedan atravesar los límites que los separan de los humanos. Quiero repasar con mayor detalle la escena en la que Ventura aconsejó a su perro acerca de cómo comportarse. Mientras vertía la mezcla psicodélica en el hocico de Puntero, se volvió hacia él y le dijo:

1.1 *ukucha-ta tyu tyu*
roedor-ACC perseguir¹³⁷
persigue pequeños roedores¹³⁸

1.2 *atalpa ama kani-nga*
pollo NEG IMP morder-3FUT
no morderá pollos

1.3 *sinchi tyu tyu*
persecución fuerte
persigue velozmente

1.4 “*wa wa*” *ni-n*
“*wa wa*” decir-3
debe decir “*wa wa*” (el ladrido que hacen los perros cuando persiguen animales)

136. Para consultar ejemplos de este léxico canino, ver Kohn (2007, p. 21, n. 30).

137. Como en el capítulo 1, sigo en este capítulo a Nuckolls (1996) en sus convenciones lingüísticas para analizar el kichwa. Estas incluyen lo siguiente: ACC = Caso acusativo; COR = Correferencia; FUT = Futuro; NEG IMP = Imperativo negativo; SUB = Subjuntivo; 2 = Segunda persona; 3 = Tercera persona.

138. *Ukucha* se refiere a la clase de roedores pequeños que incluye ratones, ratas, ratas espinosas y raposas chicas. Es un eufemismo para *siku*, la clase de grandes roedores comestibles que incluye la guatusa, la guanta y el guatín.

1.5 *ama llulla-nga*

NEG IMP mentir-3FUT

no mentirá (es decir, el perro no debe ladrar como si estuviera persiguiendo animales cuando en realidad no lo está haciendo)

Ahora estoy en una posición que me permite explicar por qué esta es una manera de hablar extremadamente extraña¹³⁹. Cuando aconseja a sus perros, la gente en Ávila se dirige a ellos directamente pero en tercera persona. Esto parece ser similar al sistema de *usted* en español, donde las construcciones gramaticales de tercera persona son usadas en contextos pragmáticos de segunda persona para expresar un estatus. Al kichwa, sin embargo, le falta este tipo de sistema deferencial. No obstante, los runa modifican el kichwa para improvisar uno. El hecho de que están usando construcciones gramaticales en maneras nuevas es más evidente en la línea 1.2. En kichwa *ama* se usa típicamente en imperativos negativos de segunda persona, así como en subjuntivos negativos, pero nunca en combinación con el marcador de futuro de la tercera persona como es utilizado aquí. Este comando negativo anómalo es lo que voy a llamar un “imperativo canino”¹⁴⁰.

Aquí está el desafío: para que la gente se pueda comunicar con los perros, los perros deben tratarse como sujetos humanos conscientes; pero los perros deben simultáneamente ser tratados como objetos para que no puedan responder. Esta, parece, es la razón por la que Ventura

139. Aquí presento otro ejemplo de Ávila, uno que no discuto en el cuerpo de este capítulo, sobre darles consejos a los perros usando imperativos caninos mientras se les administra *tsita*:

2.1 *tyutyu-nga ni-sa*
perseguir-3FUT decir-COR
pensando/deseando va a perseguir

2.2 *ama runa-ta kapari-nga ni-sa*
NEG IMP persona-ACC ladrar-3-FUT decir-COR
pensando/deseando ello no le ladrará a la gente

140. Agradezco a Bill Hanks por sugerir este término.

usa este imperativo canino para dirigirse a Puntero oblicuamente¹⁴¹. Y esto también parece ser parte de la razón por la que el hocico de Puntero estaba atado durante este proceso. Si los perros contestaran, la gente entraría en una subjetividad canina y por lo tanto perdería su estatus privilegiado en cuanto humana. Al atar a los perros, en efecto, al negarles sus cuerpos animales, están permitiendo que emerja una subjetividad humana. Los imperativos caninos, entonces, le permiten a la gente dirigirse de una manera segura a este sí-mismo humano emergente parcialmente individuado al respecto del parcialmente desindividuado y temporalmente sumergido sí-mismo canino¹⁴².

141. Acerca del uso anómalo de un imperativo negativo en combinación con un marcador de tercera persona de futuro en la línea 1.2 (cf. líneas 1.5 y 5.3 en el texto y 2.2 en nota 139), las siguientes son construcciones relacionadas que *sí* se considerarían gramaticalmente correctas en el kichwa cotidiano de Ávila:

Si está dirigida a un perro en segunda persona:

3 *atalpa-ta ama kani-y-chu*
pollo-ACC NEG IMP morder-2-IMP-NEG
no muerdas pollos

Si está dirigida a otra persona acerca de un perro:

4a *atalpa-ta mana kani-nga-chu*
pollo-ACC NEG morder-3FUT-NEG
no morderá pollos

o

4b *atalpa-ta ama kani-chun*
pollo-ACC NEG morder-SUB
para que no muerda pollos

142. Al respecto de cómo los humanos pueden suscitar subjetividades humanas en los animales al negarles sus cuerpos, podríamos considerar los reportes y leyendas sobre hombres runa que se desvisten antes de enfrentarse a los jaguares que se encuentran en la selva. Al hacer esto, recuerdan a los jaguares que debajo de su habitus corporal felino, que se puede “despojar” como si fuera ropa, ellos también son humanos (ver capítulo 6).

La relación jerárquica y cargada de poder entre perros y humanos que este intento de comunicación revela es análoga a la relación entre los humanos y los dueños de los animales. De la misma manera en que la gente puede entender a sus perros, los dueños de los animales pueden fácilmente entender el habla de los humanos; los runa no necesitan hacer nada más que hablarles. De hecho, como he observado en muchas ocasiones, en la selva la gente se dirige a estos espíritus directamente. Bajo circunstancias normales, sin embargo, los humanos no pueden entender fácilmente a los dueños de los animales. Así como los perros requieren la mezcla psicodélica tsita para entender el rango completo de la expresión humana, la gente ingiere sustancias psicodélicas, especialmente *aya waska*, para poder conversar normalmente con estos espíritus. La gente usa esta oportunidad para consolidar lazos de obligación con los dueños del mundo espiritual para que estos, a su vez, les permitan cazar a sus animales. Una manera importante de establecer tales lazos es a través de las hijas de los dueños. Bajo la influencia de sustancias psicodélicas, los cazadores intentan cultivar relaciones amorosas con ellas para que les ayuden a ganar acceso a carne de presa a través de sus padres.

La relación entre estas amantes espirituales y los hombres runa es muy similar a la relación entre los runa y sus perros. La gente aconseja a sus perros en la tercera persona y, además, les atan los hocicos, haciendo que para los perros sea imposible responder. Por razones relacionadas, una amante del mundo espiritual nunca permite que su compañero runa se dirija a ella por su nombre. Su nombre propio solo debe ser pronunciado por otros seres del reino de los dueños y nunca en presencia de sus amantes humanos. Como me dijo un hombre: “Uno no pregunta sus nombres”. En cambio, los hombres solo tienen permitido dirigirse a sus amantes espirituales con el título *señora*. En Ávila este término en español es usado para referirse y dirigirse a las mujeres blancas sin importar su estatus marital. Al prohibirles a los hombres runa dirigirse a ellas directamente, las hijas de los dueños de los animales pueden proteger su perspectiva privilegiada en cuanto espíritus y, en cierto sentido,

también en cuanto blancas. Esto es análogo a las maneras en que la gente se comunica con sus perros para proteger su propia posición especial en cuanto humana¹⁴³. En todos los niveles, entonces, el objetivo es poder comunicarse a través de los límites que separan tipos sin desestabilizar esos límites.

HABLA INTERESPECIE

La gente usa formas oblicuas de comunicación, tales como los imperativos caninos, para poner un freno a los procesos que amenazan con difuminar las distinciones entre tipos de seres. Pero el lenguaje que usan cuando hablan con sus perros es simultáneamente una manifestación de este mismo proceso de difuminar distinciones. Por consiguiente, he empezado a pensar en este lenguaje como un “pidgin transespecie”. Como un pidgin, está caracterizado por una estructura gramatical reducida. No se conjuga completamente y exhibe un mínimo de inserción de cláusulas y una marcación de persona simplificada. Aún más, los pidgins a menudo emergen en situaciones coloniales de contacto. Dada la manera en que en Ávila las relaciones perro-humano están enmarañadas con las relaciones runa-blancos, esta valencia colonial parece particularmente apropiada.

Uno de los indicadores de su estatus como pidgin transespecie es que el habla runa hacia los perros —de una manera similar a como el compadre hombre-jaguar de Juaniku a la vez hablaba y resollaba (ver capítulo 3)— incorpora elementos de modalidades comunicativas tanto del reino humano como del reino animal. Al utilizar la gramática, la sintaxis y el léxico kichwa, este “pidgin” exhibe elementos de un lenguaje humano. Sin embargo, también adopta elementos de un idioma pe-

143. Según Janis Nuckolls, los kichwa-hablantes de la región de Pastaza de la Amazonía ecuatoriana se refieren a o se dirigen a estos espíritus en canciones utilizando construcciones de futuro en tercera persona (com. pers.). Esta es otra razón para sospechar que el uso de “señora” para dirigirse a las amantes espirituales en Ávila está relacionado con el uso de “imperativos caninos”.

rrro-humano transespecie preexistente. Por ejemplo, *tyu tyu* (línea 1.1) se usa exclusivamente para estimular a los perros a perseguir presas y nunca es usado en el habla humano-humano (excepto al citarse). De acuerdo con su identidad paralingüística, *tyu tyu* no está conjugado aquí (ver capítulo 1). Este pidgin interespecie también incorpora elementos del habla de los perros. *Wa wa* (línea 1.4) es un elemento del léxico canino. Los runa lo incorporan en sus enunciaciones solamente a través de la citación. Es decir, ellos mismos nunca ladrarían. *Wa wa* nunca se conjuga y por tanto no está totalmente integrado a la gramática humana. Tanto *tyu tyu* como *wa wa* implican reduplicación, la repetición icónica de sonido. Esta también es una técnica semiótica importante por medio de la cual los runa intentan ingresar a modos referenciales no humanos y no simbólicos¹⁴⁴.

El pidgin transespecie runa-perro es también como el “lenguaje materno-infantil” [*motherese*] —la forma de lenguaje supuestamente distintiva que los cuidadores humanos usan cuando hablan con los bebés— en cuanto exhibe una simplificación gramatical y se dirige a un sujeto que no tiene plenas capacidades lingüísticas. Esta es otra manera en que manifiesta una valencia colonial. Como sabemos, en muchos contextos coloniales y poscoloniales tales como el de Ávila, los nativos llegan a ser tratados como si su posición frente a los colonos fuera la misma de los niños frente a los adultos. Aquí presento un ejemplo de cómo se desarrolla esto en Ávila. Un ingeniero del Ministerio de Agricultura y Ganadería visitó Ávila, junto con su esposa e hijos, para conferirle la personería jurídica como comunidad indígena reconocida estatalmente (*comuna*). Varias personas me contaron que había venido a darles “consejos”, para lo que usaron el verbo *kamachina*; un término que también se usa para describir cómo los adultos “aconsejan” a los niños y a los perros. En sus conversaciones conmigo, el ingeniero, a su vez, se refirió a los habitantes de Ávila, sin importar su edad, como “los jóvenes”. Él y su esposa —quien, conveniente-

144. La reduplicación se utiliza frecuentemente en Ávila al imitar llamados de aves y en nombres onomatopéyicos de pájaros (ver también Berlin & O'Neill, 1981; Berlin, 1992).

mente, es una maestra de escuela— consideraban que su deber cívico era moldear a los Ávila runa como ciudadanos ecuatorianos correctos (esto es, maduros, adultos). De hecho, insistieron en comenzar la reunión comunal anual con el himno nacional, y pasaron bastante tiempo de la larga reunión leyendo y explicando porciones de la constitución ecuatoriana y guiando cuidadosamente a los habitantes del pueblo a lo largo de las normas exigidas por el gobierno para elegir democráticamente a los líderes comunales. Con títulos como presidente, vicepresidente, tesorero y secretario, estos líderes, idealmente, reproducirían el aparato burocrático del estado en el microcosmos de la comunidad y servirían como el enlace entre el pueblo y el estado. Como exploro en el capítulo final de este libro, los contornos del sí-mismo en Ávila son tanto el producto de las relaciones que la gente tiene con no-humanos como el producto de estos tipos de encuentros íntimos (y a menudo paternalistas) a través de los que un estado-nación más grande llega a manifestarse en sus vidas.

LAS CONSTRICCIONES DE LA FORMA

El pidgin transespecie humano-canino, como el lenguaje materno-infantil, está orientado hacia seres cuyas capacidades lingüísticas están en duda. Aunque la gente en Ávila hace grandes esfuerzos para hacer que sus perros entiendan el habla humana, la manera en que se comunican con sus perros también debe ajustarse a las exigencias de aquellas especies que no pueden entender normalmente el habla humana, con su modo altamente simbólico de referencia. Mi prima Vanessa, quien me acompañó en ese desagradable viaje en bus sobre los Andes hacia el Oriente (ver capítulo 1), finalmente pudo visitar Ávila conmigo. No mucho después de llegar a la casa de Hilario, sin embargo, tuvo la mala suerte de ser mordida en la pantorrilla por una perra joven. La tarde siguiente, esta perra, ella misma recién llegada (recién traída por uno de los hijos de Hilario desde el otro lado del río Suno donde trabaja como mano de obra para los colonos), la mordió de nuevo. La

familia de Hilario estaba bastante perturbada por este comportamiento —la “humanidad” de la perra estaba en juego y, por extensión, la de sus dueños— y, en consecuencia, Hilario y su hijo Lucio le dieron a la perra la mezcla psicodélica de tsita y procedieron a “aconsejarla” de una manera muy similar a como Ventura había aconsejado a Puntero. En esta ocasión, sin embargo, tomaron a la perra drogada, con su boca firmemente atada, y le pusieron el hocico contra el mismo lugar en el que había mordido a Vanessa el día anterior. Mientras hacían esto, Hilario dijo:

5.1 *amu amu mana kanina*

[Ella, Vanessa, es una] ama, ama y no se debe morder

5.2 *amu amu amu imapata kaparin*

[Ella es una] ama, ama, ama, y no hay razón para ladrar

5.3 *amuta ama kaininga*

No va a morder a la ama

Aquí, como es visible en la línea 5.3, Hilario emplea la misma construcción “imperativa canina” negativa que usó Ventura. En esta ocasión, sin embargo, esta frase y la serie de enunciados en la que está inserta están enlazadas con un sincero esfuerzo no lingüístico y no simbólico de comunicación con el perro. Mientras que el imperativo canino negativo —“no va a morder”— responde al desafío de hablarle al perro de tal manera que, bajo la influencia de psicodélicos, pueda entender, pero no responder, esta recreación del acto de morder a Vanessa sirve como otra forma de imperativo canino negativo, aquí, sin embargo, no en un registro simbólico sino en uno indexical. Como tal, responde a un desafío diferente pero igualmente importante: cómo decir “no hagas eso” [*don't*] sin lenguaje.

Acerca de este desafío de cómo decir “no hagas eso” sin lenguaje, Bateson notó una característica interesante de la comunicación visible entre muchos mamíferos, incluidos los perros. Su “juego” emplea un tipo de paradoja. Cuando, por ejemplo, los perros juegan juntos,

actúan como si estuvieran peleando. Se muerden entre sí, pero de maneras que no son dolorosas. Este mordisqueo [*nip*] juguetón, observó Bateson (1998e, p. 208), “denota el mordisco [*bite*], pero no denota lo que sería denotado por el mordisco”. Hay una lógica curiosa operando aquí. Es como si estos animales, continúa Bateson, estuvieran diciendo: “Las acciones a las que estamos dedicados ahora no denotan lo que denotarían aquellas acciones *en cuyo lugar están*” (p. 207). Si pensamos en esto semióticamente, y aquí sigo a Deacon (1997, pp. 403-405), mientras que la negación es relativamente simple de comunicar en un registro simbólico, es bastante difícil hacer esto en las modalidades comunicativas indexicales típicas de la comunicación no humana. ¿Cómo se le dice a un perro que no muerda cuando los únicos modos seguros de comunicación disponibles operan a través de la semejanza y la contigüidad? ¿Cómo se niega una semejanza o una relación de contigüidad sin salirse de las formas de referencia estrictamente icónicas e indexicales? Decir “no hagas eso” es simple simbólicamente. Debido a que el reino simbólico implica un nivel de desapego de las cadenas de asociaciones semióticas indexicales e icónicas, fácilmente se presta a meta-declaraciones de este tipo. Es decir, a través de modalidades simbólicas es relativamente fácil negar una afirmación en un nivel interpretativo “superior”. ¿Pero cómo se dice “no hagas eso” indexicalmente? La única manera de hacer esto es re-crear el signo “indexical” pero esta vez sin su efecto indexical. La única manera de expresar indexicalmente el imperativo canino negativo y pragmático “no muerdas” (o, en la forma respetuosa del pidgin runa transespecie, “eso no va a morder”) es reproducir el acto de morder pero de una manera que esté separada de sus asociaciones indexicales usuales. Los mordisqueos juguetones de los perros. Este “mordisco” es un índice de una mordida real, pero lo es de una manera paradójica. Aunque es un índice de una mordida real y de todos sus efectos reales, también fuerza una ruptura en una cadena indexical que de otra manera sería transitiva. Debido a la ausencia de la mordida, emerge un nuevo espacio relacional, uno que podemos llamar “juego”. El mordisqueo es un

índice de una mordida pero no es un índice de lo que esa mordida en sí es un índice. Al recrear el ataque a mi prima, Hilario y Lucio intentaron entrar en esta lógica de juego canina, restringida como lo está por las propiedades formales características de la referencia indexical. Forzaron a la perra a morder a Vanessa de nuevo, pero esta vez con el hocico atado. El suyo fue un intento de romper con la conexión indexical entre la mordida y sus implicaciones y, de esta manera, de decirle a su perra “no lo hagas” a través del idioma de un pidgin transespecie que, por el momento, ha ido mucho más allá del lenguaje.

Nunca está enteramente claro si o hasta dónde los animales pueden entender el habla humana. Si los perros pudieran entender fácilmente a los humanos no habría necesidad de darles sustancias psicodélicas. Lo que quiero resaltar es que los pidgins transespecie realmente son terrenos intermedios [*middle grounds*] (en el sentido de White, 1991; ver también Conklin & Graham, 1995). No es suficiente imaginar cómo hablan los animales, o atribuirles el habla humana. También nos vemos enfrentados, y forzados a responder, a las constricciones impuestas por las características particulares de las modalidades semióticas que los animales usan para comunicarse entre ellos. Independientemente de su éxito, este intento revela una sensibilidad de parte de la gente en Ávila frente a las constricciones formales (ver Deacon, 2003) de una modalidad semiótica que no es simbólica.

EL ENIGMA

Quiero volver por un momento a la discusión, presente en la introducción de este libro y retomada en el capítulo anterior, sobre la advertencia de nunca desviarle la mirada a un jaguar con el que uno se encuentre en la selva. Devolverle la mirada al jaguar alienta a este ser a tratarnos como un depredador equivalente: un *Tú*. Si desviáramos la mirada, bien podría tratarnos como presa, algo que pronto será carne muerta, un *Ello*. Aquí también, en este intercambio no lingüístico, el estatus es expresado cruzando las líneas de las especies a través del uso de modos ya

sea directos u oblicuos de comunicación no lingüística. Este también es un parámetro de la zona en la que operan los imperativos caninos. Jaguares y humanos, entonces, disfrutan de un tipo de paridad de acuerdo a la gente en Ávila. Pueden albergar potencialmente el uno la mirada del otro en un espacio transespecie y, sin embargo, por lo menos hasta cierto punto, intersubjetivo. Por esta razón alguna gente afirma que si comen muchos ajíes pueden ahuyentar a los jaguares que podrían encontrarse en la selva, pues el contacto visual quemará los ojos del jaguar. En contraste con esto, el contacto visual con seres de niveles más altos es prohibitivamente peligroso. Uno debería, por ejemplo, evitar tal contacto con los demonios (*supayguna*) que deambulan por la selva. Mirarlos causa la muerte; al albergar sus miradas uno entra en su reino: aquél de los no vivientes¹⁴⁵.

En Ávila este tipo de jerarquía de perspectivas se ve reflejada en modos de comunicación. La comunicación literal tiene lugar cuando un ser puede albergar el punto de vista subjetivo del otro. Seres “superiores” pueden fácilmente hacer esto de cara a los “inferiores”, como es evidente por el hecho de que la gente puede entender el “habla” de los perros o de que los espíritus pueden escuchar las súplicas de la gente. Los “inferiores”, sin embargo, solamente pueden ver el mundo desde la perspectiva de los seres superiores a través de vehículos privilegiados de comunicación, como las sustancias psicodélicas, que pueden permitir el contacto entre almas de seres que habitan reinos diferentes. Sin vehículos especiales de comunicación, como las sustancias psicodélicas, los seres inferiores entienden a los superiores únicamente a través de la metáfora, es decir, a través de un idioma que establece conexiones al mismo tiempo que marca diferencias.

Ahora podemos encarar el enigma con el que empecé este capítulo: si la metáfora es tan importante en los sueños de los runa y en otras situaciones en las que las diferencias entre tipos de seres son reconocidas, ¿por qué los runa interpretan los sueños de sus perros literalmente?

En un sueño humano metafórico la gente reconoce una brecha entre su modo de percepción y el de los dueños de los animales. A través de soñar pueden ver cómo el bosque es realmente; como los cultivos domésticos y los barbechos de los dominantes dueños de los animales. Esto, sin embargo, está siempre yuxtapuesto a cómo ven el bosque en la vigilia: como salvaje. La gente en Ávila interpreta los sueños de los perros literalmente porque pueden ver directamente las manifestaciones de cómo las almas de sus perros experimentan ciertos eventos, gracias al estatus privilegiado del que gozan al respecto de los perros. En contraste con esto, en cuanto a las deambulaciones oníricas de sus propias almas, deambulaciones que implican interacciones con seres dominantes y los animales bajo su control, los humanos no suelen gozar de esta perspectiva privilegiada. Y esta es la razón por la que sus sueños exhiben una brecha metafórica.

PIDGINS TRANSESPECIES

En la interpretación de los sueños de los perros, las brechas que separan tipos de seres, brechas que a menudo se respetan diligentemente, colapsan, al menos por un momento, en la medida en que los perros y la gente se reúnen como parte de un solo campo afectivo que trasciende sus límites en cuanto especies; en la medida en que se reúnen, en efecto, como un sí-mismo emergente y altamente efímero distribuido entre dos cuerpos¹⁴⁶. La crisis epistémica de América revela la naturaleza tenue de este proyecto, pero también lo que allí está en juego. Los sueños de los perros no pertenecen solamente a los perros. También son parte de los objetivos, temores y aspiraciones de los runa —los dueños de los perros y sus ocasionales compañeros “cosmonáuticos”— en la medida en que ellos se extienden, a través de las almas de sus perros, para relacionarse con los seres que habitan el mundo del bosque y más allá.

145. Ver también Taylor (1996); Viveiros de Castro (1998).

146. Acerca de la mismidad distribuida, ver Peirce (CP 3.613; 5.421; 7.572). Ver también Strathern (1988, p. 162); y, para una interpretación un poco distinta, Gell (2016).

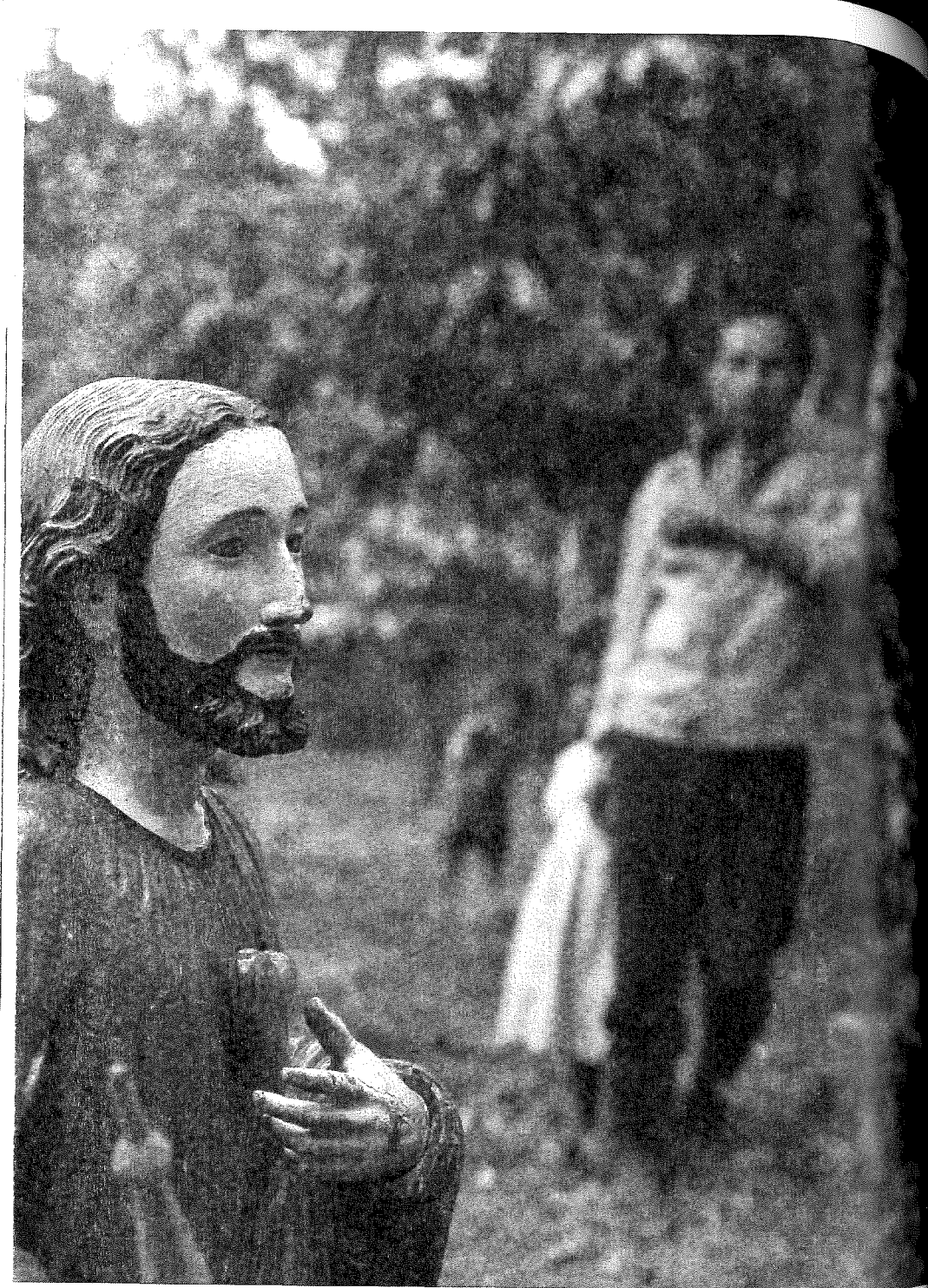
Los tipos de enmarañamientos que he discutido en este capítulo son más que culturales, pero no son exactamente no culturales. Son por doquier biológicos, pero no conciernen solamente cuerpos. Los perros realmente devienen humanos (biológicamente y en maneras históricamente específicas) y los runa realmente se vuelven puma; la necesidad de sobrevivir encuentros con seres semióticos felinos lo requiere. Estos procesos de “devenir con” otros cambian lo que significa estar vivo; y cambian lo que significa ser humano, tanto como cambian lo que significa ser un perro o incluso un depredador.

Debemos estar atentos a los intentos de comunicación llenos de peligros, provisorios y altamente tenues —en resumen, a la política— implicados en las interacciones entre diferentes tipos de seres que habitan posiciones muy diferentes y a menudo desiguales. Tales intentos están inextricablemente atados a preguntas sobre el poder. Es debido a que *Tú* puede ser dicho al dirigirse a los perros que los perros deben, por momentos, ser atados: “Cada *Ello* confina con otros. *Ello* no existe sino porque está limitado por otros”. Negociar esta tensión entre *Ello* y *Tú* que es inherente a vivir con otros es un problema que se presenta constantemente en tanto la gente en Ávila se esfuerza para posicionarse “en relación” con los muchos tipos de otros seres que habitan su cosmos.

Los pidgins transespecies runa-perro hacen más que incorporar icónicamente los ladridos de los perros y hacen más que inventar nuevas gramáticas humanas adecuadas para esta riesgosa tarea de hablar en una manera que pueda ser oída a través de las líneas de las especies sin invocar una respuesta. También se ajustan a algo más abstracto acerca de las posibilidades referenciales disponibles para cualquier tipo de sí-mismo, sin importar su estatus como humano, orgánico o incluso terrestre¹⁴⁷, y esto involucra las constricciones de ciertos tipos de formas semióticas. Cuando Hilario intentó decir “no hagas eso” sin lenguaje, solamente podía hacerlo de una manera. Él y su perro cayeron en una forma; una forma que se manifiesta en, pero también sostiene y excede,

147. Para una discusión sobre las constricciones semióticas de las gramáticas extraterrestres, ver Deacon (2003).

no solamente lo humano sino también lo animal. Es a un análisis de este tipo de formas, de la manera en que permean la vida, de la manera en que, dadas las constricciones apropiadas, se propagan sin esfuerzo a través de tipos de dominios radicalmente diferentes, y de la manera en que llegan a adquirir una eficacia social peculiar, a lo que me dirijo en el siguiente capítulo.



CAPÍTULO 5

La fluida eficacia de la forma

La gente que está por fuera del monasterio es la que siente su atmósfera. Los que están practicando en realidad no sienten nada.

—Shunryu Suzuki, *Mente zen, mente de principiante*

Una noche, mientras dormía en la casa de Ventura, soñé que estaba parado afuera de un corral en una inmensa finca ganadera parecida a la de un imponente colono que vive a las afueras de Ávila, en el camino a Loreto. Dentro del corral había un sajino correteando. De repente, se detuvo justo en frente mío. Ambos simplemente nos quedamos ahí, parados, mirándonos el uno al otro. Nuestra intimidad me abrumó con un sentimiento extraño y novedoso, una sensación inesperada de resonancia con este ser distante. Tuve una epifanía. Capté algo. Descubrí, pienso, un tipo de amor por ese puerco. Pero también quería matarlo. Luego de trepidar un poco con un arma rota que había tomado prestada de uno de los habitantes del pueblo, finalmente logré dispararle a quemarropa. Con su cuerpo inerte en brazos, volví a la casa de Ventura, orgulloso porque ahora tendría mucha carne para compartir con su familia.

Lo que soñé esa noche está entrelazado con algo que había pasado el día anterior mientras Ventura y yo volvíamos de una caminata por la selva. Ventura percibió algo y me hizo una seña para que esperara en silencio mientras que él avanzaba corriendo para investigar, con el arma amartillada y lista. Mientras esperaba, se me acercó un sajino. Ambos nos paralizamos, los ojos fijos el uno en el otro, y luego, de repente, el puerco salió corriendo.

Esta experiencia y su reverberación onírica capturaron algo sobre un momento de intimidad personal con un ser del bosque y algunas de las contradicciones que cazar tales tipos de seres implica. La gente en Ávila, como muchos otros que viven en estrecho contacto con seres no humanos, reconoce a muchos animales como personas potenciales con las que, en ocasiones, tienen interacciones “personales” (ver Smuts, 2001). Mi encuentro en la selva con el sajino esa tarde, sin importar cuán fugaz, fue un indicio sobre la posibilidad de este tipo de intimidad transespecie. Sirvió como recordatorio de que los animales, como nosotros, son sí-mismos; ellos representan el mundo en ciertas maneras y actúan con base en esas representaciones (ver capítulo 2). Pero cazar requiere tanto reconocer esto como también tratar a estos seres singulares como objetos genéricos; el objetivo de la caza, después de todo, es transformarlos en pedazos de carne para el consumo y el intercambio (ver capítulo 3).

La interpretación de Ventura de mi sueño, sin embargo, no enfatizó la tensión que yo sentí entre reconocer a los animales como sí-mismos y la subsiguiente desobjetivación que se requiere para matarlos. Como el cazador experimentado que es, Ventura ya era experto en este tipo de negociación. En cambio, a él le interesaba lo que este sueño podía decir acerca de mi relación con el dueño del animal, el espíritu que posee el puerco. Estos dueños de los seres del bosque suelen ser imaginados como sacerdotes europeos o poderosos hacendados blancos, tal como ese colono de mi sueño, con su pavoneo desafiante, su camioneta y su corral de puercos, que vive en el camino hacia Loreto.

Estos dueños del bosque son parte de la vida cotidiana en Ávila. El mismo Ventura entró a su reino cuando, una vez, de niño, se perdió en la selva. En compañía de su perro, estaba cazando con su padre. A medida que pasaba el día, Ventura se iba quedando cada vez más y más atrás, hasta que niño y perro se perdieron. Eventualmente, se encontró con una niña que él pensó que era su hermana y la siguió por una senda que parecía estar llevándolos a casa pero que, en cambio, los condujo a través de una cascada a la morada de los dueños. Un par de días des-

pués, los chamanes de Ávila, que pudieron entrar en el reino espiritual con la ayuda de *aya waska*, lograron negociar la liberación de Ventura. Para ese entonces, sin embargo, él y su perro se habían vuelto ferales o salvajes (*kita* en kichwa). Habían perdido la habilidad de reconocer a los pobladores de Ávila como gente. El perro no ladró cuando lo llamaron y Ventura no reconoció a su propia madre, Rosa, a quien incluso le tenía miedo.

Décadas más tarde, durante el tiempo de mi estadía en Ávila, la madre de Ventura, ahora bastante anciana y un poco desubicada, también terminó en el reino de los dueños. Un día, mientras cuidaba a algunos de sus nietos, Rosa simplemente se alejó y se adentró en la selva. Cinco semanas enteras después de su desaparición, una mujer joven, que estaba pescando con su hermano pequeño en la selva, se topó con ella junto a un arroyo luego de notar que los peces habían sido espantados por alguna presencia. Rosa sobrevivió —demacrada, con el cuero cabelludo y los dedos de los pies llenos de gusanos— el suficiente tiempo para contar cómo un niño, que ella pensó que era uno de sus nietos adolescentes, la guio a la ciudad subterránea de los dueños que ella llamó “Quito”. Esta ciudad subterránea, dijo, era hermosa y opulenta, “igual que el Quito viviente”, la capital nacional.

Yo nunca imaginé experimentar este reino de los dueños personalmente. Pero, de acuerdo con Ventura, esto es exactamente lo que había ocurrido. Que yo hubiera soñado con el sajino dentro del corral, explicó, indicaba que había sido el dueño de los animales quien me había permitido participar de ese momento íntimo de reconocimiento transespecie mutuo el día anterior. El puerco pertenecía al dueño del bosque y el corral en el que lo vi estaba en la finca de ese dueño.

Al yuxtaponer un cierto tipo de sociabilidad humana con una sociabilidad salvaje, mi sueño se parecía mucho a uno que tuvo el hijo de Juaniku, Adelmo. Temprano una mañana Adelmo saltó de la cama y anunció a todo pulmón “¡soñé!”, justo antes de agarrar su escopeta y salir corriendo de la casa. Volvió unas horas más tarde cargando un sajino en los hombros. Cuando le pregunté qué lo había motivado a salir

corriendo así, él contestó que había soñado que compraba un par de zapatos. Las tiendas de zapatos de Loreto, llenas de estanterías de zapatos y pilas de botas de caucho, dan una imagen acertada de la profusión de huellas que una manada de sajinos deja después de revolcarse en el lodo. De otra parte, esos olorosos puercos omnívoros son seres sociales, pero no exactamente en maneras que los runa juzgarían apropiadas. En este sentido, son como esos colonos comerciantes que se visten de lycra (y que así revelan partes de sus cuerpos en maneras en que nadie en Ávila lo haría). Son también como los “desnudos” waorani, los eternos enemigos “salvajes” de los “civilizados” (y vestidos) runa¹⁴⁸.

Mi sueño también tenía algo en común con uno que tuvo Fabián, un joven padre de dos niños, cuando estábamos en su campamento de cacería. Su sueño era sobre una tienda bien abastecida, llena de artículos como fundas de arroz y latas de sardinas, atendida por un joven sacerdote. Más tarde explicó que este sueño auguraba que él iba a matar monos lanudos. Estos monos viajan en tropas por lo profundo de las montañas, lejos de los asentamientos runa. Una vez avistados, son relativamente fáciles de cazar —usualmente se pueden atrapar varios— y son codiciados por sus gruesas capas de grasa. Como los profundos bosques que estos monos frecuentan, las tiendas bien abastecidas están a cierta distancia de los asentamientos runa. Y, como las tropas de monos, las tiendas ofrecen una abundancia de comida. Tanto las tiendas como las tropas de monos son controladas por blancos poderosos. Dados los medios adecuados, los runa pueden acceder a un poco de la riqueza de ambas.

Los sueños reflejan una forma amazónica de ver la sociabilidad humana y la no humana según la cual estas dos guardan una relación de continuidad entre sí de una manera que también plantea un riguroso paralelo entre los reinos domésticos humanos y los reinos selváticos no humanos (ver Descola, 1996). Las aves de caza que los runa encuentran

148. Para una discusión sobre cómo los waorani tratan a los pecaríes como seres que, a pesar de ser “otros”, son sociales, ver Rival (1993).

en la selva son realmente los pollos de los dueños del bosque, así como los jaguares son los perros de guardia y caza de los dueños.

Lo que los humanos vemos como salvaje es, entonces, desde la perspectiva dominante de los dueños, doméstico (ver capítulo 4). En contraste con nuestro multiculturalismo euroamericano, el cual asume que hay una naturaleza uniforme cuyas representaciones culturalmente específicas son múltiples y variables, esta concepción amazónica del bosque y de sus seres se parece más a lo que Viveiros de Castro (1998) denomina multinaturalismo (ver capítulo 2). Existen muchas naturalezas diferentes, los productos de las disposiciones corporales de los distintos tipos de seres que habitan el universo. Pero solo hay una cultura; una perspectiva de primera persona, del *yo* que todos los sí-mismos, tanto humanos como no humanos, habitan. La cultura en este sentido es una perspectiva de primera persona, de *yo*. Es decir, desde sus perspectivas de *yo* todos los seres ven las diferentes naturalezas que habitan como culturales: un jaguar —como un *yo*— ve la sangre de un sajino como la chicha de yuca que es el alimento básico tradicional de la dieta runa, y los espíritus, de acuerdo con esta misma lógica, ven la selva como una huerta.

¿Por qué hay este eco entre lo cultural y lo natural, lo doméstico y lo salvaje? ¿Y por qué debería estar yo al tanto de su resonar? Esto no es algo que pueda abordar el multinaturalismo, pero sí lo puede abordar una antropología más allá de lo humano. Podría pensarse que las maneras en que esta particular lógica de duplicación infectó mis sueños son el derivado del trabajo de campo etnográfico sostenido, un tipo de inculturación a la que los antropólogos entusiastas podrían ser susceptibles. Excepto que, como ya he sugerido, puede ser que la cultura no sea el mejor indicador de diferencia en estas partes del mundo. De hecho, como espero que lo aclare la discusión que sigue, y siguiendo la argumentación del capítulo 2, puede ser que la diferencia no sea el punto de partida correcto para entender el más amplio problema de relacionamiento que mi sueño señala.

Aún más, yo no era el único extranjero que había experimentado estas resonancias. Desde entonces he descubierto que numerosos misioneros y exploradores que pasaron por la región también entraron en sintonía, de manera aparentemente espontánea, con estos mismos tipos de paralelos entre los reinos humanos y los del bosque. Por ejemplo, el explorador británico del siglo XIX Alfred Simson, quien se quedó brevemente en un pueblo runa, describió la Gran Bretaña a un hombre llamado Marcelino de una manera que inconscientemente re-creaba el reino de los dueños del bosque. Hizo coincidir, a través de una serie de relaciones isomorfas, el reino urbano, opulento, doméstico y blanco de la Gran Bretaña, por un lado, con el reino selvático, empobrecido, salvaje e “indio” de la Amazonía, por el otro. En vez de pueblos esparcidos por el bosque, hay grandes ciudades, explicó, y en lugar de escasez, “cuchillos, hachas, cuentas de collar [...] y todas tales cosas están disponibles allí en la profusión más grande”. En su país, continuó, en vez de bestias salvajes solo las hay útiles y comestibles (Simson, 1880, pp. 392-393)¹⁴⁹.

La conversación entre Simson y Marcelino también insinuaba intentos chamanísticos de medir estos reinos. Cuando los runa mueren se van a vivir para siempre al reino de los dueños del bosque, y por eso es adecuado que Simson se refiriera a la Gran Bretaña como un “paraíso”.

149. Otros ejemplos de reconocimientos, aparentemente espontáneos, del paralelo entre lo salvaje y lo doméstico por parte de forasteros incluyen los siguientes:

1) Las cavilaciones de Simson (1878, p. 509), en otra parte, acerca de cómo sus guías sa-paras en Iquitos podrían comparar el caballo europeo con el tapir. En Ávila, se considera que el tapir, un pariente lejano del caballo y el único perisodáctilo nativo restante en el Nuevo Mundo, es el caballo de ciertos dueños del bosque.

2) La correspondencia entre la domesticación blanca y la depredación selvática indígena, tal como fue señalada en el siglo XVI por el sacerdote jesuita Figueroa quien se maravillaba con las nueces y frutas que la “naturaleza, como en huertas” provee a los amazónicos, y quien se refería a las “manadas de puercos monteses” y a otros animales del bosque como “crías” amazónicas “que no les cuestan cuidado”. (Figueroa, 1661/1986, p. 263).

3) El sacerdote jesuita Pozzi quien, en el siglo XIX, durante un sermón en Loreto, comparó la cacería runa con la cría civilizada de animales (en Jouanen, 1977, p. 90).

Acceder a este reino requería un viaje arduo que, de acuerdo con Simson, podría durar unas “diez lunas”; un viaje que, como aprendimos más tarde, Marcelino consideró que era de tipo chamanístico. Mientras hablaban, Simson ofreció una de sus pipas de “tabaco fuerte”, y Marcelino procedió a tragar “todo el humo que pudo extraer en volúmenes enormes” (1880, p. 393).

El tabaco, junto con la *aya waska*, es uno de los vehículos que ayudan a la gente a entrar al punto de vista de los dueños. De hecho, la gente en Ávila se refiere a los chamanes como aquellos “con tabaco” (*tabakuyu*). Y gracias al acceso privilegiado a otros puntos de vista que el acto de soñar brinda, yo también, como Marcelino, y como los chamanes de Ávila bebedores de *aya waska* que rescataron a Ventura y a su perro, pude ver la selva como realmente es. Llegué a verla como un espacio doméstico —una finca— porque así es como se ve desde la dominante perspectiva del *yo* del dueño del bosque que poseía al puerco.

¿Por qué este paralelo entre lo silvestre y lo doméstico —la ecología y la economía— habría de aparecer en tantos lugares, incluso en mis sueños? ¿Y por qué un lugar como Quito habría de estar ubicado en lo profundo de la selva? Lo que quiero demostrar en este capítulo es que abordar estas preguntas aparentemente dispares requiere entender algo que podría parecer, en la superficie, irrelevante: requiere entender las características peculiares de las regularidades, hábitos o patrones. En términos más abstractos, estoy argumentando que llegar a estas preguntas requiere comprender cómo emergen ciertas configuraciones de constricciones sobre la posibilidad y la manera particular en que estas configuraciones se propagan en el mundo de tal modo que resultan en un tipo de patrón. Es decir, abordar estas preguntas requiere entender algo acerca de lo que yo llamo “forma”.

El punto que voy a ir desarrollando es el siguiente: lo que lleva a que las ecologías del bosque y las economías humanas de la Amazonía se alineen en mis sueños y en los de los runa es el patrón o la forma que tales sistemas comparten. Y esta forma, quiero remarcar, es el resultado

de algo diferente a la imposición de esquemas cognitivos humanos o de categorías culturales sobre estos sistemas.

Es difícil abordar el tema de la forma más allá de lo humano, como lo hago aquí, sin ser acusado de estar desarrollando un argumento platónico a favor de la existencia separada de un reino trascendental de, digamos, triángulos o cuadrados ideales. En cambio, es menos controversial considerar el rol que la forma juega dentro del reino de lo humano.

La mente humana, como todos podemos estar de acuerdo, trata con generalidades, abstracciones y categorías. Otra manera de decir esto es que la forma es central para el pensamiento humano. Permítanme reformular esta afirmación en términos de la definición de *forma* que he propuesto: ciertas constricciones sobre la posibilidad emergen con nuestras maneras distintivamente humanas de pensar, las cuales resultan en un patrón que aquí llamo forma. Por ejemplo, la lógica asociativa de la referencia simbólica (tratada en el capítulo 1 y revisada más adelante en este capítulo), que es tan central para el pensamiento humano y el lenguaje, resulta en la creación de conceptos generales tales como, digamos, la palabra *pájaro*.

Un concepto tan general como este es más restringido que las varias enunciaciones de la palabra *pájaro* a través de las que en realidad se manifiesta. Las enunciaciones, entonces, son más variables, menos restringidas, y más “desordenadas” que el concepto que expresan. Es decir, habrá gran variación en cómo suena realmente cualquier enunciación particular de una palabra como *pájaro*. Aun así, el concepto general, al que todas estas enunciaciones particulares se refieren, permite que estas muchas enunciaciones variables sean interpretadas como manifestaciones significativas del concepto de “pájaro”. Este concepto general (a veces llamado un “tipo” [*type*]) es más regular, más redundante, más simple, más abstracto y, finalmente, está más ordenado en patrones [*patterned*] que las enunciaciones (llamadas “ocurrencias” [*tokens*] en su relación con los nombrados tipos) que lo manifiestan. Pensar sobre tales conceptos en términos de forma nos permite comprender esta generalidad que es característica de los tipos.

Debido a que el lenguaje, con sus propiedades simbólicas, es distintivamente humano, fácilmente podemos relegar tales fenómenos formales a las mentes humanas. Y esto nos motiva a tomar una posición nominalista. Nos motiva a pensar sobre la forma únicamente como algo que los humanos imponen en un mundo de otra manera desprovisto de patrones, categorías o generalidades. (Y si nos dedicamos a la antropología nos motiva a buscar los orígenes de tales categorías en los cambiantes contextos sociales y culturales distintivamente humanos e históricamente contingentes en los que estamos inmersos; ver capítulo 1). Pero tomar una posición así sería equivalente a permitir que el lenguaje humano colonice nuestro pensamiento (ver introducción y capítulos 1 y 2). Dado que, como argumenté en capítulos previos, el lenguaje humano está anidado dentro de un campo representacional más amplio constituido por procesos semióticos que emergen y circulan en el mundo viviente no humano, proyectar el lenguaje sobre este mundo no humano nos ciega a estas otras modalidades representacionales y a sus características.

Lo humano, entonces, es solamente una dentro de otras fuentes de forma. Es importante señalar, para el presente argumento, que una característica importante presentada por estas modalidades semióticas que existen más allá de lo humano es que ellas también poseen propiedades formales. Es decir, como sucede con la representación simbólica, estas modalidades semióticas (aquellas constituidas por íconos e índices) también exhiben constricciones sobre la posibilidad que resultan en un cierto patrón.

Hice alusión a esto al final del capítulo anterior en mi discusión sobre las limitadas maneras en las que uno puede intentar “decir” “no hagas eso” en un registro no simbólico y no lingüístico, y sobre cómo la lógica de esta restricción formal sobre la posibilidad se manifiesta también en un patrón de comunicación animal no humana —una forma— que es visible en el “juego” animal. El hecho de que este patrón se repita una y otra vez en muchas especies diferentes, y aún en intentos de comunicación que cruzan las fronteras de las especies, es

un ejemplo de la emergencia y circulación de la forma en el mundo más allá de lo humano.

Como mencioné en el capítulo 1, el hecho de que la semiosis exista más allá de las mentes humanas y de los contextos que estas crean es un indicador de que los “generales”, es decir, los hábitos o las regularidades, o, en términos peirceanos, los “terceros”, son “reales”. (Aquí, por “real” quiero decir que tales generales pueden llegar a manifestarse en maneras que son independientes de los humanos y pueden llegar a tener efectos eventuales en el mundo). Sin embargo —y esto es clave— mientras que la semiosis está en y viene del mundo viviente más allá de lo humano, la forma emerge de y es parte integral del mundo no viviente también.

Es decir, la forma es un tipo de general real a pesar del hecho de que ni está viva ni es un tipo de pensamiento. Esto puede ser difícil de apreciar dadas las maneras en que la vida y el pensamiento aprovechan la forma y se ven en todas partes transformados por sus lógicas y propiedades. Entonces en este capítulo estoy llevando la antropología un paso todavía más allá de lo humano, para explorar la manera en que una manifestación particular de un general existe en el mundo más allá de la vida.

A lo largo de este libro, especialmente en el capítulo 1, he estado discutiendo algunos generales. Los fenómenos emergentes son generales. Los hábitos o regularidades son generales. Todos estos, de una u otra manera, son el resultado de constricciones sobre la posibilidad (ver Deacon, 2012). Estoy usando el término *forma* para referirme a las particulares manifestaciones de los generales que trato aquí. Hago esto para enfatizar algunas de las disposiciones geométricas de patrones [*geometrical patternings*] que están involucradas en las maneras en que los generales se expresan en la Amazonía. Muchas de estas podrían ser clasificadas como fenómenos emergentes autoorganizados o, en términos de Deacon (2006, 2012), “morfodinámicos”; es decir, caracterizados por dinámicas que generan forma (ver capítulo 1).

Dentro de los ejemplos de tales formas emergentes no vivientes en la Amazonía, como voy a discutir, se encuentran la distribución orde-

nada en patrones de los ríos y las recurrentes formas circulares de los remolinos que a veces se forman en ellos. Cada una de estas formas no vivientes es el producto de constricciones sobre la posibilidad. Al respecto de los ríos, el agua no fluye simplemente por cualquier lugar en la Amazonía. Más bien, una variedad de factores constriñe la distribución de los ríos, lo que resulta en un patrón. Al respecto de los remolinos, bajo las condiciones adecuadas las rápidas corrientes que se mueven alrededor de obstrucciones crean patrones circulares autorreafirmantes que son un subconjunto de todas las posibles maneras (más desordenadas, menos restringidas, más turbulentas) en que el agua de otro modo podría fluir.

En su reconocimiento de la emergencia de la forma en el mundo físico, entonces, este capítulo requiere una excursión más allá de lo viviente. El objetivo, sin embargo, es poder ver qué es lo que los vivos “hacen” con la forma y también las maneras particulares en las que eso que hacen con ella está contaminado por las extrañas lógicas y propiedades de la forma. Como demostraré, los humanos en la Amazonía aprovechan estas formas y lo mismo hacen otros tipos de seres vivientes.

La forma, entonces, es crucial para las vidas, tanto humanas como no. Sin embargo, el funcionamiento de esta vaga entidad se ha teorizado muy poco desde la antropología. Esto, en gran medida, se debe al hecho de que la forma carece de la calidad tangible de un objeto etnográfico estándar. Sin embargo, la forma, como la intencionalidad básica del puerco y la materialidad palpable de su carne, es algo real. En efecto, su particular modo de eficacia requerirá que pensemos nuevamente lo que entendemos por lo “real”. Si, como antropólogos, podemos encontrar maneras de abordar etnográficamente aquellos procesos de amplificación y aprovechamiento de la forma tal como se despliegan en la Amazonía, podríamos entrar en más nítida sintonía con las extrañas maneras en que la forma se mueve a través de nosotros. Esto, a su vez, puede ayudarnos a aprovechar las lógicas y propiedades de la forma como una herramienta conceptual que incluso podría ayudarnos a repensar la idea misma de qué significa pensar.

CAUCHO

Para comprender mejor la forma, me gustaría referirme a otra yuxtaposición entre el bosque y la ciudad que no deja de parecerse al Quito-en-la-selva de Rosa o a la Gran Bretaña de Marcelino. Manuela Carneiro da Cunha (1998) describe la larga travesía de un chamán novicio jaminawa quien, viniendo de la cuenca del río Juruá del Brasil amazónico, viajó río abajo para internarse como aprendiz en las ciudades portuarias del propio Amazonas, buscando ser reconocido como un poderoso chamán al regresar a su pueblo. Para entender por qué estas ciudades portuarias llegaron a ser los conductos para el empoderamiento chamánico indígena, necesitamos entender algo sobre un período trascendental en la historia amazónica: el auge cauchero que comenzó a finales del siglo XIX y se extendió hasta la segunda década del siglo XX. También necesitamos entender algo sobre los particulares tipos de correspondencias isomorfas que hicieron posible este auge en primer lugar.

En muchos sentidos el auge del caucho que se propagó por la Amazonía fue el producto de una variedad de coyunturas tecno-científicas, “natural-culturales” e imperiales. Es decir, el descubrimiento de la vulcanización junto con la invención y producción masiva de automóviles y otras máquinas catapultó al caucho hacia un mercado internacional. Para la Alta Amazonía, este auge fue una especie de segunda conquista, dado que los extranjeros dependían, en gran parte, de explotar a las poblaciones locales para extraer esta mercancía cada vez más valiosa que estaba dispersada por toda la selva. El auge, sin embargo, terminó abruptamente luego de que las plántulas de caucho, que habían sido extraídas de la cuenca amazónica por naturalistas británicos, empezaron a prender en las plantaciones del sudeste asiático (ver Brockway, 1979; Hemming, 1987; Dean, 1987). Esta historia, contada en términos de estas interacciones entre humanos, y hasta entre seres humanos y no humanos, es bien conocida. Aquí quiero discutir algo que no se suele advertir: específicamente, las maneras en que las propiedades peculiares de la forma mediaron todas estas interacciones e hicieron posible este sistema económico extractivo.

Permítanme explicar qué quiero decir con esto. El caucho cae en una forma. Es decir, hay una específica configuración de constricciones sobre la posible distribución de los árboles de caucho. La distribución de los árboles de caucho a lo largo y ancho de los bosques amazónicos —ya sean los preferidos *Hevea brasiliensis* o algunos otros taxones que producen látex— se ajusta a un patrón específico: los árboles de caucho individuales están ampliamente dispersados por todo el bosque a lo largo de vastas porciones del paisaje. Las especies de plantas que están ampliamente dispersadas tienen mejores posibilidades de sobrevivir ataques de patógenos específicos a una especie¹⁵⁰ tales como, en el caso del *H. brasiliensis*, el parásito fúngico *Microcyclus ulei* que causa la enfermedad conocida como el mal suramericano de las hojas. Debido a que este parásito es endémico a lo largo de todo el rango natural del caucho, el caucho no se podía cultivar fácilmente en plantaciones de alta densidad en esta región (Dean, 1987, pp. 53-86). La interacción con este parásito resulta en un patrón particular de distribución del caucho. Los árboles de caucho individuales están, en su mayoría, distribuidos uniformemente sobre una amplia superficie en vez que aglomerados en conjuntos de una sola especie. El resultado es que el caucho “explora”, o llega a ocupar, el paisaje de una manera que manifiesta un patrón específico. Cualquier intento de explotar el caucho *in situ* debe reconocer esto¹⁵¹.

150. Ver Janzen (1970); Wills et al. (1997).

151. Mi argumento sobre las maneras en que la economía cauchera estaba formalmente restringida está en tensión, pero finalmente no es inconsistente, con lo que ha escrito Steven Bunker. Bunker (1985, pp. 68-69) argumenta que el parásito fúngico no es suficiente para hacer imposible el cultivo de caucho en la Amazonía. Allí se desarrollaron injertos exitosos y minuciosas técnicas de plantación, pero estas son muy laboriosas y lo que hacía falta en la región era mano de obra. La falta de mano de obra, no los parásitos, según Bunker, fue lo que evitó el cultivo de plantaciones. Sin duda, las tendencias propagadoras de forma que el auge del caucho revela son débiles y con trabajo suficiente bien podrían haberse visto atenuadas o incluso volverse irrelevantes. Pero la falta de mano de obra en ese momento permitió que ciertas propiedades formales se amplificaran y propagaran a través de una variedad de dominios y, así, que jugaran un rol central en la economía cauchera.

La distribución del agua a través del paisaje amazónico también se ajusta a un patrón o forma específicos. Esto tiene una variedad de causas. Debido a una cantidad de factores globales climáticos, geográficos y biológicos, hay mucha agua en la cuenca amazónica. Además, el agua fluye solamente en una dirección: cuesta abajo. Así, los riachuelos fluyen hacia arroyos más grandes que, a su vez, fluyen hacia pequeños ríos que, así mismo, fluyen hacia ríos más grandes, y este patrón se repite hasta que el enorme Amazonas desemboca en el océano Atlántico (ver figura 1 en página 3).

Por razones que en gran medida no están relacionadas existen, entonces, dos patrones o formas: la distribución del caucho a través del paisaje y la distribución de los ríos navegables. Sucede que estas regularidades exploran el paisaje de la misma manera. Por lo tanto, donde sea que haya un árbol de caucho es probable que cerca haya también un arroyo que lleva a un río.

Debido a que estos patrones casualmente exploran el paisaje de la misma manera, seguir a uno de estos puede llevar al otro. La economía cauchera de la Amazonía explotó y dependió de las similitudes que comparten estos patrones. Al navegar las redes de ríos hacia arriba para encontrar caucho y luego flotar con el caucho corriente abajo, enlazó estos patrones de tal manera que estos dominios físicos y biológicos se unieron en un sistema económico que los explotaba gracias a las similitudes formales que comparten.

Los humanos no son los únicos que enlazan los patrones de distribución florísticos y ribereños. El pez conocido en Ávila como *kiruyu*¹⁵², por ejemplo, come frutas del árbol acertadamente llamado *kiruyu wapa*¹⁵³ cuando estas caen a los ríos. Este pez, en efecto, usa los ríos para llegar a este recurso. Al hacer esto también propaga potencialmente las similitudes ordenadas en patrones —la forma— que las distribuciones florísticas y ribereñas comparten. Si al comer estas frutas los peces llegan a dispersar sus semillas a lo largo del curso del río, entonces el

152. *Salminus hilarii*.

153. *Virola duckei*, Myristicaceae.

patrón de distribución de esta planta se correspondería todavía más con el de los ríos.

La red ribereña amazónica exhibe una regularidad adicional que es crucial para la manera en que el caucho era aprovechado a través de la forma: la autosimilitud a través de diferentes escalas. Es decir, la ramificación de los riachuelos es como la ramificación de los arroyos, que es como la ramificación de los ríos. De esta manera se parece a los helechos de hojas compuestas que la gente en Ávila llama *chichinda* y que también exhiben una autosimilitud a través de diferentes escalas. *Chinda* se refiere a una aglomeración aleatoria, especialmente a una masa enredada de madera de deriva, tal como la que podría engancharse alrededor de un árbol de ribera luego de una inundación. Al reduplicar una parte de esta palabra —*chi-chinda*—, el nombre de esta planta captura cómo en un helecho de hojas compuestas el patrón de divisiones de la fronda en un nivel es el mismo que el del siguiente nivel de más alto orden. *Chichinda*, esta palabra que evoca una masa enredada que se anida dentro de otra masa enredada, captura la autosimilitud a través de escalas de este helecho; un patrón en un nivel está anidado dentro del mismo patrón en otro nivel más alto e inclusivo.

La autosimilitud de la red de ríos además es unidireccional. Ríos más pequeños fluyen hacia ríos más grandes, y el agua se concentra cada vez más en una porción de paisaje cada vez más pequeña a medida que uno se mueve hacia abajo en la red hidrográfica. Da Cunha (1998, pp. 10-11) resaltó un curioso fenómeno en la cuenca del río Juruá durante el período del auge del caucho. Allí emergió una vasta red de relaciones entre acreedores y deudores que asumió un repetitivo patrón de autosimilitud anidado a través de diferentes escalas, el cual era isomorfo a la red del río. Un comerciante de caucho ubicado en una confluencia de ríos extendía crédito río arriba y estaba a su vez en deuda con el comerciante más poderoso ubicado río abajo en la siguiente confluencia. Este patrón anidado enlazó a las comunidades indígenas de los bosques más remotos con los barones del caucho asentados en la desembocadura del Amazonas e incluso en Europa.

Los humanos, sin embargo, no son los únicos que aprovechan este patrón ribereño que se anida unidireccionalmente. Los delfines amazónicos, como los comerciantes, también se congregan en las confluencias de los ríos (Emmons, 1990; McGuire & Winemiller, 1998). Se alimentan de los peces que se acumulan allí debido a esta característica anidada de la red del río.

Estar dentro de la forma no conlleva ningún esfuerzo. Su lógica causal es en este sentido bastante diferente de la lógica de empuje y arrastre [*push-and-pull*] que usualmente asociamos con el esfuerzo físico que se necesita para hacer algo. El caucho que se hace flotar río abajo llegará al puerto eventualmente. Aun así, se requirió una gran cantidad de trabajo para lograr que el caucho entrara en esta forma. Se requirió gran habilidad y esfuerzo para encontrar los árboles, extraer y luego preparar los paquetes de látex y después cargarlos hasta el arroyo más cercano¹⁵⁴. Más exactamente, se necesitó una gran fuerza coercitiva para lograr que otros hicieran estas cosas. Durante el auge del caucho, Ávila, como muchos otros pueblos de la Alta Amazonía, fue saqueada por barones del caucho en búsqueda de mano de obra esclava (Oberem, 1980, p. 117; Reeve, 1988).

No sorprende que pueblos como Ávila atrajeran la atención de los barones del caucho, pues sus habitantes ya eran expertos en aprovechar las formas de la selva para conseguir recursos. Así como la extracción del caucho implica emplear la forma ribereña para llegar a los árboles, cazar implica aprovechar la forma. Debido a la alta diversidad de especies y de su rareza local, y debido a la falta de alguna estación específica en que los árboles den frutos, las frutas que los animales comen están ampliamente dispersadas tanto en el espacio como en el tiempo (Schaik, Terborgh & Wright, 1993). Esto significa que en cualquier momento dado existirá una diferente constelación geométrica de recursos en fruto que atraerá animales. Los animales frugívoros

154. Para leer una descripción de la extracción del caucho, su procesamiento inicial y la habilidad y esfuerzo requeridos para lograr llevar el látex a los ríos, ver Cordova (1995).

amplifican el patrón de esta constelación. Pues no solo son atraídos por los árboles frutales sino también muchas veces por la mayor seguridad que el acto de buscar comida en una asociación multiespecie brinda. Cada miembro "contribuye" con las habilidades específicas de su especie para la detección de depredadores, lo que resulta en una mayor consciencia colectiva general de peligros potenciales (Terborgh, 1990; Heymann & Buchanan-Smith, 2000, esp. p. 181). El hecho de que los depredadores, a su vez, sean atraídos por esta concentración de animales amplifica aún más el patrón de distribución de la vida a través del paisaje de la selva. Esto resulta en un patrón particular de carne de caza potencial: una concentración de animales aglomerada, cambiante, altamente efímera y localizada que se intercala con vastas áreas relativamente vacías. Los cazadores de Ávila, entonces, no cazan animales directamente. Más bien, buscan descubrir y aprovechar la efímera forma creada por la particular distribución o configuración espacial de aquellas especies de árboles que estén dando fruto en algún momento dado, porque esto es lo que atrae a los animales¹⁵⁵.

Los cazadores, ya expertos en aprovechar las formas de la selva, son los extractores de caucho ideales. Pero lograr que ellos hicieran esto muchas veces significaba cazar a estos cazadores como si fueran animales. Los barones del caucho a menudo reclutaban miembros de grupos indígenas hostiles para hacer esto. En una imagen reproducida por Michael Taussig (1987, p. 48) de tales cazadores de cazadores en la región del Putumayo en la Amazonía colombiana, no es coincidencia que el hombre en primer plano esté usando colmillos de jaguar y ropa de blancos (ver figura 7).

155. Ver Irvine (1987) sobre cómo los runa de San José prefieren erigir escondites de caza al lado de árboles que estén frutando, en vez de buscar presas en el bosque. Esta también es una técnica popular en Ávila. Al esperar al lado de un árbol que esté dando frutos, los cazadores están en efecto aprovechando una forma florística.



Figura 7. Cazadores de cazadores de la era del auge del caucho. Cortesía de la Colección Whiffen, Museo de Arqueología y Antropología, Universidad de Cambridge.

Al adoptar el habitus corporal de un jaguar depredador y de un blanco dominante (una estrategia chamanística clásica, multinatural y perspectivista; ver capítulo 2), él puede llegar a ver a los indígenas que caza como presa y como subordinados a la vez. Esos cazadores de cazadores sobre los que escribe Taussig eran llamados “muchachos”; un recordatorio del hecho de que ellos también estaban al servicio de alguien más: de los patrones blancos. La economía cauchera amplificó un patrón trófico y jerárquico de depredación que ya existía (donde los carnívoros, como los jaguares, están “encima” de los herbívoros, como los venados, que son su presa) y, en el proceso, esta economía combinaba este patrón con otro patrón colonial paternalista.

Ávila, como mencioné, no estaba de ninguna manera a salvo de la caza de esclavos. De hecho, una de las primeras historias que me contó América en mi primer viaje a Ávila en 1992 fue sobre cómo su propia

abuela, cuando era niña, escapó a la esclavitud gracias al brusco empujón con el que la sacaron de su casa, a través de la pared de bambú, justo cuando los cazadores llegaban a la puerta. Ávila, en las estribaciones de los Andes, está lejos de los ríos navegables y de las fuentes de alta calidad de caucho. El *Hevea brasiliensis*, que produce el mejor caucho, no crece cerca de Ávila. Sin embargo, a través de un gran esfuerzo coercitivo muchos habitantes de Ávila fueron empujados hacia el interior de la forma de la economía cauchera. Fueron reubicados a la fuerza río abajo en el Napo hasta lo que es ahora Perú, y aún más lejos, hasta donde los ríos navegables y los árboles de caucho eran abundantes. Casi ninguno regresó¹⁵⁶.

La economía del auge cauchero pudo existir y crecer porque unía una serie de formas parcialmente superpuestas —como las cadenas de depredación, las configuraciones espaciales de plantas y animales, y las redes hidrográficas— por medio de enlazar las similitudes que estas comparten. El resultado fue que todas estas regularidades más básicas se volvieron parte de una forma englobante; una estructura político-económica de explotación de la que era muy difícil escapar.

De hecho, esta forma creó las condiciones de posibilidad para las relaciones políticas que emergieron. Los chamanes, que son expertos en adoptar puntos de vista dominantes dentro de un sistema perspectivista multinatural de depredación cósmica, la aprovecharon para ganar poder. Al internarse como aprendiz río abajo, el chamán jaminawa pudo adoptar una perspectiva que englobaba y excedía los puntos de vista de los actores sociales río arriba (da Cunha, 1998, p. 12). Estar río abajo significa habitar un nivel más inclusivo en la autosimilitud anidada de los patrones del río; una forma que ahora se había vuelto socialmente importante gracias a una economía colonial que la enlazaba

156. Ver Oberem (1980, p. 117); Muratorio (1987, p. 107). Para consultar información sobre comunidades que descienden de los Ávila runa que fueron reasentados a la fuerza en el Napo peruano durante el auge del caucho, ver Mercier (1979).

con la selva y con sus habitantes indígenas¹⁵⁷. Aún más, el chamanismo amazónico no puede ser entendido por fuera de la jerarquía colonial que en parte lo creó y a la que responde (ver Gow, 1996; Taussig, 1987). Sin embargo, el chamanismo no es solamente un producto del colonialismo. El chamanismo y la extracción colonial están igualmente atrapados en, restringidos por y forzados a aprovechar una forma compartida que los excede parcialmente.

FORMAS EMERGENTES

Las formas, tales como el patrón que sitúa a los árboles de caucho, los ríos y las economías en relación entre sí, son emergentes. Por “emergentes”, no solo quiero decir nuevas o indeterminadas o complejas. Más bien, como lo indiqué en la discusión del capítulo 1, me refiero a la aparición de propiedades relacionales sin precedentes que no son reducibles a ninguna de las partes constitutivas más básicas de las que surgen.

La forma, como propiedad emergente, se hace manifiesta en el paisaje físico de la Amazonía. Tomemos, por ejemplo, los remolinos, esos que a veces se forman en los ríos amazónicos y que discutí antes en este libro y en la introducción de este capítulo. Estos remolinos tienen propiedades nuevas con respecto a los ríos en los que aparecen; específicamente, llegan a exhibir un patrón circular coordinado de agua en movimiento. Este patrón circular en el que fluye el agua en un remolino está más restringido y por lo tanto es más simple que el flujo del agua del resto del río que, por su parte, es más libre, más turbulento y por consiguiente está menos ordenado en patrones.

La forma circular del remolino emerge del agua del río y este es un fenómeno que no se puede reducir a las historias contingentes que le dan a esa agua sus características específicas. Permítanme explicar.

157. Para otro ejemplo de aprovechamiento chamanístico de la red ribereña amazónica, ver Descola (2005a, p. 316). Ver Kohn (2002a, pp. 571-573) para un ejemplo de las maneras en las que misioneros jesuitas imaginaban la red ribereña amazónica como un conducto de consagración y conversión.

Cualquier unidad de agua fluyendo a través de la cuenca amazónica ciertamente tiene una historia particular asociada a ella. Es decir, esta agua, en cierto sentido, es afectada por su pasado. Fluyó a través de un paisaje particular y adquirió diferentes atributos como resultado. Tales historias —de dónde vino el agua, qué le pasó allí— ciertamente les dan a los diferentes ríos amazónicos sus características específicas. Si, por ejemplo, el agua que fluye hacia un río en particular pasa a través de suelos arenosos pobres en nutrientes, el agua de ese río se volvería rica en taninos (ver capítulo 2) y por consiguiente oscura, translúcida y ácida. Sin embargo, y esto es crucial para el argumento que estoy desarrollando, tales historias no explican o predicen la forma que va a tomar el remolino en esos ríos. Bajo las condiciones adecuadas, una forma circular emergerá, independientemente de las historias particulares de los lugares de donde vino el agua que corre por los ríos.

Es importante, sin embargo, que las condiciones que resultan en la emergencia de un remolino incluyen el flujo continuo del agua. Entonces la nueva forma que toma un remolino nunca es del todo separable del agua de la que emerge: si se bloquea el flujo del río, la forma desaparecerá.

Aun así, el remolino es algo distinto que el flujo continuo que requiere. Ese algo distinto es también algo menos. Y este “algo menos” es la razón por la que tiene sentido pensar acerca de las entidades emergentes, como por ejemplo un remolino, en términos de forma. Como mencioné, el agua que corre a través de un remolino fluye en una manera que es menos libre en comparación con todas las varias maneras menos coordinadas en las que el agua podría moverse a través de un río. Esta redundancia —este algo menos— es lo que resulta en el patrón circular de flujo que asociamos con los remolinos. Es lo que explica su forma.

Al ser a la vez diferentes de y tener una relación de continuidad con aquello de lo que vienen, y de lo que dependen, los remolinos se parecen a otros fenómenos emergentes, tales como, por ejemplo, la referencia simbólica. La referencia simbólica, retomando el capítulo 1, emerge de aquellas otras modalidades semióticas más básicas dentro de las que está anidada. Como un remolino y su relación con el agua que esté fluyendo

en el río, la referencia simbólica exhibe nuevas propiedades emergentes con respecto a los íconos e índices de los que depende y de los que viene.

Esta característica de disyunción-en-continuidad que aparece con los remolinos también aplica al patrón emergente que es visible en la economía cauchera. Las causas dispares responsables de la distribución del caucho y de los ríos se vuelven irrelevantes una vez que un sistema económico los une en virtud de las regularidades que caucho y ríos comparten. Pero tal economía, como es obvio, es totalmente dependiente del caucho. Y también depende de los ríos utilizados para acceder a ese caucho.

Los fenómenos emergentes, entonces, están anidados. Gozan de un grado de separación de los procesos de nivel inferior de los que surgen. Aun así, su existencia depende de condiciones de nivel inferior. Esto va en una única dirección: los remolinos desaparecen cuando las condiciones en el lecho del río cambian, pero los lechos del río no dependen de los remolinos para persistir. De manera similar, la existencia de la economía cauchera de la Amazonía era completamente dependiente de las maneras en que parásitos como el del mal suramericano de las hojas constreñían la distribución del caucho. Una vez que las plantaciones de caucho en el Sudeste Asiático —bien lejos de estos parásitos— comenzaron a producir látex, esta crucial restricción, responsable de la distribución en patrones de los árboles de caucho, desapareció. Un arreglo económico enteramente diferente se volvió posible, y, como un remolino efímero, la forma emergente —el sistema político y económico que unía al caucho, a los ríos, a los nativos y a los patrones— se desvaneció.

La eficacia biosocial de la forma yace en parte en la manera en que a la vez excede y guarda una relación de continuidad con sus partes constitutivas. Tiene una relación de continuidad en el sentido en que patrones emergentes están siempre conectados a energéticas y materialidades de nivel inferior. Y las materialidades —digamos, peces, carne, frutas o caucho— son a lo que los seres vivos, sean delfines, cazadores, peces frugívoros o barones del caucho, están tratando de acceder cuando aprovechan la forma. La forma también excede estas materialidades en

el sentido de que, en la medida en que estos patrones se enlazan, sus similitudes se propagan a través de tipos de dominios muy diferentes: las regularidades a través de las que el caucho es aprovechado pasan de lo físico a lo biológico y a lo humano.

En este proceso por medio del que las formas llegan a combinarse en niveles superiores, sin embargo, el patrón emergente de nivel superior también adquiere las propiedades específicas de los patrones que lo anteceden. La economía del auge cauchero estaba anidada como los ríos y era depredadora como ciertas partes de la cadena de alimentación tropical. Capturaba algo de estas formas otras-que-humanas. Pero también las integraba dentro de una forma emergente que es, además, demasiado humana (ver capítulo 4). Permítanme explicar. Las formas no humanas que he estado discutiendo aquí —esas que, por ejemplo, implican anidamiento y depredación— son jerárquicas sin ser morales. No tiene sentido minimizar la importancia de las formas jerárquicas en el mundo no humano. Esta no es la manera de fundamentar nuestro pensamiento ético, porque tales formas no son de ninguna manera morales. La jerarquía toma un aspecto ético en los mundos demasiado humanos sólo porque la moralidad es una propiedad emergente de la semiosis simbólica distintiva de los humanos (ver capítulo 4). Aunque ellos mismos están más allá de lo moral y por lo tanto de lo inmoral (es decir, son amorales), tales patrones jerárquicos no obstante quedan capturados en sistemas con propiedades emergentes demasiado humanas; sistemas como la economía altamente explotadora basada en la extracción de caucho, cuya valencia moral no es reducible a los alineamientos formales más básicos de los patrones jerárquicos de los que dependía.

LOS DUEÑOS DEL BOSQUE

¡Pero, por qué será, volviendo a Ávila y a mi sueño, que el reino espiritual de los dueños une el hecho de cazar en la selva con la economía política y con la historia colonial más amplias en la que los runa también

están inmersos? ¿Qué significa, en resumen, decir que estos dueños del bosque también son “blancos”?

La blanquitud [*whiteness*] es solamente un elemento en una serie de correspondencias jerárquicas que están parcialmente solapadas entre sí y que se superponen en el reino espiritual de los dueños del bosque. Por ejemplo, cada montaña alrededor de Ávila es poseída y controlada por un dueño diferente. El más poderoso de estos vive en un “Quito” subterráneo ubicado dentro del volcán Sumaco, el pico más alto de la región. Este volcán también da su nombre a una jurisdicción de principios del siglo XVI, la provincia de Sumaco, en reconocimiento del cacique superior a quien todos los caciques secundarios regionales debían lealtad, antes de que esta área sucumbiera al régimen colonial y llegara a ser conocida por su nombre español, Ávila¹⁵⁸. Dueños del bosque de menor rango viven en ciudades y pueblos que se suelen comparar con los pueblos y ciudades más pequeños que constituyen la parroquia y las sedes provinciales de las provincias amazónicas del Ecuador. Estas corresponden a las más pequeñas montañas de la región. Los dueños que viven en estas montañas tienen una posición frente al dueño que vive en el Quito subterráneo igual a la que los caciques secundarios prehispánicos y del principio de la Colonia tenían en relación con el cacique supremo asociado al volcán Sumaco.

Esta expresión de las jerarquías administrativas prehispánicas y contemporáneas dentro de una jerarquía topográfica se superpone parcialmente con la red de fincas o haciendas que, hasta tiempos recientes, dominaban la economía local de extracción de recursos y articulaban esa economía con Quito. El reino de los dueños es también un agitado estado productivo, así como las grandes haciendas del auge cauchero a lo largo del río Napo¹⁵⁹. Y los dueños viajan a y desde los potreros y baldíos, transportando animales de caza en sus camionetas y aviones. Hilario, quien hace muchos años escaló hasta la cima del volcán Sumaco con un equipo de ingenieros militares que querían erigir una antena re-

158. Ver Martín (1563/1989, p. 119); Ordóñez de Cevallos (1614/1989, p. 429); Oberem (1980, p. 225).

159. Ver Oberem (1980, p. 117); Muratorio (1987); Gianotti (1997).

petidora allí, contó que las hondonadas que vio emanando radialmente desde su pico perfectamente cónico son las autopistas de los dueños. En la misma manera en que las carreteras se originan en Quito y desde allí se extienden por todo Ecuador, todos los ríos principales de la gran región de Ávila se originan en esta cumbre.

Mi opinión es que el reino de los dueños superpone jerarquías étnicas, prehispánicas, coloniales y poscoloniales en el paisaje porque todas estas variadas disposiciones sociopolíticas están sujetas a constricciones similares al respecto de cómo ciertos recursos bióticos pueden ser movilizados a través del espacio. Es decir, si las economías domésticas amazónicas y las economías nacionales más amplias e incluso las globales intentan capturar un poco de la riqueza viviente que la selva alberga —ya sea en la forma de carne de presa, caucho u otros productos florísticos— solo lo pueden hacer por medio de acceder a la conjunción de patrones físicos y bióticos en los que esta riqueza está atrapada¹⁶⁰. Como mencioné, los cazadores, en su mayoría, no cazan animales directamente; ellos aprovechan las formas que atraen a los animales. De una manera similar, los hacendados, a través de la servidumbre por deudas, y durante ciertos períodos incluso abiertamente a través de la esclavitud, recolectaron productos de la selva a través de los runa. Este patrón extractivo crea una distribución aglomerada. Como el patrón de árboles frutales que atraen animales, las haciendas llegaron a ser nodos donde los recursos de la selva y los de la ciudad, a los que los anteriores se hacían proporcionales, se concentraban. Eran las haciendas las que albergaban la “mayor profusión” de “cuchillos, hachas y cuentas de collar” (Simson, 1880, pp. 392-393), y eran las haciendas las que acumulaban

160. En contraste con otros productos extractivos, como los minerales o el petróleo, hay algo único en la manera en que ciertas formas de vida como el caucho salvaje amazónico (o como los hongos matsutake salvajes; ver Tsing [2012]) pueden convertirse en mercancías. La extracción de estas, incluso bajo los sistemas capitalistas más despiadados, requiere entrar en y, en cierta medida, sucumbir a la lógica relacional que sostiene esta riqueza viviente. El aspecto de esa lógica que me ocupa aquí implica su cualidad de estar ordenada en patrones.

los productos de la selva que los runa, a su vez, intercambiaban por estos. Las ciudades, como Quito, también exhiben este patrón compactado de acumulación de riqueza, en tanto que estas son a la vez las fuentes de bienes de intercambio y los destinos finales de los productos de la selva.

Los runa amazónicos tenían una relación íntima pero también tensa con Quito y su riqueza. A veces se les encargaba la tarea de llevar blancos en sus espaldas hasta esta ciudad (Muratorio, 1987). Y, en los días en que Ávila estaba considerablemente más aislada de los mercados, sus habitantes iban directamente a Quito en una travesía de ocho días, cargando sus productos de la selva, con la esperanza de intercambiar sus bienes por algo de la riqueza que albergaba la ciudad.

En el reino emergente de orden superior de los dueños del bosque, la caza, las haciendas y las ciudades se alinean entre sí en virtud de las similitudes que comparten con respecto a sus relaciones con los patrones de distribución de recursos que existen a su alrededor. La jerarquía es crucial para la propagación de la forma a través de estos diferentes dominios. Los reinos espirituales unen estas varias formas superpuestas en un nivel emergente "más elevado" de la misma manera en que la economía cauchera está en un nivel "más elevado" que los patrones de árboles de caucho y de ríos que vincula. Cómo se amplifica la forma en dominios humanos es claramente el producto contingente de historias demasiado humanas. Pero la jerarquía en sí misma es también un tipo de forma, una que tiene propiedades únicas que exceden las contingencias de los cuerpos y de las historias terrenales, aún si solo se manifiesta en estos¹⁶¹.

JERARQUÍA SEMIÓTICA

Esta interacción entre las propiedades formales lógicas de la jerarquía y las maneras contingentes en las que esta llega a adquirir una valencia moral es visible en esos pidgins transespecies, discutidos en el capítulo

anterior, a través de los que los runa intentan entender y comunicarse con otros seres. La jerarquía que la comunicación transespecie implica claramente tiene una inflexión colonial; por eso los llamo pidgins. Como fue discutido en el capítulo 4, los perros, por ejemplo, a menudo ocupan la misma posición estructural frente a los runa que los runa frente a los blancos. Recordemos que, aunque algunos runa se convierten en poderosos jaguares cuando mueren, siendo jaguares también se convierten en perros de los dueños blancos del mundo espiritual. Estos tipos de jerarquías coloniales, sin embargo, son las amplificaciones emergentes y moralmente cargadas de otras jerarquías no humanas más fundamentales que están desprovistas de cualquier valencia moral.

Muchas de estas jerarquías más fundamentales implican las propiedades anidadas y unidireccionales que son inherentes a la semiosis. Para recapitular la discusión del capítulo 1, y para seguir desarrollando algo a lo que hice alusión más arriba, la referencia simbólica, esa modalidad semiótica distintivamente humana que se basa en signos convencionales, tiene propiedades semióticas emergentes con respecto a las más básicas estrategias referenciales icónicas e indexicales (esto es, aquellas que involucran signos de similitud y contigüidad, respectivamente) que nosotros los humanos compartimos con todas las otras formas de vida. Estas tres modalidades representacionales están anidadas y conectadas de manera jerárquica. Los índices, que forman la base de la comunicación en el mundo biológico, son el producto de relaciones de orden superior entre íconos y, como tales, tienen propiedades referenciales nuevas y emergentes con respecto a los íconos. De manera similar, los símbolos son el producto de relaciones de nivel superior entre índices, también con propiedades emergentes y nuevas con respecto a estos últimos. Esto va en una única dirección. La referencia simbólica requiere índices, pero la referencia indexical no necesita símbolos.

Estas propiedades jerárquicas emergentes, que hacen del lenguaje humano (basado como lo está en la referencia simbólica) una modalidad semiótica distintiva, también estructuran las maneras en que la gente en Ávila diferencia entre el reino animal y el humano. Permí-

161. Acerca de las propiedades lógicas de la jerarquía, ver Bateson (1998e).

tanme ilustrar esto con un intercambio que ocurrió entre Luisa, Delia, América y un cuco ardilla. Este intercambio tuvo lugar no mucho después de que el perro de la familia, Wiki, volviera de la selva gravemente herido por un jaguar. Este ejemplo muestra el rol que juega la jerarquía, particularmente en tanto estructura la distinción percibida entre niveles de significados en registros semióticos diferentes. Las vocalizaciones animales, que en principio se entienden como “enunciaciones”, están en un cierto nivel de significación, mientras que los mensajes “humanos” más generales que estas vocalizaciones también podrían contener pueden emerger en otro nivel superior.

Cuando el intercambio en cuestión tuvo lugar, las mujeres recién habían vuelto de recolectar barbasco en sus huertas y baldíos transicionales. Estaban en casa, tomando chicha, pelando yuca, y aún sin saber con certeza cuál había sido el destino de los otros dos perros. Todavía no habíamos salido a buscarlos y aún no sabíamos que los había matado un jaguar, aunque en este punto esto era lo que las mujeres pensaban que había pasado, y ese escenario brindó el marco interpretativo para la conversación que ellas estaban teniendo.

Mientras las mujeres hablaban fueron interrumpidas abruptamente por un cuco ardilla que trino “*shikwá*” cuando voló sobre la casa. Inmediatamente después, Luisa y América intervinieron simultáneamente con lo siguiente:

Luisa:	América:
<i>shikwá</i>	“ <i>Shikúwa</i> ”, dice

El cuco ardilla, conocido en Ávila como *shikúwa*, tiene un canto variable. Si uno lo escucha cantando “*ti’ ti’ ti’*”, así como la gente en Ávila imita una de sus vocalizaciones, se dice que está “hablando bien” y que lo que uno esté deseando en ese momento llegará a suceder. Sin embargo, si uno lo escuchara cantando como lo escuchamos ese día en que el pájaro pasó volando por encima nuestro, haciendo una vocalización que la gente en Ávila imita como “*shikwá*”, lo que uno piensa que ocurrirá no llegará a ser, y por eso se dice que el pájaro está “mintiendo”.

Otros animales, debo señalar, tienen llamados similares. El oso hormiguero sedoso, conocido por el relacionado nombre de *shikúwa indilla-ma*, hace un bufido ominoso que presagia que un pariente va a morir.

De manera importante, sin embargo, ni este bufido ni el canto *shikwá*’ del cuco ardilla son de por sí un signo profético. Más bien, aunque estas vocalizaciones pueden ciertamente ser tratadas por sí solas como signos, solo adquieren su significado particular como una suerte de augurio cuando son interpretadas como manifestaciones de la palabra kichwa *Shikúwa*. Es la palabra *Shikúwa*, pronunciada con atención a la tendencia en kichwa de acentuar la penúltima sílaba, y no el graznido *shikwá*’ del cuco ardilla, o el bufido del oso hormiguero sedoso, lo que causa que estas vocalizaciones, en todo caso significativas, sean tratadas, además, como presagios.

Esta diferencia entre los graznidos *shikwá*’ y *Shikúwa* del cuco ardilla, el último siendo lo que se dice que este pájaro está “diciendo” al hacer esta vocalización, es importante. Mientras el cuco ardilla nos sobrevolaba Luisa imitó su canto tal como lo escuchó: “*shikwá*”. América, en cambio, lo citó: “*Shikúwa*’, dice”. En el proceso, América también pronunció el canto de una manera que era menos fidedigna al sonido que el pájaro hizo realmente y más cercana a los patrones de acentuación del kichwa¹⁶².

Mientras que Luisa imitó lo que escuchó y, por consiguiente, se limitó a una comprensión de la enunciación como mera ocurrencia, América trató de capturar lo que el pájaro estaba “diciendo” de una manera más general. Estaba en efecto interpretando el mensaje dentro del “lenguaje humano” —este, debo señalar, es el significado literal de *runa shimi*, el nombre kichwa para la lengua que hablan los runa—. Así, ella trató este mensaje como si, al respecto de la “ocurrencia” de la enunciación animal, fuera un “tipo” [*type*]. Permítanme ilustrar esto a través de un ejemplo en español. En español, cualquier enunciación particular de, digamos, “pájaro” es tomada como una manifestación

162. Este tipo de relación entre el canto de un pájaro y su nombre es común en Ávila (ver Kohn, 2002b, p. 146 para otro ejemplo).

—u ocurrencia— de la palabra *Pájaro* que, al respecto de esa manifestación, es un concepto general —o un tipo—. Mi punto es que algo similar está pasando aquí. Amériga trató el graznido del cuco ardilla como una manifestación de una suerte de ocurrencia, específica a una especie, de la palabra “humana” *Shikúwa* que, a su vez, es un tipo al respecto de este graznido. Y tal como nosotros podemos interpretar cualquier enunciación de “pájaro” en virtud de su relación con la palabra *Pájaro* en español, así también Amériga interpretó esta vocalización animal como una manifestación de una palabra “humana” más general, *Shikúwa*. De esta manera, ahora se considera que esta vocalización carga un mensaje particular. Las vocalizaciones específicas a una especie (ya sea el graznido del cuco ardilla o el bufido del oso hormiguero sedoso) pueden actuar como ocurrencias individuales de términos más generales en el lenguaje “humano” kichwa, los cuales sirven como sus tipos.

Quiero enfatizar que no es que el graznido en sí mismo sea necesariamente insignificante; este puede de todas maneras ser interpretado por humanos (y por otros) como un signo indexical. Pero adquiere su significado adicional como una clase particular de presagio en un sistema adivinatorio específico cuando es visto como una ocurrencia de algo más general.

Para tratar el graznido como significativo a este nivel —para tratarlo como un presagio— Amériga alojó el llamado del cuco ardilla dentro del lenguaje. El graznido *shikwá'* se volvió legible como una manifestación de la ocurrencia de *Shikúwa*. Entendido como una manifestación del “lenguaje humano”, este canto (que podría de otra manera ser indexicalmente significativo) ahora cargaba consigo un mensaje profético adicional en un registro simbólico.

Y las mujeres actuaron sobre esto. La suposición operativa que hasta ahora había guiado la conversación —que a los perros los habían matado— ahora parecía equivocada. Amériga, por lo tanto, reinterpretó el aprieto de los perros dentro del nuevo marco de suposiciones sugerido por el canto. Haciendo caso al mensaje del cuco ardilla, ahora imaginó

un escenario alternativo que explicaría por qué los perros no habían vuelto a casa aún: “Se debieron haber comido un coatí”, conjeturó, “y están vagando por ahí con las panzas llenas”¹⁶³. Delia se preguntó cómo explicar entonces la herida punzante en la cabeza del perro que se había arrastrado hasta la casa. “¿Entonces qué pasó?”, preguntó¹⁶⁴. Luego de una breve pausa Amériga sugirió que, al ser atacado, tal vez el coatí había mordido al perro. Gracias al tipo de canto que hizo el cuco ardilla, y al sistema a través del que las mujeres lo interpretaron, Amériga, Luisa y Delia comenzaron a tener la esperanza de que los perros no se hubieran encontrado con un felino sino que simplemente hubieran peleado con un coatí y todavía estuvieran vivos.

Se podría con razón decir que este sistema particular de presagios que he estado describiendo es específico de los humanos, o incluso que es específico de una cultura en particular. Pero distinguir entre ocurrencias animales y sus tipos humanos, como estaban haciendo las mujeres, es algo más que una imposición humana (o cultural) sobre la “naturaleza”. Esto es así porque las distinciones que ellas hacen se basan en las propiedades jerárquicas formales que distinguen los símbolos de los índices. Estas propiedades formales semióticas, que no son ni innatas ni convencionales ni necesariamente humanas, confieren a la referencia simbólica humana algunas de sus características representacionales únicas en comparación con la semiosis que está distribuida a través del mundo biológico de una manera más general. Mientras que los índices señalan manifestaciones de ocurrencias, los símbolos tienen una capacidad de aplicación más general dado que su poder indexical está distribuido a través del sistema simbólico en el que están inmersos. Pero los símbolos representan de un modo que hace uso de los índices en maneras especiales (ver Peirce, CP 2.249). Esto es visible en la distinción que hace la gente de Ávila entre *shikwá'* y *Shikúwa*. *Shikwá'*, una vocalización de ocurrencia animal que podría interpretarse simplemente de manera indexical (significando la presencia de un pájaro, de peligro,

163. *mashuta mikusa saksá rinu-*.

164. *-napi imata kara*.

etc.), puede entenderse como portadora de un mensaje adicional cuando es interpretada como una manifestación de la palabra humana más general *Shikúwa*, que es para ella un tipo. Ese tipo gana fuerza en el mundo en virtud de las manifestaciones de sus ocurrencias.

En suma, la diferencia entre las maneras en que Luisa y América trataron el canto del cuco ardilla revela una distinción jerárquica (esto es, unidireccional, anidada) entre la semiosis de la vida, que no es necesariamente humana, y una forma de semiosis humana que hace uso de esta semiosis no humana en maneras especiales. Esta distinción entre estos dos tipos de semiosis no es ni biológica ni cultural ni humana; es formal.

EL JUEGO DE LA FORMA

En el proceso de localizar manifestaciones de distinciones entre tipos y ocurrencias en los intentos runa de entender la semiosis del bosque, he estado discutiendo la jerarquía-en-cuanto-forma. Pero quiero detenerme por un momento para reflexionar sobre las posibilidades inherentes a otra clase de propagación de la forma que también se manifiesta en estos pidgins transespecies, una que es menos jerárquica y más lateral o “rizomática”. Más tarde ese mismo día, mucho después de que la interpretación de América del canto del cuco ardilla cambiara la dirección de la conversación —mucho después de que descubriéramos que, a pesar de este cambio de dirección, a los perros ciertamente los había matado un jaguar—, América y Luisa recordaron cómo mientras recolectaban barbasco en el matorral cada una había oído el canto del hormiguero alimoteado. El hormiguero alimoteado canta “*chíriki*”, así como lo imita la gente en Ávila, cuando los jaguares lo sobresaltan. Este canto es por lo tanto un conocido indicador de la presencia de jaguares y es también la fuente onomatopéyica de *chirikíwa*; el nombre para este pájaro en Ávila.

De vuelta en casa, América y Luisa reflexionaron simultáneamente acerca de cómo, desde sus posiciones respectivas en el matorral, escucharon este canto de pájaro hormiguero en el momento del ataque:

América:

shina manchararinga
así es como se asusta

runata rikusa
aun viendo a una persona

manchana
se asusta

“*Chirikíwa Chirikíwa*”, *nin*
diciendo, “*Chirikíwa*
Chirikíwa”

“-*kíwa*”

imachari
¿qué querrá decir?

Luisa:

paririwa paririwa
de heliconia a heliconia

shuma' shuma'
de una a la otra

chíriki' chiriki'
chi uyararka
eso es lo que se podía oír

En sus recuerdos paralelos de este evento América pronunció el nombre del pájaro y buscó su significado. El pájaro estaba “diciendo ‘*Chirikíwa*’” (y no simplemente cantando *chíriki*). Y debido a que su enunciación ahora se ajustaba a las normas sistémicas de un *runa shimi* general y pan-cósmico, lo que el pájaro decía ahora seguramente tenía alguna suerte de significado ominoso, a pesar de que América no estaba del todo segura en ese momento de qué implicaba exactamente.

Luisa, en cambio, simplemente imitó lo que “se podía oír” y permitió que esto resonara con otras imágenes sónicas:

paririwa paririwa
shuma' shuma'
chíriki' chiriki'

La suya era una imagen del pájaro hormiguero sobresaltado por un jaguar, revoloteando nerviosamente a través de los matorrales, de una hoja de heliconia a la otra. Con una traducción libre, se logra una imagen de este pájaro yendo de

hoja en hoja
saltando saltando
chíriki' chiriki'

Liberada del impulso interpretativo de estabilizar el significado del canto, Luisa pudo trazar la inserción ecológica del ave a través de un tipo de juego que está abierto a las posibilidades inherentes a la propagación icónica de la forma sónica. Ignorar por un momento las maneras en que "*chíriki*" podría referirse "en un nivel superior" a *Chirikiwa* —una palabra que "significa" algo en un sistema simbólico más amplio y relativamente más fijo—, permitirle simplemente resonar con otras imágenes y trazar estas relaciones, entonces, tiene sus propias posibilidades "significantes".

Quiero enfatizar este punto; rehuir un cierto tipo de significado estabilizado no hace que la exploración de Luisa sea no-semiótica. "*Chíriki*" es significativo sin necesariamente significar algo. Brega de una manera diferente con la significación; de una manera que, relativamente hablando, es más icónica en su lógica. Amériga, en cambio, estaba intentado extraer información del canto del ave. Con seguridad la semiosis sirve para expresar lo que Bateson llamaba la "diferencia que hace una diferencia" (ver capítulo 2), pero, como lo indica la reacción de Luisa frente al pájaro hormiguero, enfocarse solamente en cómo los sistemas representacionales expresan la diferencia pierde de vista algo fundamental acerca de las maneras en que la semiosis también depende de la propagación sin esfuerzo de la forma. La iconicidad es central a esto.

A propósito de esto, quiero volver a mi discusión en el capítulo 1 sobre esos insectos amazónicos de camuflaje críptico conocidos en español como "insectos palo", a los que los entomólogos se refieren como fásmidos. Quiero pensar aquí sobre estos insectos en términos de for-

ma. Su iconicidad, como mencioné, no está basada en alguien que esté notando que ellos parecen ramitas. Más bien, la similitud del insecto palo es el producto del hecho de que los ancestros de sus depredadores potenciales no notaron las diferencias entre sus ancestros y las ramitas reales. A lo largo del tiempo evolutivo aquellos linajes de insectos palo que fueron menos notados sobrevivieron. De esta manera una cierta forma —el "encajar" entre la rama y el insecto— llegó a propagarse sin esfuerzo hacia el futuro.

La forma, entonces, no se impone desde arriba; es simplemente lo que queda [*it falls out*]. Esto, por supuesto, es un resultado de un tipo de esfuerzo interpretativo que es más intuitivamente familiar para nosotros; resulta de las maneras en que los depredadores "trabajan" para notar las diferencias entre ciertos insectos y sus entornos. Estos son los insectos que, al no ser lo suficientemente parecidos a las ramitas, son comidos. La relación que tiene la iconicidad con la confusión o la indiferencia (ver capítulo 2), como lo revela la proliferación de "ramicidad", explica algo de la extraña lógica de la forma y su propagación sin esfuerzo.

Como lo ilustra el juego verbal de Luisa, la iconicidad tiene una cierta libertad frente a nuestras intenciones limitantes. Puede saltar fuera de lo simbólico; pero no de la semiosis o de la significación. Dadas las condiciones adecuadas, puede explorar el mundo sin esfuerzo en maneras que pueden crear asociaciones inesperadas.

Este tipo de libertad exploratoria es a lo que creo que estaba llegando Claude Lévi-Strauss (1997, p. 317) cuando describió el pensamiento salvaje (que no debe ser confundido con el pensamiento de los "salvajes") como "el pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento". Es también, creo, algo que Sigmund Freud captó en su reconocimiento de cómo el inconsciente participa del tipo de lógica autoorganizativa a la que Lévi-Strauss estaba haciendo alusión. Esta lógica está bien ejemplificada en los escritos de Freud (1991a, 1991b) acerca de los sueños. Es también visible en su tratamiento de los *lapsus linguae*, malapropismos y nombres olvidados. Estos emergen en el transcur-

so de la conversación cotidiana cuando por alguna razón la palabra deseada es reprimida (Freud, 1965) y, a veces, como Freud notó con asombro, circulan de manera contagiosa entre una persona y otra (p. 85). Las traducciones al inglés de su trabajo llaman a estas enunciaciones “equivocadas” *parapraxis*, de *parapraxia*, la realización defectuosa de ciertos actos intencionales. Es decir, cuando el pensamiento descarta el propósito de “obtener un rendimiento”, lo que queda es lo que resulta secundario a, o lo que va más allá de lo práctico: la propagación icónica, frágil pero sin esfuerzo, del pensamiento autoorganizado que resuena con su entorno y que, de este modo, lo explora. En el caso de la *parapraxis* esto puede tomar la forma de la producción espontánea de cadenas aliterativas que enlazan una palabra olvidada con un pensamiento reprimido (Freud, 1965, p. 85). El aporte de Freud, quien estaba advirtiendo bastante literalmente una “ecología de la mente”, fue desarrollar maneras para tomar consciencia de estas cadenas de pensamiento asociativas-icónicas (e incluso encontrar maneras para incentivar su proliferación) y también para, luego, al observarlas, aprender algo sobre los bosques interiores que estos pensamientos exploran en tanto resuenan a través de la psiquis.

Freud, por supuesto, quería domar este tipo de pensamiento. Para él, tales pensamientos eran medios hacia un fin. El fin era sonsacar los pensamientos latentes y reprimidos a los que estaban finalmente conectados y, de esta manera, curar a sus pacientes. Las asociaciones en sí mismas, como señala Kaja Silverman (2009, p. 44), para él eran finalmente irrelevantes. Pero, siguiendo a Silverman (2009, p. 65), hay otra manera de pensar acerca de tales cadenas de asociaciones¹⁶⁵. En vez de verlas como arbitrarias y señalando solo hacia adentro de la psiquis, podríamos ver estas asociaciones como pensamientos en el mundo; como ejemplos de un tipo de pensamiento mundano que, por el momento, no ha sido domesticado por una mente humana en particular y por sus finalidades particulares.

165. En términos de Descola (2005b), el proyecto de Silverman consiste en rastrear los modos ocultos del pensamiento “analógico” en un pensamiento occidental que por lo general está dominado por una manera “naturalista” de pensar.

Esto es lo que el pensamiento de Luisa ofrece. Es un tipo de creatividad que tiene la forma de la escucha (Silverman, 2009, p. 62) y su lógica es central a cómo una antropología más allá de lo humano puede prestar una atención más cuidadosa al mundo a nuestro alrededor. Si América estaba forzando al pensamiento a cumplir con su rendimiento, Luisa permitió que los pensamientos del bosque resonaran un poco más libremente mientras que se movían a través de ella. Al mantener su imitación del canto del pájaro hormiguero por debajo del nivel simbólico, al mantener su “significado” potencial y estabilizado en suspenso, Luisa permitió que la forma sonora de esta vocalización se propagara. A través de una cadena de isomorfismos sonoros parciales, “*chiriki*” atrajo consigo una serie de relaciones ecológicas cuyo efecto fue llevar los rastros del felino a través del espacio y de los límites de las especies y de los densos matorrales, hasta ese lugar donde Luisa estaba cosechando barbasco en el momento en que sus perros fueron atacados.

LA VISTA DESDE RÍO ABAJO

A pesar de las posibilidades inherentes a este tipo de juego, tener acceso a una perspectiva que está al nivel de los tipos —ser capaz de reconocer el canto *shikwá* del cuco ardilla o el bufido del oso hormiguero sedoso como manifestaciones del augurio *Shikúwa*— es empoderador. Y esta lógica jerárquica formal es lo que informó la búsqueda de aprendizaje del chamán jaminaua río abajo. Al viajar río abajo, él fue capaz de ver el río particular del cual provenía como simplemente una ocurrencia de un patrón más amplio y más general. A través de este proceso de enmarcar su perspectiva en un nivel superior [*upframing*], él ahora estaba al tanto de la vista desde un nivel emergente superior (un cierto “tipo”) que abarcaba los ríos individuales y sus pueblos, los cuales aquí se pueden entender como las partes constitutivas de nivel inferior (las “ocurrencias”) de este sistema. Estas propiedades de una jerarquía lógica, manifestada en un ecosistema, son lo que permitió que este chamán se reposicionara dentro de una jerarquía sociopolítica.

No es sorprendente, entonces, que las relaciones entre humanos y espíritus, así como las relaciones entre humanos y animales, estén estructuradas por las propiedades jerárquicas inherentes a la semiótica. Aquí también hay una habilidad para la interpretación que está anidada y que aumenta a medida que se sube en la jerarquía. Recordemos, del capítulo anterior, que aunque los runa pueden entender de inmediato los significados de las vocalizaciones de los perros, los perros pueden entender el habla humana solamente si reciben sustancias psicodélicas. De manera similar, aunque nosotros los humanos necesitamos sustancias psicodélicas para entender a los dueños del bosque, estos espíritus pueden entender inmediatamente el habla humana; los runa no necesitan hacer nada más que hablarles, como, de hecho, lo hacen a veces en la selva. Así como las enunciaciones animales pueden ser vistas como ocurrencias que requieren un paso interpretativo adicional para ver cómo se ajustan a un tipo, las percepciones limitadas que tienen los humanos del reino espiritual también necesitan ser traducidas apropiadamente a un idioma más general para ser entendidas bajo su luz verdadera. Los runa, en su vida cotidiana, ven a los animales de monte que cazan en la selva como animales salvajes. Pero ellos saben que esta no es su verdadera manifestación. Vistos desde la perspectiva superior de los dueños del bosque que poseen y protegen a estos seres, estos animales son en realidad domésticos. Lo que los runa ven como un trompetero aligrís, una chachalaca, una pava o un tinamú, realmente es el pollo del dueño. Aquí también hay una jerarquía que asume ciertas propiedades semióticas lógicas. Todos estos pájaros salvajes, como los runa los experimentan en la selva, son manifestaciones de la ocurrencia de un tipo más general —el Pollo— como sería interpretado en un nivel superior. Y este algo más —este nivel emergente superior— es también algo menos. Todos esos pájaros de la selva comparten algo en general con un pollo, pero tratarlos solamente como los pollos que en cierto sentido real también son borra las singularidades particulares específicas de su especie.

Podría también decirse que la percepción del pájaro por parte del dueño requiere menos esfuerzo interpretativo. Si seguimos la insistencia de Peirce (CP 2.278) en que la cadena de interpretancia semiótica siempre termina en iconismo porque es solamente con iconismo, como Deacon (1997, pp. 76-77) subraya, que las diferencias que requerirían mayor interpretación ya no son notadas (es con el iconismo, mejor dicho, donde el esfuerzo mental termina), entonces podríamos decir que se requiere menos esfuerzo interpretativo desde la perspectiva de los dueños, quienes ven a los pájaros de la selva tal como son en realidad: como pollos domésticos. Nosotros los humanos, en cambio, tendríamos que fumar mucho tabaco “fuerte”, tomar sustancias psicodélicas o soñar particularmente “bien”, como diría la gente en Ávila, para tener el privilegio de ver a los diferentes tipos de aves de caza salvajes que se pueden encontrar en la selva como los pollos que realmente son.

ADENTRO

Los dueños del bosque no necesitan ejercer el esfuerzo interpretativo que requerimos nosotros los humanos porque, como el caucho flotando río abajo, o como la diversidad de animales atraídos por un árbol dando frutos, o como una ciudad portuaria repleta de las riquezas que viniendo de aguas arriba se recolectan allí, ellos ya están adentro de esta forma emergente. De hecho, la gente en Ávila a menudo se refiere a la realidad del reino espiritual de los dueños como *ukuta* (adentro), en oposición al reino humano cotidiano que está *hawaman* (en la superficie). Puesto que el reino de los dueños espirituales está, por definición, siempre dentro de la forma, los animales son siempre abundantes allí, aunque nosotros los humanos no seamos siempre capaces de verlos. La tropa de monos lanudos con la que nos encontramos un día mientras cazábamos y que, según estimé diligentemente con mis binoculares, consistía en no más de treinta individuos, en la descripción de Asencio, un cazador veterano y cuidadoso observador de los seres del bosque, consistía en cientos de animales. Y de los animales que nunca son vistos en la selva alrededor de Ávila, como

los monos ardilla que son abundantes en elevaciones más cálidas y bajas, o los wangana que ya no se encuentran localmente, se dice que ellos sin embargo están presentes “adentro” del dominio de los dueños del bosque. No es que los animales no estén allí; es simplemente que los dueños no nos permiten verlos. No nos permiten entrar en la forma que los contiene.

La abundancia animal no es la única cosa que es invariable en el mundo espiritual. El reino de los dueños es también un tipo de vida más allá de la muerte, el paraíso de Marcelino. Y los runa que van allí nunca envejecen y nunca mueren. No mucho después de que la joven que estaba pescando la encontrara en la selva, Rosa regresó al reino de los dueños; esta vez, para siempre. Ventura me contó después que cuando su madre murió ellos “simplemente enterraron su piel” (ver capítulo 3). Es decir, enterraron su habitus ya desgastado por los elementos, marchitado por el tiempo, comido por los gusanos; un tipo de vestidura que, así como los colmillos de jaguar y la ropa de los blancos, le confería sus particulares afectos mundanos y ancianos. En el reino de los dueños, explicó Ventura, Rosa siempre será una joven núbil, como sus nietas, y su cuerpo ahora será inmune a los efectos de la historia (figura 8).

El hecho de que Rosa nunca envejecerá en el reino de los dueños es también el resultado de las propiedades peculiares de la forma. La historia como comúnmente la imaginamos —como los efectos de eventos pasados en el presente— deja de ser la modalidad causal más relevante dentro de la forma¹⁶⁶. Así como las causas responsables de los patrones espaciales ribereños y florísticos son en un sentido irrelevantes para las

166. Por “historia”, me refiero aquí a nuestra experiencia del efecto de eventos pasados en el presente. Peirce se refiere a esto como nuestra experiencia de la segundidad, la cual incluye nuestra experiencia del cambio, de la diferencia, de la resistencia, de la otredad y del tiempo (CP 1.336; 1.419); ver capítulo 1. Esto no significa negar que hay modalidades para representar el pasado (ver Turner, 1988) e ideas acerca de la causalidad (Keane, 2003) altamente variables asociadas a contextos socio-históricos particulares. Estoy haciendo un conjunto de afirmaciones más amplias y más generales, específicamente: (1) la experiencia de la segundidad no está necesariamente delimitada culturalmente; y (2) hay momentos en que los efectos diádicos del pasado sobre el presente que asociamos con la historia se vuelven menos relevantes en tanto que modalidad causal.

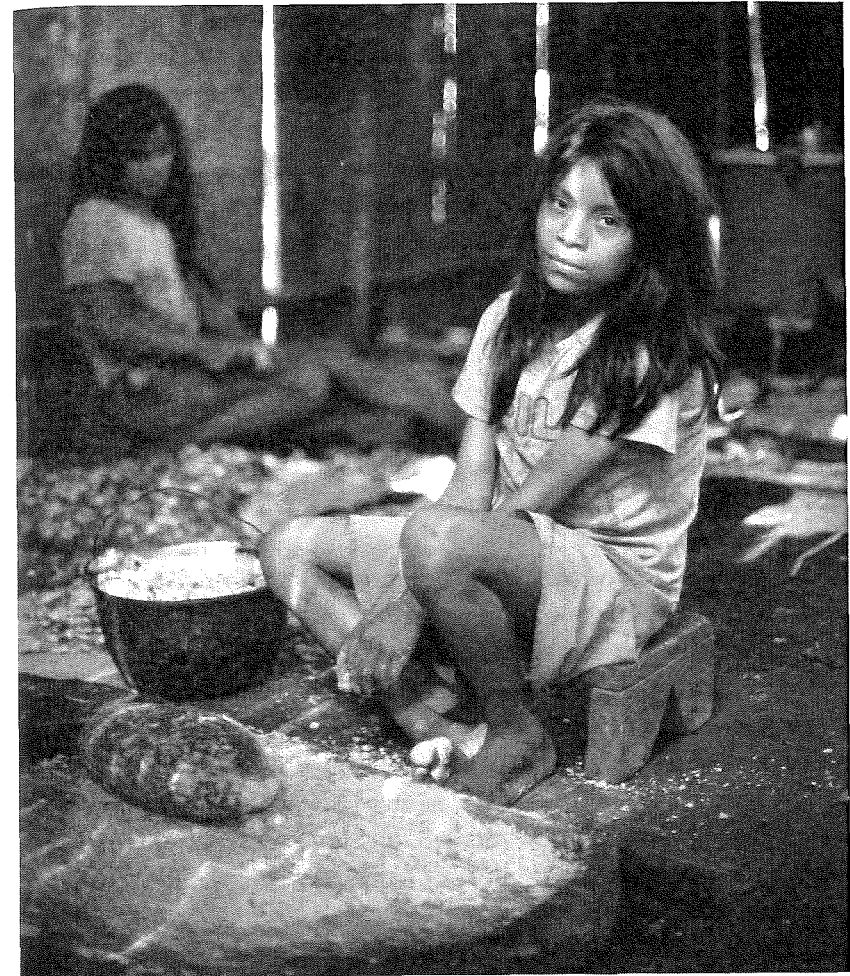


Figura 8. “Nietas” preparando chicha de chonta (*chunda aswa*). Foto del autor.

maneras en que estos pueden ser enlazados por un sistema socioeconómico emergente altamente ordenado en patrones, y así como las palabras en un lenguaje pueden relacionarse entre sí en una manera que está en gran medida escindida de las historias individuales de sus orígenes,

así también en el reino de los dueños la linealidad de la historia es interrumpida por la forma. Por supuesto que las jerarquías de los cacicazgos prehispánicos, las ciudades, los ajetreños pueblos de mercado [*market towns*] y las haciendas de principios del siglo XX tienen sus propios y únicos contextos temporales. Pero ahora están todos atrapados en la misma forma y, así, las historias particulares de cómo y cuándo llegaron a ser se vuelven, en cierto sentido, irrelevantes. La forma entonces, por un momento, y en un sentido, “congela” el tiempo¹⁶⁷. Todas estas configuraciones contingentes situadas históricamente ahora participan “ahistóricamente” en un patrón autorreafirmante que la gente en Ávila trata de aprovechar para conseguir carne de presa.

Como una regularidad que puede exceder potencialmente dominios ontológicos y manifestaciones temporales, este tipo de forma, entonces, crea un reino emergente que “siempre ya” [*always already*] ha sido. Lo que quiero decir con esto es que un resultado de ciertos tipos de sistemas que capturan y mantienen regularidades —ya sea un sistema socioeconómico que aprovecha regularidades físicas y biológicas, un lenguaje en expansión que incorpora términos de otros vernáculos, o hasta el reino históricamente estratificado de los dueños del bosque— es que estos crean un dominio de causalidad circular en el que las cosas que ya pasaron nunca no han pasado. Tomemos el idioma español como ejemplo. Sabemos que cualquier oración dada puede incluir palabras de origen, digamos, griego, latín, árabe o kichwa, pero estas historias son irrelevantes a la manera “atemporal” en que tales palabras llegan a darse

167. Con “tiempo” me refiero al proceso direccional que se extiende desde el pasado hasta el presente y hasta el futuro probable. No estoy haciendo ninguna afirmación absoluta acerca del estatus ontológico del tiempo. Tampoco, sin embargo, quiero decir que el tiempo es enteramente una construcción cultural o incluso humana (cf. CP 8.318). Mi argumento está al nivel de lo que Bateson llama “*creatura*” (1998a, p. 486). Esto es, en el reino de la vida, el pasado, el presente y lo probable tienen cada uno propiedades específicas, y estas propiedades están íntimamente involucradas en las maneras en que los seres semióticos representan el mundo a su alrededor. Pues es en el reino de la vida, a través de la semiosis, que el futuro llega a afectar el presente a través del vehículo de la representación (ver Peirce, CP 1.325). Ver también capítulo 6.

significado entre sí en virtud de la clausura circular del sistema lingüístico del que ahora forman parte. Mi punto es que, como el lenguaje, estos otros sistemas no necesariamente humanos y no necesariamente simbólicos que he estado discutiendo también crean un reino emergente parcialmente escindido de las historias —los efectos del pasado en el presente— que les dieron lugar.

El reino “siempre ya” de los dueños del bosque captura algo de la cualidad de estar dentro de la forma. De acuerdo con la gente en Ávila, “los muertos”, cuando se van ukuta, o adentro, del reino espiritual de los dueños, se vuelven “libres”. Dicen “*wañugunaka luwar*”; “Los muertos están libres”. Luwar, lo que estoy glosando como “libertad”, se deriva del español “lugar”. Pero “lugar” también tiene un referente temporal. La frase “tener lugar”, aunque hoy es poco frecuente en el español ecuatoriano, significa tener el tiempo o la oportunidad de hacer algo. En kichwa *luwar* se refiere a un dominio donde las constricciones espacio temporales mundanas se relajan. Es un tipo de reino donde la relación de causa-y-efecto ya no aplica directamente. Volverse *luwar*, como lo explica la gente en Ávila, es volverse libre del “esfuerzo” y el “sufrimiento”¹⁶⁸ terrenales, libre del juicio y castigo de Dios¹⁶⁹, y libre de los efectos del tiempo. Dentro de este reino perpetuo “siempre ya” de los dueños en el bosque, los muertos simplemente continúan su existencia, libres.

Los humanos no imponen simplemente la forma en el bosque tropical; el bosque la hace proliferar. Uno podría pensar en la coevolución como una proliferación recíproca de regularidades o hábitos entre especies que interactúan (ver capítulo 1)¹⁷⁰. El bosque tropical amplifica la forma en innumerables direcciones gracias a las maneras en que sus muchos tipos de sí-mismos se interrelacionan. A lo largo del tiempo evolutivo los organismos llegan a representar con especificidad creciente entornos que se vuelven siempre más complejos a través de las mane-

168. Ambos glosados en kichwa como *turmintu* (de “tormento”)

169. En el reino de los dueños, ellos escapan el día del Juicio Final, *hwisyu punja*.

170. Ver Peirce (CP 6.101).

ras en que otros organismos llegan a representar más exhaustivamente sus alrededores. En los bosques neotropicales esta proliferación de hábitos ha ocurrido hasta un punto sin paralelo en cualquier otro sistema no humano en este planeta (ver capítulo 2). Cualquier intento de aprovechar a los seres vivientes del bosque es totalmente dependiente de las maneras en que tales seres están insertos en estas regularidades.

Como dije, esta ubicuidad de la forma le hace algo al tiempo. Lo congela. Hay algo de razón, entonces, en la caracterización, bastante difamada, que Lévi-Strauss hace de las sociedades amazónicas como “frías” —es decir, resistentes al cambio histórico— en yuxtaposición a esas “calientes” sociedades occidentales que supuestamente acogen el cambio (Lévi-Strauss, 1997, pp. 339-340)¹⁷¹. Excepto que lo que es “frío” aquí no es exactamente una sociedad delimitada. Pues las formas que confieren a esta sociedad amazónica esta característica “fría” cruzan las muchas barreras que existen tanto al interior como más allá de los reinos humanos. La economía cauchera internacional de principios del siglo XX estaba tan restringida por las formas del bosque como lo está la forma Ávila runa de cazar. Como los tipos [*kinds*] (ver el capítulo 2), la forma no necesita provenir de las estructuras que imponemos los humanos al mundo. Tales patrones pueden emerger en el mundo más allá de lo humano. Son emergentes con respecto a los procesos históricos de orden inferior, esos que comprenden los efectos del pasado en el presente, que los originan y que también los hacen útiles.

171. Jonathan Hill (1988) y varios otros contribuyentes a su volumen editado ofrecen una crítica de la distinción que hace Lévi-Strauss entre lo frío y lo caliente. Hill argumenta que esta distinción borra las muchas maneras en que los amazónicos son productos, productores y conscientes de la historia. Peter Gow (2001) ha argumentado que una crítica tal pierde de vista el punto planteado por Lévi-Strauss: los mitos son respuestas a la historia en cuanto son, como lo dice Gow, “instrumentos para la anulación del tiempo” (p. 27). Que los mitos tienen esta característica es evidente. Lo que es menos claro a partir del análisis de Gow es por qué. Mi argumento es que la intemporalidad es un efecto de las propiedades particulares de la forma.

EL DETRITUS DE LA HISTORIA

El hecho de que las formas emergentes del bosque estén parcialmente desconectadas de las historias que les dan origen no destierra a la historia del reino de los dueños del bosque. Fragmentos de historias, el detritus de alineamientos formales previos, se congelan dentro de la forma del bosque y dejan sus residuos allí¹⁷². Por ejemplo, el *Tetrathylacium macrophyllum* (Flacourtiaceae) es un árbol que tiene una panícula en cascada de frutos rojos, oscuros y translúcidos cuyo nombre kichwa, *walka muyu*, significa, apropiadamente, “cuentas de collar”. Sin embargo, en lugar de parecerse a las populares cuentas de collar de vidrio opaco y de origen bohemio que han sido un pilar del comercio amazónico durante el último siglo, estas frutas tienen un parecido sorprendente a una más antigua cuenta de collar de intercambio, proveniente de Venecia, que era translúcida y de color rojo oscuro, y que tenía una amplia circulación comercial en todo el mundo colonial y neocolonial. Estas cuentas de collar pasaron por Ecuador en la época de la presidencia de Ignacio de Veintemilla (1878-1882) y, en consecuencia, algunos ecuatorianos todavía las denominan veintemillas. Que la planta de Ávila *walka muyu* esté vinculada a esta cuenta de collar del siglo XIX es el producto de una de las peculiares propiedades de la forma; su capacidad de congelar el tiempo. El rastro histórico de un bien que fue comercializado y, como las cuentas de collar de Simson, conmensurado con productos de la selva, perdura atrapado en la forma “siempre ya” del reino de los dueños del bosque, incluso mucho después de que la gente lo haya olvidado. Otro ejemplo: algunos tipos de espíritus demoníacos, *supay*, que deambulan por la selva, se describen como vestidos con hábitos sacerdotales, a pesar de que los sacerdotes locales de hoy abandonaron la túnica negra hace mucho tiempo.

172. Cf. Lévi-Strauss: “sobras y pedazos, vestigios de procesos psicológicos o históricos... [que] no se muestran como tales más que ante los ojos de la historia que los ha producido, y no desde el punto de vista de la lógica a la que sirven” (1997, p. 60).

No es, entonces, que la historia simplemente impregne el paisaje amazónico, como los geógrafos culturales críticos y los ecologistas históricos sostienen en oposición al mito romántico de una prístina y salvaje “naturaleza”¹⁷³ amazónica. En cambio, la historia que queda atrapada en la selva es mediada por una forma que también la transforma y que no es exactamente reducible a eventos o paisajes humanos.

El desafío para los runa es cómo acceder a las formas de la selva que concentran la riqueza. Pues en este reino “siempre ya” los animales existen en una abundancia inmutable. Así como sucede con el chamán del área de Juruá, la forma en que hacen esto implica un proceso de enmarcar su perspectiva en un nivel superior para ver a los animales desde la perspectiva privilegiada (y “cosificante”) de los dueños; es decir, no como seres singulares, cada uno con su propio punto de vista, sino como recursos, y no como sujetos efímeros, sino como objetos estabilizados, poseídos y controlados por el dueño; por un ser emergente más poderoso. Los runa intentan acceder a las riquezas de los dueños del bosque por medio de movilizar los dispares rastros históricos de estrategias para negociar con personas más poderosas que ellos, estrategias que han quedado atrapadas —congeladas, como cuentas de trueque venecianas y hábitos sacerdotales— dentro de la forma del dueño.

Por ejemplo, ha pasado más de un siglo y medio desde que los runa tuvieron que pagar un tributo regular a los funcionarios del gobierno y al clero (Oberem, 1980, p. 112), pero el tributo todavía existe en el reino de los dueños. Cuando las personas matan a un tapir, se requiere que ofrezcan cuentas de collar de trueque como tributo a los dueños espiri-

173. Para leer sobre la postura de que el paisaje y la historia natural amazónicos son siempre de alguna manera sociales, ver Raffles (2002). Acerca del “mito prístino” y para ver una reseña de la literatura sobre los bosques antropogénicos, ver Denevan (1992); Cleary (2001). Sin negar la importancia de historizar la “historia natural”, la posición que tomo es un poco diferente. La idea de que toda la naturaleza es siempre ya histórica está relacionada con el problema representacional que enfrentamos en nuestro campo; precisamente, que no sabemos cómo hablar acerca de aquello que está por fuera de la lógica convencional y específicamente humana de la referencia simbólica sin reducir lo humano a lo material (ver capítulo 1).

tuales que poseen este animal, para que estos dueños les continúen proporcionando carne. Durante un viaje de caza, Juaniku intentó capitalizar las obligaciones recíprocas que este arreglo colonial implica. Ofreció un tributo al dueño en forma de unos pocos granos de maíz que metió en las grietas de la base de un árbol. Cuando el dueño no nos proporcionó carne de caza, como era su obligación dado que Juaniku había mantenido obedientemente su parte del trato, Juaniku lo reprendió sin vergüenza —gritando, en medio de la selva, “¡eres tacaño!”—, exactamente de la misma manera en la que una vez lo escuché reprender a un político que visitaba Ávila durante la temporada electoral y que no había repartido cigarrillos ni bebidas.

En otras ocasiones los runa intentan comunicarse con los dueños a través de fórmulas retóricas idénticas a las que usaban sus ancestros del siglo XVI para negociar contratos de paz con los españoles. Estas fórmulas incluyen invocar una estructura numéricamente paralela que intenta volver más equilibrado lo que, en otro contexto, Lisa Rofel (1999) ha llamado “diálogos desiguales”¹⁷⁴: en el caso colonial esto implicaba hacer cinco peticiones a cambio de cinco concesiones a las autoridades españolas, como se puede ver en un contrato de ese tipo de finales del siglo XVI entre los caciques indígenas locales y los españoles (Ordóñez de Cevallos 1614/1989, p. 426). En el caso contemporáneo, se evidencia en el uso de ciertos talismanes de caza y pesca que requieren un ayuno especial de diez días: “cinco días para el dueño y cinco para los runa”, como lo expresa la gente de Ávila¹⁷⁵.

Y el Quito-en-la-selva al que viajó Rosa es un reflejo de más de cuatro siglos de serios intentos por parte de la gente del área de Ávila de negociar con los seres poderosos que viven allí para acceder a un poco de su riqueza. En efecto, parte de esas negociaciones del siglo XVI implicaba un intento, finalmente sin éxito, de convencer a los españoles de construir un Quito en la Amazonía: una solicitud atestiguada por

174. Acerca de la expectativa de lograr relaciones simétricas entre los indígenas de la Alta Amazonía y los europeos, ver Taylor (1999, p. 218).

175. Ver Kohn (2002b, pp. 363-364) para un análisis más detallado.

documentos coloniales (Ramírez Dávalos 1559/1989, p. 50, ver también p. 39) y mitos contemporáneos, y cuyo aplazamiento sigue motivando el deseo de aprovechar las riquezas que se encuentran dentro de la selva¹⁷⁶.

Cada estrategia para acceder a las riquezas acumuladas de los poderosos tiene una historia causal independiente. Pero esto ya no importa. Todas son ahora parte de algo general, la forma del dueño del bosque. Y cada una puede servir como punto de acceso a algunas de sus riquezas.

Sin embargo, no es solo carne de caza en abundancia lo que tales estrategias prometen. También ofrecen la posibilidad de tener algún tipo de acceso a la larga y estratificada historia de deseos diferidos que la búsqueda de esta carne ha llegado a representar.

LA FLUIDA EFICACIA DE LA FORMA

Espero haber ilustrado aquí algunas de las propiedades peculiares de la forma y espero haber dado alguna idea de por qué la antropología debería prestarle más atención a la forma. Que no lo haya hecho aún es también, de hecho, un efecto de las propiedades peculiares de la forma. Como antropólogos estamos bien equipados para analizar lo que es diferente. Sin embargo, como Annelise Riles (2000) ha señalado en su estudio sobre la circulación de formas burocráticas asociadas con participantes de Fiji en una conferencia de la ONU, estamos menos preparados para estudiar lo que nos resulta invisible porque estamos “dentro” de ello. La forma carece en gran medida de la otredad palpable —la seguridad (ver capítulo 1)— de un objeto etnográfico tradicional porque solo se manifiesta como forma en la propagación de su autosimilitud. “La gente que está por fuera del monasterio es la que siente su atmós-

176. La gente en Ávila hoy relata un mito que explica por qué cierto rey, al que a veces se refieren como un inca, abandonó sus intentos de construir la ciudad de Quito cerca de Ávila y finalmente la construyó en los Andes. Algunas personas hasta distinguen los vestigios de este Quito selvático y fallido en el paisaje. Esta idea de que una ciudad de Quito literalmente abandonó la región también surge en la cercana comunidad de Oyacachi (ver Kohn, 2000b, pp. 249-250; Kohn, 2002a)

fera”, escribe el maestro zen. “Los que están practicando en realidad no sienten nada” (Suzuki, 2001, p. 78).

Por estas razones es mucho más fácil entender la importancia semiótica de la indexicalidad —la percepción de la diferencia— que entender la iconicidad, la cual implica la propagación de regularidades a través de un tipo de indiferencia especialmente restringida (ver capítulo 2). Quizás es por esto que la propagación de la similitud a través de la indistinción es a veces erróneamente considerada algo diferente de la representación. Sin embargo, la “ramicidad” del insecto palo, así como un bostezo contagioso que se propaga a través de los cuerpos e incluso posiblemente a través de los límites de las especies, para dar solo dos ejemplos donde predomina la iconicidad, son fenómenos semióticos, a pesar de que carecen en gran medida de un componente indexical que pueda ser interpretado como señalando cualquier cosa que no sea otra ocurrencia de los patrones que manifiestan. Se podría decir que nuestros hábitos se vuelven perceptibles para nosotros solo cuando son interrumpidos, cuando caemos fuera de ellos (ver capítulo 1). Aun así, comprender el funcionamiento de lo que no es notado es crucial para una antropología más allá de lo humano. La forma es precisamente este tipo de fenómeno invisible.

La forma requiere que reconsideremos lo que queremos decir con lo “real”. Los generales —es decir, los hábitos, las regularidades, las recurrencias potenciales y los patrones— son reales (ver capítulo 1). Pero sería un error atribuir a los generales el tipo de cualidades que asociamos con la realidad de los objetos existentes. Cuando digo que los pájaros de caza son, desde la perspectiva de los dueños, realmente pollos, me estoy refiriendo precisamente a esta manera en que los generales son reales. La realidad del pollo del dueño es la realidad de un general. Aun así, tiene una posible eficacia eventual: puede, como una especie de tipo, indexar encuentros específicos con diferentes tipos de aves, sean pavas, chachalacas o paujiles. En este sentido, estos encuentros no son tan distintos del que tuve con el sajino ese día lluvioso en la selva.

Sin las interacciones cotidianas que los runa tienen con las aves de caza, no habría pollos en el reino de los dueños. Aun así, el reino de los dueños disfruta de un nivel de estabilidad que está parcialmente desacoplado de estos momentos cotidianos de interacción forestal. Es por esto que en el reino de los dueños los wangana pueden abundar a pesar de que no se han encontrado en las selvas que rodean Ávila desde hace muchos años.

Aunque estable, la forma es frágil. Puede emerger solo bajo circunstancias específicas. Esto volvió a mi memoria cuando me tomé un descanso de escribir este capítulo para preparar una espesa colada de sémola de trigo para mis hijos. Ante mis propios ojos, las inequívocas estructuras autoorganizativas hexagonales, conocidas como celdas de Bénard, que se forman a medida que un líquido se calienta desde abajo y se enfría desde arriba bajo las condiciones apropiadas, surgieron espontáneamente a través de la superficie del cereal que hervía a fuego lento. El hecho de que estas estructuras hexagonales colapsaran rápidamente para reincorporarse a la masa pegajosa es testimonio de la fragilidad de la forma. La vida es particularmente experta en crear y mantener las condiciones que motivarán que tan frágiles procesos de autoorganización ocurran previsiblemente (ver Camazine, 2001). Esta es, en parte, la razón por la que me he concentrado aquí en cómo las asociaciones complejas entre múltiples especies cultivan la forma en maneras que también se piensan a través de nosotros cuando nos vemos inmersos en su “carnalidad”¹⁷⁷.

177. También hay contextos demasiado humanos en los que la forma se propaga. El socialismo soviético tardío brinda un ejemplo de este tipo (ver Yurchak, 2006, 2008; y mi comentario sobre el mismo [Kohn, 2008]). Aquí, el hecho de que la forma discursiva oficial se separara de cualquier especificación indexical —una forma que sin embargo era sostenida por todo el poder del Estado soviético— permitió que emergiera espontánea y simultáneamente un cierto tipo de política invisible autoorganizativa a través de varias partes de la Unión Soviética. Yurchak se refiere a esto, apropiadamente, como una “política de indistinción”, haciendo alusión a la manera en que aprovechaba y hacía proliferar formas discursivas oficiales (para algún tipo de fin, sin importar cuán indefinido) en vez de doblegarse ante ellas o resistirlas.

La forma no se puede entender sin prestar atención a los tipos de continuidades y conexiones que los generales tienen con respecto a los existentes. En consecuencia, aquí no me he preocupado sólo por entender la forma y aquellas propiedades que la hacen única —su invisibilidad, su propagación sin esfuerzo, un tipo de causalidad asociada a ella que parece congelar la historia— sino también las maneras en que la forma emerge de y se relaciona con otros fenómenos de un modo que hace que sus propiedades únicas importen en los mundos de los seres vivos. No solo estoy interesado en lo que está “adentro”, sino también en cómo surgió tal interior, y además en cómo este se disuelve cuando las condiciones materiales necesarias para su propagación —ya sean lechos de ríos, parásitos o cheques de la ONU— dejan de existir. Y no solo estoy interesado en la forma *per se*, sino también en cómo “hacemos cosas con” ella. Pero hacer cosas con la forma requiere contagiarse de su lógica causal, una lógica que es bastante diferente de aquello que se asocia con el empuje y arrastre de la causalidad eficiente; que se diferencia, es decir, de las formas en que el pasado afecta el presente. Hacer cosas con la forma requiere sucumbir a su eficacia sin esfuerzo.

Nada de esto implica perder de vista las propiedades únicas de la forma, ni la posibilidad, como señala Riles, de que la antropología pueda emerger de su crisis de representación por medio de experimentar con maneras de volver más aparente el “interior” invisible. Con base en el trabajo de Strathern (1995, 2004), la solución de Riles es “poner” la forma “al revés”. Esto es, ella intenta hacer que la forma sea visible a través de una metodología etnográfica que la amplifica. En lugar de tratar de volverla aparente desde una perspectiva externa indicando nuestras discontinuidades con ella, ella permite que se multipliquen las disposiciones de patrones inherentes a la proliferación de documentos burocráticos y de los documentos que nosotros los académicos podríamos producir sobre estos, hasta que sus similitudes se vuelven manifiestas.

Aquí no ofrezco una solución estética de este tipo para el problema de dilucidar la forma. Solo quiero dar una idea de algunas de las maneras en que la forma se movió a través de mí. Cuando soñé esa noche en la casa de Ventura con un sajino en un corral tal vez yo también por un momento quedé atrapado “adentro” de la forma del dueño del bosque. Lo que me gustaría sugerir es que la semiótica del soñar, entendida en términos de las propiedades peculiares de la forma que he explorado aquí, implica la apercepción y propagación espontáneas y autoorganizativas de asociaciones icónicas en maneras que pueden disolver algunos de los límites que usualmente reconocemos entre adentros y afueras¹⁷⁸. Es decir, cuando se relaja el trabajo diurno consciente y deliberado de discernir la diferencia, cuando ya no le pedimos al pensamiento un “rendimiento”, nos quedamos sólo con iteraciones autosimilares; con la manera sin esfuerzo en que la similitud se propaga a través nuestro. Esto es similar a la red sonora de Luisa que unía al pájaro hormiguero con las heliconias y con el jaguar que mató a los perros, y a todos estos con los humanos en la selva que eran los dueños del perro; una red que emergió en el espacio de posibilidad que se abrió porque ella no intentó especificar el significado del canto del pájaro que imitó. (Luisa era, en cierto sentido, libre).

Al considerarlo junto con esta y las otras varias propagaciones de la forma que he discutido aquí, he llegado a preguntarme cuánto de mi sueño fue realmente mío; por un momento, tal vez, mi pensamiento se unió con la manera en que piensa el bosque. ¿Será que, como los mitos de Lévi-Strauss, de hecho sucede que los sueños “piensan a través de los hombres, sin que ellos lo sepan”?¹⁷⁹. Soñar bien puede ser, entonces, una especie de pensamiento que se ha vuelto salvaje; una forma humana de pensar que va mucho más allá de lo humano y que, por lo tanto, es central para una antropología más allá de lo humano. Soñar es una especie de *pensée sauvage*: una forma de pensar que es libre de sus propias

178. Ver Peirce (1998d, p. 4); cf. Bateson (1998d, p. 160).

179. Citado en Colapietro (1989, p. 38). Agradezco a Frank Salomon por llamar mi atención sobre este pasaje.

intenciones y, por lo tanto, susceptible al juego de las formas en las que se ha sumergido; una que, en mi caso, y en el de los Ávila runa, se ve enredada y amplificada en la selva multiespecie y cargada de memoria de un bosque amazónico.



CAPÍTULO 6

El futuro viviente (y el peso imponderable de los muertos)

escaleras de emergencia tan viejas como tú
—Aunque no eres vieja ahora, eso se queda aquí conmigo—.

—Allen Ginsberg, *Kaddish for Naomi Ginsberg*.

Un mechón de pelos enganchado en una espina fue la pista final que nos llevó al cuerpo del sajino al que Oswaldo le había disparado varias horas antes. Estábamos en Basaki Urku, una empinada estribación del volcán Sumaco al noroeste de Ávila. Entre el enjambre de moscas chupa sangre¹⁸⁰ que habíamos heredado de nuestra presa y que tratábamos de alejar a manotazos, nos sentamos a descansar. Mientras recuperábamos el aliento, Oswaldo comenzó a contarme lo que había soñado la noche anterior. “Estaba visitando a mi compadre en Loreto”, dijo, refiriéndose al pueblo de mercado y centro de expansión de colonos que queda a medio día de caminata de Ávila, “cuando de repente apareció un policía amenazante. Su camisa estaba toda cubierta de pelos, como si se acabara de peluquear”. Asustado, Oswaldo se despertó y le susurró a su esposa: “Soñé mal”.

Afortunadamente, estaba equivocado. Como los acontecimientos del día probarían, Oswaldo en realidad había soñado bien. Los pelos en la camisa del policía resultaron ser augurio de que iba a matar al sajino cuyo cuerpo ahora yacía a nuestro lado (al cargar el cadáver de un pecarí, restos de su pelaje se pegan a la camisa del cazador como si fueran los restos de un corte de pelo). No obstante, el dilema interpretativo de Oswaldo señala una profunda ambivalencia que permea la vida runa:

180. *Sahinu chuspi* en kichwa (moscas de sajino); *Diptera* en latín.

los hombres pueden verse a sí mismos como depredadores potentes similares a los “blancos” poderosos como el policía, pero también se sienten como la impotente presa de estas mismas figuras rapaces.

¿Será que Oswaldo era el policía? ¿o se había convertido en presa? Lo que sucedió ese día en Basaki Urku habla de la complejidad de la posición de Oswaldo. ¿Quién es esa figura aterradora que también es tan familiar? ¿Cómo puede un policía, un ser tan amenazante y extranjero, ser también uno mismo? Esta yuxtaposición extraña e inquietantemente familiar revela algo importante acerca de la lucha continua de Oswaldo por ser y por devenir en relación con los muchos tipos de otros que él se encuentra en la selva alrededor de Ávila y que lo hacen quien es¹⁸¹.

Estos muchos tipos de otros que “pueblan” los bosques alrededor de Ávila incluyen a los otros vivientes que los runa cazan y que en ocasiones los cazan a ellos. Pero cuentan también con los espectros de una larga historia prehispánica, colonial y republicana. Estos espectros incluyen a los muertos, ciertos espíritus demoníacos (que también pueden depredar a los runa) y a los dueños de los animales; todos estos continúan, de una manera diferente pero en todo caso real, caminando por los bosques que Oswaldo atraviesa.

Quien Oswaldo es no se puede desenmarañar de cómo se relaciona con estos muchos tipos de seres. La cambiante ecología de seres (ver el capítulo 2) con la que debe negociar constantemente en sus cacerías en la selva, así como en sus visitas a Loreto, también está dentro de él: constituye la “ecología” de su propio sí-mismo.

Más precisamente, el dilema de Oswaldo se refiere a la pregunta de cómo sobrevivir como un sí-mismo y qué podría significar esta conti-

181. Al recurrir a la concepción de Freud de lo extraño inquietante [*uncanny*], como “esa especie de lo aterrador que se remonta a lo que una vez fue bien conocido y por mucho tiempo había sido familiar” (Freud, 2003, p. 124), quiero hacer una referencia explícita al tratamiento de Mary Weismantel (2001) sobre el pishtaco, el “coco” [*bogeyman*] blanco de los Andes que come grasa de indios. El pishtaco, como el policía para Oswaldo, está inextricablemente insertado en lo que significa ser andino en formas que son extrañas e inquietantes; aterradoras, pero también íntimas y familiares.

nidad. ¿Cómo debería Oswaldo evitar convertirse en presa, en un *eso*, en carne muerta, ahora que la posición de cazador —el *yo* en esta relación de caza— ha sido ocupada por forasteros más poderosos que él?

Los runa han vivido por mucho tiempo en un mundo donde los blancos —europeos y más tarde ciudadanos ecuatorianos, colombianos y peruanos— se han mantenido en una posición de evidente dominio sobre ellos y donde los blancos en cuanto blancos se han esforzado por imponer una visión del mundo que justifica esta posición. Así es como un hacendado de la época del auge cauchero, quien vivía en la confluencia de los ríos Villano y Curaray, escribió sobre los intentos de otro hacendado de hacer que sus peones runa vieran las cosas de esta manera:

Para convencerlos de la superioridad del hombre blanco sobre los indios en razón de nuestras costumbres y conocimientos, y para librarlos de su odio al idioma español, un vecino mío en este río, un hombre del caucho, empleador de muchos trabajadores, reunió a todos los indios un día y les mostró una figura de Cristo. “Este es Dios”, les dijo. Luego agregó: “¿No es cierto que es un *viracocha* [hombre blanco] con una bella barba?” Todos los indios admitieron que era un *viracocha*, y agregaron que era el *amo* [el dueño] de todo. (Citado en Porras, 1979, p. 43)

La comprensión del hacendado acerca de las relaciones entre los blancos y los runa condensa una cierta historia de conquista y dominación en la Alta Amazonía que simplemente no se puede ignorar. Es un hecho histórico que los blancos han llegado a ser los amos —los dueños— de “todo”. Al enfrentar esta situación colonial de dominación como historia, podríamos esperar dos respuestas. Los runa podrían simplemente ceder, aceptando una posición subordinada. O podrían resistir. Sin embargo, como el sueño de Oswaldo ya lo indica, hay otra manera de vivir con esta situación. Y esta otra manera nos desafía a cuestionar nuestra comprensión de cómo el pasado moldea el presente, al mismo tiempo que sugiere una manera de habitar un futuro.

La política runa no es sencilla. Aunque la dominación es un hecho histórico, es un hecho que está atrapado en una forma (ver capítulo 5). Como exploro en este capítulo, está atrapado en una forma que se mol-

dea en el reino de los dueños del bosque, un reino cuya configuración particular se sustenta en las maneras en que personas como Oswaldo continúan relacionándose con la ecología de seres del bosque en su propia búsqueda de sustento.

Este reino de los dueños del bosque también sostiene a Oswaldo en un sentido psíquico. Y no hay ninguna posición desde la que él pueda escapar o resistir esta condición. Él siempre ya está de una manera u otra “dentro” de su forma. La teórica política Judith Butler (2001) alude a una dinámica de este tipo al observar que

una de las formas familiares y agónicas en que se manifiesta el poder consiste en ser dominado/a por un poder externo a uno/a. Descubrir, sin embargo, que lo que “uno/a” es, que la propia formación como sujeto, depende de algún modo de ese poder, es algo muy distinto. Estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde fuera [...] Pero si [...] entendemos el poder como algo que también *forma* al sujeto, que le proporciona la misma condición de su existencia [...] entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos. (p. 12)

Butler contrasta el aspecto brutal del poder en su fría externalidad con las maneras sutiles pero no menos reales en las que el poder impregna, crea y sostiene nuestro propio ser. Pues el poder, como insinúa Butler, no es reducible a la suma total de actos brutales. El poder adquiere una forma general aun cuando también se manifiesta —de manera palpable, dolorosa— en el mundo y en nuestros cuerpos¹⁸².

182. Aun así, un poder tan generalizado no podría existir sin las ocurrencias específicas de su manifestación. Las estructuras de dominación obtienen su eficacia “brutal” a través de lo que Peirce ha llamado “segundidad” (ver capítulo 1). Esto se pone de manifiesto, de acuerdo con un ejemplo que él da, en “la mano del sheriff” puesta sobre el hombro de uno (CP 1.24) o, en el caso de Oswaldo, en el policía que aparece de repente en la puerta de un amigo (ver CP 1.213). Sin embargo, como subraya Butler, el poder es algo más que una brutalidad tan fácilmente externalizada.

Este capítulo final de *Cómo piensan los bosques* busca preguntarse, con atención a la situación de Oswaldo, qué podría significar, siguiendo a Butler, ser y devenir en “formación”. Pero reconfigura esta pregunta al reflexionar sobre cómo cambia nuestra comprensión de la manera en que el poder funciona a través de la forma cuando reconocemos la forma como un tipo de realidad más allá de lo humano.

En este sentido, me baso en mi discusión sobre la forma del capítulo anterior. La forma, como sostuve allí, no es necesariamente humana ni está necesariamente viva, a pesar de que la vida la captura y la cultiva, y aunque la forma también prolifera en esas densas ecologías de seres como las que existen en los bosques alrededor de Ávila. En el capítulo 5 discutí cómo aprovechar la forma implica ser transformado por su extraño modo de eficacia sin esfuerzo; un tipo de eficacia en que el efecto del pasado sobre el presente deja de ser la única modalidad causal operante. Si somos transformados al aprovechar la extraña lógica causal de la forma —el ser que aprovecha la forma no solo lo hace empujando, halando o resistiendo— entonces lo que entendemos por agentividad cambia. Y si la agentividad se convierte en algo diferente, entonces la política también cambia.

Pero para comprender la situación de Oswaldo necesitamos pensar no solo en términos de las lógicas de la forma que el bosque amplifica, sino también en términos de la relación de la forma con ciertas otras lógicas intrínsecas a la vida. Pues lo que finalmente está en juego para Oswaldo, como lo manifiesta su sueño, es la supervivencia. Y el problema de la supervivencia concierne a los vivos (pues, al fin y al cabo, los vivos son los únicos que mueren). Si la forma, como discutí en el capítulo anterior, a veces puede tener el efecto de congelar el tiempo, cambiando así nuestra comprensión de la causalidad y de la agentividad, la vida altera nuestra comprensión común del paso del tiempo de otra manera, y esto también debe considerarse al tratar de entender la situación de Oswaldo. Pues, en el reino de la vida, no es solo el pasado lo que afecta el presente, ni el tiempo está simplemente congelado. Más bien, la vida implica,

además de esto, las maneras especiales en que el futuro también llega a afectar al presente.

Permítanme ilustrar esta manera en que el futuro afecta al presente en el reino de la vida con un simple ejemplo. Para que un jaguar pueda atacar con éxito a una guatusa, debe ser capaz de “re-presentar” dónde estará esa guatusa. Esta re-presentación equivale a una importación del futuro hacia el presente —un intento de “adivinar” cuál será la posición futura de la guatusa— a través de la mediación de signos. Al ser criaturas semióticas de principio a fin (ver capítulo 2), todos “nosotros” siempre tenemos un pie (o pata) en el futuro.

En este capítulo estoy pensando en esta relación intrínseca que impera entre la vida y el futuro en referencia a lo que Peirce llamó un “futuro viviente” (CP 8.194). Este futuro viviente, como argumento aquí, no se puede entender sin reflexionar más profundamente sobre los vínculos especiales que la vida tiene con todos los muertos que hacen la vida posible. Es en este sentido que el bosque viviente también es asediado [*haunted*] por los muertos. Y este asedio captura, en parte, lo que quiero decir cuando digo que los espíritus son reales.

La supervivencia, cómo hacer para habitar un futuro: este es el desafío de Oswaldo. Y las soluciones que él encuentra han sido moduladas por la lógica del futuro viviente que se amplifica en los bosques que él atraviesa. Pero la supervivencia para Oswaldo aquí también es un problema demasiado humano (ver el capítulo 4), uno en el que las cuestiones de poder no se pueden evitar. Y esto hace que el problema de la supervivencia también sea político; pues nos instiga a pensar cómo podríamos encontrar otras maneras de captar el poder que finalmente sostendrá nuestro ser de un modo que nos permita a “nosotros” crecer e, incluso, “florecer”.

Este capítulo, entonces, se enfoca en el reino de los dueños del bosque. Hace esto con especial atención a cómo ese reino vuelve evidente un cierto aspecto de las maneras en que la vida (humana y no humana) está conectada con la muerte, la continuidad con la finitud, el futuro con el pasado, la ausencia con la presencia, lo sobrenatural con lo natural

y la generalidad etérea con la singularidad palpable. Todo esto, al final, dice algo sobre la conexión formativa que un sí-mismo mantiene con sus muchos otros. Mi interés aquí es ver cómo estas articulaciones, a medida que se expresan en el reino de los dueños, amplifican y hacen que nos sea conceptualmente disponible un poco de la lógica del futuro viviente de un bosque pensante; una lógica que puede ayudarnos a llevar la antropología más allá de lo humano.

El hecho de que Oswaldo, en cierto momento en la selva, pueda —quizás deba— ser un policía blanco, tiene que ver con las particulares, y a veces desarticuladas, e incluso dolorosas maneras en las que algún aspecto de su futuro sí-mismo se extiende desde este reino de los dueños del bosque para afectarlo. En el proceso expone la lógica de algunas de estas articulaciones que mencioné. Este reino espiritual que emerge de la vida del bosque, como un producto de una gran cantidad de relaciones que cruzan los límites de las especies y las épocas temporales, es, entonces, una zona de continuidad y posibilidad: la supervivencia de Oswaldo depende de su habilidad para acceder a ella. Pero la supervivencia de Oswaldo también depende de los muchos tipos de muertos y de los muchos tipos de muertes que este reino espiritual acoge en su configuración y que hacen posible un futuro viviente. Quién uno puede ser está íntimamente relacionado con todos quienes uno no es; siempre nos estamos entregando y estamos en deuda con estos muchos otros que “nos” hacen quienes somos (ver Mauss, 2009)¹⁸³.

El reino de los dueños, aunque emerge de las historias de los runa en sus relacionamientos con los muchos tipos de seres que pueblan su mundo, también es algo diferente que el producto de estas historias. Este reino es una especie de vida después de la muerte, uno que se relaciona estrechamente con, pero no es reducible a, la vida que le ha precedido.

183. Vivimos en una especie de economía de dones con los muertos, con los espíritus y con los sí-mismos futuros que podríamos llegar a ser y sin los que no somos nada. La idea de Marcel Mauss sobre las deudas que nos hacen quienes somos aplica a nuestras relaciones con todos estos otros: “dando, uno *se da* y, si uno *se da* significa que uno *se debe*—uno mismo y su bien— a los otros” (Mauss, 2009, p. 185).

Es, en este sentido, su propio tipo de real emergente; un tipo de real que no es natural ni exactamente cultural.

En mi exploración de este reino etéreo emergente le doy especial atención a la manifestación etnográfica de algunas de sus propiedades especiales, así como a la política esperanzada que podría albergar. Mi objetivo es reflexionar de manera más general sobre lo que este reino más allá de lo viviente —este reino que emerge de las ricas ecologías de seres que el bosque acoge— puede decirnos sobre las lógicas vivientes que un bosque pensante revela.

Aventurarse más allá de lo vivo, como lo hago aquí, es importante para la antropología más allá de lo humano que he estado tratando de desarrollar, pues es prestando atención a este reino de los dueños del bosque que podemos entender mejor qué podría significar la continuidad y cómo enfrentar aquello que la amenaza. En resumen, prestar atención a lo que esos espíritus del bosque pueden enseñarnos sobre la continuidad, el crecimiento e incluso el “florecimiento” puede permitirnos cultivar otras formas de pensar sobre cómo “nosotros” podríamos encontrar mejores maneras de vivir en el futuro viviente.

“SIEMPRE YA” RUNA

Un curioso mural que adornaba las paredes del salón multiuso de la sede, en el pueblo de Tena, de la FOIN —la federación que representa a las comunidades runa de la provincia de Napo (figura 9)— parece describir una progresión que va desde el salvajismo amazónico hasta la civilización europea. En el extremo izquierdo de una fila de cinco hombres se encuentra un indio “salvaje” de pelo largo que sostiene una cerbatana y lo que parece ser un cuerno de concha del tipo que se usa para llamar y movilizar a familiares y aliados¹⁸⁴. A él lo podríamos considerar “desnudo”, aunque está usando un cordón de algodón para sostener el pene,

184. Los tambores de hendidura de madera que se utilizan para la comunicación a larga distancia (conocidos con el nombre *tunduli* en el idioma de los shuar) fueron de las primeras cosas que los españoles prohibieron en la Alta Amazonía (Oberem, 1980).



Figura 9. “hacerlos de brutos, hombres, y de hombres, cristianos” (Figuroa, 1661/1986, p. 249): Este mural, que existió en la sede de la federación indígena FOIN durante los fines de la década de 1980, ilustra ambiguamente los legados de esta empresa colonial. Foto del autor.

pintura para la cara, un collar, y bandas en el brazo, la muñeca y la cabeza. El siguiente hombre usa un taparrabos, y el cuerno yace detrás de él en el suelo; aparte de eso, se ven casi idénticos. Luego está un hombre quien, de acuerdo con la moda runa de finales del siglo XIX, usa pantalones cortos y una pequeña túnica o poncho. Tiene sólo una pinta de pintura en la cara y trata de ocultar su cerbatana detrás de la espalda. El siguiente hombre en la progresión está completamente vestido. Lleva zapatos, pantalones largos y una impecable camisa blanca de manga corta. Es guapo y, mientras las figuras anteriores tienen cabezas pequeñas, no tienen cuellos y tienen brazos enormes, el cuerpo de este hombre está bien proporcionado. La cerbatana que le causaba tanta vergüenza

al hombre anterior ahora simplemente yace detrás de él, abandonada. También es el único que ofrece el atisbo de una sonrisa. Esta figura es el epitome del hombre runa contemporáneo en el imaginario del liderazgo de la FOIN de los años setenta y ochenta, un liderazgo influenciado por el sindicalismo que maduró antes de la entrada de las ONG internacionales y que aún no se había vuelto cultural o ambientalmente “consciente”. Este hombre es un campesino runa, ni étnico ni de élite, ni selvático ni urbano. La figura final que emerge de este trasfondo ahora ya colmado de la indumentaria desechada de un salvajismo atemporal, usa anteojos, un traje y una corbata. Su cabello está prolijamente partido en la mitad y luce un fino bigote: un mechón cuidadosamente podado del vello facial que los blancos producen aparentemente sin problema en una repugnante pero también asombrosa abundancia. Tiene el porte de alguien que ha pasado demasiado tiempo puertas adentro. Está sombríamente atento. Parece nervioso. Con su mano derecha aferra un maletín. En su muñeca izquierda, un reloj de pulsera marca inexorablemente los minutos de un día inscrito dentro de una temporalidad lineal de la que este hombre ahora sin duda forma parte.

A finales de la década de 1980 trabajé como voluntario para esta federación que, por un tiempo, me alojó en su sede. Este mural cubría una de las paredes. Una noche, para celebrar el final de un taller, los participantes —principalmente hombres y mujeres runa de Tena y Archidona, y de las aldeas que rodean estos pueblos, aldeas mucho más urbanas y menos orientadas hacia la selva que Ávila— organizaron una fiesta en la sede. El mural fue objeto de una broma que recurrió durante toda la noche. De vez en cuando, alguien, invariablemente un hombre, señalaba a uno de los indios “salvajes” parados a la izquierda del apuesto hombre runa para indicar el estado de embriaguez al que había descendido.

El mural hace referencia a la narrativa primitivista que ha guiado tanto a los misioneros como a los colonos en esta región: antes de la llegada de los europeos, los “salvajes” desnudos eran los únicos habitantes de la Amazonía; a través de un proceso de “domadura” que abarcó el período colonial y el republicano temprano, y que continúa hasta nues-

tros días, algunos de estos salvajes se volvieron runa civilizados, vestidos, monógamos, que comen sal y que no son amenazantes; se convirtieron, según la terminología colonial, en “indios mansos” (Taylor, 1999). Supervivencias de lo que, según esta lógica, sería el sustrato salvaje primordial, todavía se pueden encontrar en ciertas regiones aisladas. Algunos miembros del grupo étnico waorani (todavía a veces denominados peyorativamente “*awka*” en kichwa), quienes son considerados homicidas, polígamos y desnudos, sirven como los modelos actuales del retrato de salvajismo que ocupa el extremo izquierdo del mural¹⁸⁵. El sacerdote jesuita del siglo diecisiete Francisco de Figueroa describió sucintamente este proyecto colonial de intentar forjar un cierto tipo de persona. El objetivo misionero, escribió, es “hacerlos”, a los amazónicos, “de brutos, hombres, y de hombres, cristianos” (Figueroa 1661/1986, p. 249). Los juerguistas de esa noche estaban jugando con los legados heredados de este proyecto (ver también Rogers, 1995).

Muchas personas en Ávila no estarían en desacuerdo con tales distinciones entre lo salvaje y lo civilizado. Ellas coinciden enfáticamente en que ser humano de las maneras correctas implica comer sal, usar ropa y abstenerse del homicidio y la poligamia (ver también Muratorio, 1987, p. 55). Pero difieren al respecto de cómo —o incluso de si es posible— localizar estos rasgos en el tiempo. Los misioneros vieron la adopción de estos rasgos como el resultado de un proceso gradual de “domar” un sustrato amazónico bruto. En Ávila, sin embargo, tales atributos “civilizados” como la monogamia y el consumo de sal son aspectos primordiales de la humanidad runa. Los runa siempre ya han sido civilizados.

Un mito diluviano que se cuenta en Ávila ilustra esto. Cuando la gran inundación se precipitó sobre la tierra, muchos runa lograron salvarse trepándose a la cima del Yawar Urku, uno de los picos más altos de la zona. Otros runa intentaron escapar en canoas. Las mujeres a bordo

185. Esto no significa que ellos mismos se considerarían desnudos. Los cordones de algodón para sostener el pene y la pintura facial funcionan en maneras importantes como ropa.

trenzaron juntos sus largos cabellos en un intento de anclarse a las copas de los árboles que aún estaban por encima del agua. Cuando estos amarras se deshicieron, las canoas flotaron río abajo y se detuvieron en lo que hoy es el territorio waorani. Allí, la ropa de esos runa eventualmente se desgastó hasta desaparecer y la sal se agotó. Comenzaron a matar gente y así se convirtieron en los aucas de hoy en día. Los aucas, entonces, no son los salvajes primordiales a partir de los que evolucionaron los runa cristianizados. Más bien, son runa caídos. También ellos alguna vez fueron cristianos consumidores de sal, vestidos y pacíficos. Aunque el término kichwa *awka* generalmente se traduce como “salvaje” o “infiel”, sería más exacto pensar en los aucas como apóstatas. Son aquellos que han abandonado su antigua forma de vida runa¹⁸⁶. Los runa siempre ya han sido runa. Los “salvajes”, en cambio, se volvieron así cuando sus canoas los arrastraron por los ríos inundados, llevándolos lejos de su natal e inmutable tierra runa; ellos son los que cayeron fuera de la forma y dentro del tiempo.

El hombre “runa” del mural primitivista —hecho por su pasado, desapareciendo en el futuro— no es, entonces, exactamente congruente con este otro tipo de ser, este “siempre ya” runa de Ávila. Lo que estoy sugiriendo es que, para los Ávila runa, el mural no retrataría una progresión que lleva a otro lugar sino, más bien, una fuga continua alrededor de una figura central —un sí-mismo runa— que siempre ya es lo que devendrá, incluso en su devenir constante y abierto. Este sí-mismo que está cambiando constantemente, y que también guarda una relación de continuidad con sus manifestaciones pasadas y sus potenciales manifestaciones futuras, señala algo importante sobre la vida y sobre qué sería “florecer” en una ecología de seres.

186. Esta forma de “siempre ya” habitar algo que de otro modo podría ser entendido como el efecto acumulativo de la historia se manifiesta en Oyacachi, un pueblo de bosque nublado al oeste de Ávila que en el período colonial temprano era parte del mismo cacicazgo quijos. Como la gente allí lo entiende, nunca hubo un momento en el que no fueran cristianos. De hecho, según un mito (ver Kohn, 2002a), son los sacerdotes europeos blancos, no los nativos, los paganos que necesitan conversión.

NOMBRES

Tenemos la tendencia a pensar en un término como “los runa” como un etnónimo, un sustantivo propio que se usa para nombrar a otro. Y así es como lo he estado usando a lo largo de este libro. Para que un término como este se considere apropiado, la práctica antropológica estándar dicta que debe coincidir con el nombre que las personas en cuestión usan para sí mismas. Esta es la razón por la que no nos referimos a los waorani por su peyorativo nombre en kichwa “*awka*”. Y “runa”, al menos cuando se modifica con un nombre de lugar, ciertamente se usa como un etnónimo en Ávila para referirse a los habitantes kichwa-hablantes del Ecuador amazónico. Entonces, por ejemplo, “los San José runa” se refiere a la gente de San José de Payamino. Y los de San José de Payamino llaman a sus vecinos de Ávila “los Ávila runa”. Nombrar a otros es inevitable.

Aun así, la gente en Ávila no se nombra a sí misma. No se llaman a sí mismos los runa (o los Ávila runa para el caso). Tampoco usan el término *kichwa*, el etnónimo que actualmente se utiliza a nivel regional, y especialmente nacional, en el movimiento político indígena contemporáneo. Si tratamos “runa” como una etiqueta —preguntándonos solamente si es la etiqueta correcta—, algo importante se oscurece; los runa no usan etiquetas para sí mismos. En un cierto sentido, “runa”, en kichwa, significa simplemente “persona”. Pero no funciona meramente como un sustantivo que pueda ser cooptado como un etnónimo, como una etiqueta.

Volviendo al mural, el hombre radiante que lleva una impecable camisa blanca, de pie entre los “salvajes” y el “hombre blanco”, es, a todas luces, “runa”. Desde el punto de vista primitivista, “runa” aquí sería un etnónimo, una etiqueta para un punto de referencia en un proceso histórico de transformación en el que un tipo de ser se convierte en otro, en su camino a convertirse todavía en otro más. La manera en que la gente entendería esto en Ávila, sin embargo, sería diferente. El hombre de la impecable camisa blanca seguiría siendo “runa”, pero la etiqueta se referiría a otra cosa, a algo menos visible, menos fácil de nombrar que

un grupo cultural del que uno proviene. Este hombre nunca se convirtió en runa; él siempre ya ha sido runa.

Lo que quiero sugerir, y esto es algo que espero se haga más evidente a medida que avance el capítulo, es que, para ser más precisos, “runa” marca una posición de sujeto relacional dentro de una ecología cósmica de seres en la que todos los seres se ven a sí mismos como personas. “Runa” aquí es el sí-mismo, en la continuidad de la forma. Todos los seres son, desde su punto de vista, en un sentido, “runa”, porque así es como se experimentarían a sí mismos al “decir” *yo*.

Si tratamos el término “runa” como un sustantivo, perdemos de vista la manera en que realmente funciona más bien como un pronombre personal. Generalmente pensamos en los pronombres como palabras que toman el lugar de los sustantivos. Pero Peirce sugiere que intercambiamos los términos de esta relación. Los pronombres no son sustitutos de los sustantivos; más bien, “indican cosas de la manera más directa posible” por medio de señalarlas. Los sustantivos están indirectamente relacionados con sus referentes y, por lo tanto, finalmente, su significado depende de este tipo de relaciones de señalamiento. Esto lleva a Peirce a concluir que “un sustantivo es un sustituto imperfecto para un pronombre” y no al revés (1998b, p. 15). Quiero sugerir aquí que —desde la perspectiva de Ávila— el hombre runa que es el sujeto del mural está funcionando como un tipo especial de pronombre en primera persona: un *yo*, o quizás más exactamente un *nosotros*, en todas sus posibilidades venideras.

Como sustantivo, “runa” es un “sustituto imperfecto para un pronombre”. En su imperfección lleva las huellas de todos los otros con quienes, al relacionarse, se ha convertido en un *nosotros*. Lo que es, y en lo que podría devenir, toma forma en virtud de todos los predicados —comer sal, monogamia, etc.— que ha adquirido, aunque también es algo más que la suma total de estos.

Un *yo* siempre es invisible en algún sentido. En cambio, el otro —el *él*, la *ella*, el *eso* objetificado— es lo que se puede ver y nombrar. Debo señalar que la tercera persona —el otro— corresponde a la segundidad de Peirce. Es lo que es palpable, visible y real porque se encuentra fuera

de nosotros (ver capítulo 1). Esto en parte explica por qué la autodenominación es tan rara en las ecologías de seres amazónicas. Como ha observado Viveiros de Castro, el acto de nombrar en realidad se reserva para otros: “los etnónimos son nombres para terceros; pertenecen a la categoría de *ellos*, no a la categoría de *nosotros*” (1998, p. 476). El asunto, entonces, no se trata de definir qué etnónimo usar, sino de preguntar si algún etnónimo es capaz de capturar el punto de vista de un sí-mismo. Nombrar cosifica y eso es lo que uno les hace a los otros: a *esos*¹⁸⁷. Los runa —estoy aquí volviendo a usar la etiqueta de objetificación— no son los *esos* de la historia. Ellos son *yoes*, partes de un *nosotros* continuo, vivo, dentro de la vida, sobreviviendo; “floreciendo”.

Runa-en-cuanto-*yo*, en-cuanto-*nosotros*, no es una cosa, no es algo susceptible de ser afectado por el pasado a la manera de causa y efecto en que las cosas sí lo son. Los runa no son los objetos de la historia. No son sus productos. No fueron hechos por la historia en este sentido de causa y efecto. Aun así, quienes son es el resultado de una cierta relación íntima con el pasado.

Esta relación implica también otro tipo de ausencia. Implica una relación con los muertos ausentes. En este sentido, los runa son como el críptico insecto amazónico conocido como insecto palo, ese que se vuelve más y más invisible a medida que se confunde cada vez más con las ramitas de su entorno en virtud de todos esos otros seres que no es. Esos otros insectos palo, que son menos “ramosos”, son los que se vuelven visibles y los que, en su visibilidad, se convierten en los objetos tangibles y reales —los otros, los *esos*— de la depredación, de tal manera que los posibles linajes futuros de quienes permanecen invisibles pueden continuar, ocultos y aun así asediados (en virtud de esta ausencia constitutiva) por estos otros que no son ellos.

187. A veces, por supuesto, la autocosificación es una estrategia importante para lograr visibilidad política.

AMO

La continuidad de Oswaldo como un *yo*, como runa, requiere que él sea un puma, un depredador. Él debe ser el cazador y no el sajino cazado en el que temió convertirse cuando se encontró con ese policía cubierto de pelos en la puerta de la casa de su amigo. Puma, recordemos, es a menudo hipostataado como jaguar —su principal ejemplar— aunque más precisamente marca una posición relacional de un sí-mismo, de un *yo* que continúa como un *yo* y se mantiene vivo gracias a una relación cosificante con otros sí-mismos que este mismo ser crea a través de la depredación. Como tal, así como “runa”, también funciona como un “sustituto imperfecto para un pronombre”. Oswaldo es —debe ser— runa puma, un humano-jaguar, para persistir.

En Ávila, *runa puma* es sinónimo de una especie de madurez relativa al sí-mismo. Muchos hombres, y muchas mujeres también, cultivan una especie de devenir-puma de tal modo que, después de la muerte, después de que sus pieles humanas son enterradas, entran en un cuerpo de jaguar para continuar como un sí-mismo y como un *yo*; un *yo* que es invisible para ellos mismos pero que a la vez es capaz de ver a otros como presas, mientras que estos otros los ven a ellos como depredadores. Uno cultiva esta naturaleza puma no sólo con respecto a su futuro *pos mortem* sino, quizás más importantemente, para que este puma futuro también informe nuestra capacidad presente de seguir viviendo como sí-mismos; devenir-puma es una forma de empoderamiento mundano.

Sin embargo, la depredación es una forma tensa de relacionarse que no deja de implicar ansiedades particulares. Unos meses después de matar al puerco, Oswaldo soñó con otro encuentro similar. En este encuentro no tenía su arma. Todo lo que tenía era un cartucho de escopeta recargable que estaba vacío. De alguna manera se las arregló para dispararle a su presa, soplando a través del pequeño agujero en la base del cartucho como si fuera una cerbatana¹⁸⁸. Para su consternación, de

188. Los cartuchos recargables de escopeta de metal tienen un pequeño orificio en la base donde uno encaja el fulminante. La imagen del sueño de Oswaldo, debo señalar, tiene

repente se dio cuenta de que la “presa” a la que había disparado de esta manera no era un puerco sino un amigo de Loreto. Herido en el cuello, este amigo salió corriendo a refugiarse en su casa, solo para emerger poco después, ahora armado, en persecución de Oswaldo. Hay algo inmanejable, caótico y amoral sobre la depredación. Es un tipo de poder que puede volver para asediarte.

En la década de 1920, los runa del río Napo le contaron al explorador y etnógrafo Marquis Robert de Wavrin cómo, muchas generaciones atrás, algunos chamanes escaparon de la dominación española por medio de ponerse pieles de jaguar —“negras, mosqueadas, amarillas”— y de esta manera convertirse en puma. Al haberse convertido en depredadores y viviendo en las profundidades de la selva, lograron evadir a los españoles, pero también comenzaron a volverse en contra de sus compañeros runa, primero cazando a los desafortunados cazadores que se aventuraban en la selva y luego atacando sus propias aldeas runa (Wavrin, 1927, pp. 328-329).

No está del todo claro por qué la depredación se ha convertido en un medio tan importante para relacionarse en la Amazonía. Ciertamente hay muchas otras formas de relaciones transespecies; fue, por ejemplo, a través de una relación parasitaria, no depredadora, que mi sangre y la de Oswaldo se mezclaron entre sí y con la del sajino, ese día en el bosque, a medida que el enjambre de moscas chupasangre que había estado viviendo de la presa de Oswaldo buscaba un nuevo anfitrión. Pero la depredación obviamente tiene resonancia tanto con la cacería como con un pasado colonial y las jerarquías sociales que son su producto. Ser un depredador, tener que serlo, es una posibilidad aterradora, no exenta de sus propias ambivalencias.

Para que Oswaldo sea un cazador exitoso, para que logre tener continuidad, no es suficiente que sea un depredador: también debe ser “blanco”. Es decir, si los blancos son cazadores, algo que es evidentemente

connotaciones chamánicas. Soplar a través de un cartucho de escopeta es como soplar por una cerbatana, y los hechiceros atacan a sus víctimas colocando sus manos ahuecadas en sus bocas y disparando dardos invisibles (*sagra tullu*) a sus víctimas.

te cierto dada su historia de depredar a los runa —fueron los blancos quienes cazaron a sus antepasados con perros y quienes los esclavizaron durante el auge del caucho—, entonces Oswaldo también debe ocupar esta posición cuando se ve a sí mismo como un *yo*. La única otra opción sería convertirse en un objeto. Los runa siempre deben ser runa, puma, y también “blancos”.

Más que blancos, para ser más precisos, deben siempre ya ser dueños, *amos*. Amo, siendo sinónimo de “dueño”, “señor” o “jefe”, ha servido tradicionalmente como un término para dirigirse a los hacendados y a los funcionarios del gobierno. El poder que indexa este título está indeleblemente vinculado a la blanquitud. A mediados del siglo XIX, por ejemplo, un hombre de ascendencia africana llamado Goyo fue nombrado gobernador de la región administrativa amazónica (conocida en ese momento como Provincia de Oriente). Debido a que este nuevo gobernador era negro, los runa se negaron a tratarlo como un amo. Por lo tanto, se vio obligado a pedirle al gobernador anterior, Manuel Lazerda, que siguiera asumiendo las funciones de este cargo. Como relata Lazerda:

Los indios creen que los negros son gentes malditas, carbonizadas en las hogueras infernales. No obedecerán a Goyo. Yo soy su amigo y haré sus veces. De las ganancias [principalmente de ventas forzadas a los indios] se harán dos partes: una para mí, otra para él. Solo no haría nada. Los indios catequizados jamás le reconocerán por su *apu*.

—¿Qué quiere decir *apu*?

—Amo, señor. Yo, seré para ellos el verdadero amo y señor. (Avendaño, 1861/1985, p. 152)

En Ávila hoy en día, amo —*amu* en kichwa— sigue estando inextricablemente asociado con los blancos, los “verdaderos” dueños y señores. Pero *amu* también ha llegado a marcar la perspectiva de otro *yo*, tal como se puede apreciar desde un punto de vista externo. Y, como “runa” y “puma”, funciona como un “sustituto imperfecto para un pronombre”. Esto es, *amu* funciona como pronombre, pero en el proceso arrastra

consigno todos los predicados asociados a la historia colonial de dominación a la que esta palabra está vinculada.

Así es como Narcisa usa el término en sus reflexiones sobre un encuentro, tratado en el capítulo 3, de ella y su familia con algunos venados colorados en el bosque, y sobre el favorable sueño que lo precedió:

“*kunanka wañuchichinga ranita*”, *yanika amuka*

“por lo tanto, podré hacer que él lo mate”, pensé yo, el *amu*

Gracias a lo que ella describió, un poco antes en la conversación, como su “buen soñar”, estaba segura de que sería capaz de lograr que su marido matara al menos a uno de los venados que encontraron. *Amu*, aquí combinado con el sufijo marcador de tópico *-ka*, resalta el hecho de que su sueño (y no las acciones de su marido, como sus interlocutores podrían esperar de otra manera) era lo importante¹⁸⁹. Su esposo, quien iba a dispararle al venado, era simplemente una extensión interina de su agentividad. Es por eso que ella, la *amu*, es el tópico de esta frase. *Amuka* nos instiga a notar el hecho, algo inesperado, de que debemos entender los eventos que ocurrieron en la selva ese día como girando en torno a su agentividad. Su sí-mismo soñador (al que su sí-mismo narrador, desde una posición en cierto modo externa, puede considerar como *amu*), y no su esposo con su arma, es el *locus* de la causa. No es una coincidencia que una palabra cuyo significado original y continuo es “señor blanco” se use para denotar este hecho.

Debido a que todos los seres, y no solo los humanos, son un *yo*, *amu* también marca los puntos de vista subjetivos de los animales. Después

189. Por “tópico” me refiero aquí al tema de una oración, el tema acerca del que la oración da información, en oposición a su sujeto gramatical, el cual puede o no ser el tópico. Los kichwa-hablantes a menudo marcan el tópico (que puede ser el sujeto, el objeto, el adverbio o el verbo de la oración) por varias razones, incluyendo, como se hace en el ejemplo que se da aquí, para enfatizar un tema que podría no ser notado de otra manera, dado el contexto. Para una discusión sobre el tópico, en la que se basa mi tratamiento del asunto, y para una explicación más extensa sobre el uso de sufijos marcadores de tópico en el kichwa de Ecuador, ver Chuquín y Salomon (1992, pp. 70-73) y Cole (1985, pp. 95-96).

de que Maxi le describiera a Luis cómo le había disparado a una guatusa desde su escondite de caza, Luis le preguntó:

amuka api tukuskachu

y el *amu* [—esto es, la guatusa—], fue herido?

Maxi respondió, “Sí... justo en la espina dorsal”. “*Tyas*”, intervino Luis, usando una imagen sonora (ver el capítulo 1) que simula el tiro de plomo atravesando rápidamente la carne y los huesos de la desafortunada guatusa, “rebanado por toda la mitad”¹⁹⁰. *Amuka* en este intercambio vira el tema de la discusión desde un enfoque en la acción de Maxi hacia el destino de la guatusa-en-cuanto-yo.

El término *amu*, que se refiere a un título que los runa, como observó Lazerda, otorgarían solo a una persona blanca, ahora también se refiere a cualquier *yo* runa. Pero, debido a que todos los seres, y no solo los humanos, se ven a sí mismos como un *yo* (y por lo tanto, en un sentido, también como runa), se deduce que todos ellos también se ven a sí mismos como amos, como dueños. La blanquitud ahora se entiende como inseparable de la sensación de la mismidad de uno mismo cuando “dice” *yo*, incluso cuando el que “dice” *yo* no es humano.

Amu, como runa y puma, marca una posición de sujeto. Y todos estos sustantivos, que de otro modo podríamos entender solamente como marcadores de, respectivamente, esencias blancas, indígenas o animales, también marcan un punto de vista ventajoso: la posición del *yo*. El término *amu*, sin perder su asociación histórica con personas particulares con características físicas particulares y una posición particular en una jerarquía de poder (de hecho, debido a estas asociaciones acumuladas), también ha llegado a indicar el punto de vista de cualquier sí-mismo. El *yo* viviente, el sí-mismo, cualquier ser —en cuanto sí-mismo— en esta ecología de seres es *amu*. Ese sí-mismo es por definición un dueño y, por lo tanto, en cierto sentido, “blanco”.

190. Para el texto en kichwa, ver Kohn (2002b, p. 292).

Este particular “sustituto imperfecto para un pronombre” tiene cualidades únicas. Junto con *puma* (o blanco), *amu* invoca jerarquía. Pero lo hace de una manera que catapulta al sí-mismo hacia un plano que va más allá del de los vivos. Y este hecho tiene implicaciones importantes para lo que es ser un *yo*, en continuidad.

Al igual que Oswaldo y su relación ambivalente con el policía, los runa a la vez son y obviamente no son “los dueños de todo”. *Amu* captura algo de esta desarticulada y alienada naturaleza de la relación del sí-mismo consigo mismo. Los dueños siempre ya han estado justo ahí, junto con los runa, no solo en el reino de los vivos sino también en aquellos reinos que se extienden más allá de la vida. Los espíritus, quienes controlan a los animales y viven en ese reino atemporal “siempre ya” en lo profundo del bosque, son conocidos por muchos nombres en Ávila, pero principalmente se les llama simplemente “amos”: *amu-guna*. Estos dueños silvestres se les aparecen a los runa en sueños y visiones como hacendados caucheros blancos o sacerdotes italianos. Es desde el punto de vista aventajado del dueño —cuando los runa logran habitarlo— que pueden cazar con éxito. Cuando Oswaldo llega a reconocer que él es el policía blanco de su sueño, él no solo se está convirtiendo en uno de esos oficiales que caminan por las calles de los pueblos de, por ejemplo, Tena o Coca; también se está convirtiendo en un dueño del bosque y, en el proceso, está habitando, de alguna manera, este reino de los espíritus.

Los runa, como “siempre ya” runa, siempre ya han tenido esta íntima relación con esta clase de figuras que pueblan el reino intemporal de los dueños. En tiempos míticos, los dueños siempre ya estaban allí, como un par de apóstoles cristianos que funcionan como “héroes culturales”, que caminaron por la tierra y que guiaron a los runa¹⁹¹. Ser guiado por dueños-apóstoles implica un grado de intimidad mezclado con separación y alienación. Según un mito diluviano, narrado por los runa del área

191. En una serie de mitos por lo demás idéntica, estos apóstoles reemplazan a los famosos hermanos Kwillur y Duciru, héroes culturales de otras comunidades runa de la Alta Amazonía (por ejemplo, ver Orr & Hudelson, 1971).

de Napo de principios del siglo XX (Wavrin, 1927, p. 329), en tiempos míticos la Amazonía estaba poblada por Dios y los santos. Durante la inundación, Dios construyó un barco de vapor que usó para escapar al cielo junto con estos santos. Cuando la inundación retrocedió, el barco de Dios, ahora abandonado, fue arrastrado por la corriente hasta la tierra de los extranjeros. Al observar este bote, los extranjeros aprendieron a hacer barcos y también otras máquinas. Los dueños originales de la tecnología moderna pueden ser deidades blancas, pero también siempre ya han sido amazónicos, así como una parte íntima, aunque también desapegada, de la vida runa.

Permítanme explicar lo que quiero decir sobre esta relación entre la intimidad y el desapego. El hecho de que los runa sean *amu* cuando “dicen” *yo* (y de que también mantengan una relación íntima pero a la vez desapegada y a veces servil con aquellos *amu* que habitan un reino “siempre ya”) distribuye al sí-mismo y marca el dolor de las disyunciones que separan sus sucesivas manifestaciones.

Con respecto a tales manifestaciones sucesivas del sí-mismo, ciertos antropólogos lingüísticos que trabajan con pueblos gê y tupí-guaraníes de la Amazonía brasileña central han notado que la primera persona del singular —el *yo*—, utilizada en ciertas prácticas narrativas, a veces puede referirse al ser restringido por la piel que está recitando el mito o la canción. En otras ocasiones, sin embargo, puede referirse a otros seres restringidos por la piel a través de la citación y, todavía en otras ocasiones, a un sí-mismo distribuido en un linaje que incluye tanto al que actúa como a sus antepasados (Urban, 1989; Graham, 1995; Oakdale, 2002; ver también Turner, 2007). En cuanto a esto último, Greg Urban (1989, p. 41) describe cómo un narrador de mitos de origen Shokleng entra en un estado similar a un trance o a una posesión al encarnar el *yo* de sus ancestros. Urban se refiere a este tipo especial de autorreferencia, en el que el sí-mismo es también un linaje, como un “*yo* proyectivo”. Es proyectivo porque al encarnar estos “*yoes* pasados” el narrador también llega a encarnar la “continuidad” (p. 45) de su ser; un sí-mismo que

ahora se ha convertido en parte de un linaje de seres “emergente” más general (p. 42)¹⁹². Su *yo* se convierte en un *nosotros*.

Quiero sugerir que *amu* captura algo importante sobre este “*yo* proyectivo”. Se refiere al sí-mismo en continuidad; un “*nosotros*” con sus “posibilidades indefinidas” (Peirce, CP 5.402; ver capítulo 1). Esta continuidad no solo se extiende hacia los antepasados. También se proyecta hacia el futuro. Y también captura algo acerca de cómo el *yo* está constitutivamente relacionado con un *no-yo*: con los blancos, los espíritus y los muertos que los runa vivientes son pero a la vez no son.

SER IN FUTURO

El *yo* runa es siempre ya runa, puma y, especialmente, siempre ya dueño o *amu*. Este sí-mismo siempre tiene al menos una pata en un reino espiritual que ni está ubicado solamente en el presente, ni es el simple producto de las adiciones de sus pasados acumulativos. Hay una lógica semiótica formal en esto. Como argumenté en los primeros capítulos de este libro, los signos están vivos y todos los sí-mismos, humanos y no humanos, son semióticos. Lo que un sí-mismo es, en el sentido más mínimo, es un *locus* —sin importar cuán efímero— para la interpretación de signos. Es decir, es un *locus* para la producción de un signo nuevo (denominado “interpretante”; ver el capítulo 1) que también está en continuidad con aquellos signos que lo anteceden. Los sí-mismos, humanos o no humanos, simples o complejos, son paradas en una ruta semiótica. Son resultados de la semiosis así como también son los puntos de partida para la interpretación de nuevos signos cuyo resultado será un sí-mismo futuro. Los sí-mismos no existen firmemente en el presente; están “apenas surgiendo a la vida en el flujo del tiempo” (Peirce, CP 5.421) en virtud de su dependencia de futuros *loci* de interpretancia —sí-mismos semióticos futuros— que llegarán a interpretarlos.

192. Urban escribe sobre esto en términos de la continuidad de la “cultura”, no del sí-mismo.

Toda semiosis, entonces, crea futuro. Esto es algo distintivo del sí-mismo. Ser un *yo* semiótico —ya sea humano o no humano— implica lo que Peirce llama “*ser in futuro*” (CP 2.86). Esto es, en el reino de los sí-mismos, en oposición al mundo inanimado, no es sólo el pasado lo que llega a afectar el presente. El futuro, como lo discutí en la introducción de este capítulo, en cuanto es re-presentado, también llega a afectar el presente (CP 1.325; ver también CP 6.127 y 6.70),¹⁹³ y esto es fundamental para lo que un sí-mismo es. El futuro, y cómo el futuro es traído al presente, no es reducible a la dinámica de causa y efecto por medio de la que el pasado afecta al presente. Los signos, como “suposiciones”, re-presentan un futuro posible y, a través de esta mediación, hacen que el futuro afecte al presente. La influencia del futuro en el presente tiene su propio tipo de realidad (ver CP 8.330). Y es una que hace a los sí-mismos lo que son como entidades únicas en el mundo.

Peirce se refiere al pasado —el producto de causas y efectos— como fijo o “muerto”. Ser *in futuro*, en cambio, es “viviente” y “plástico” (CP 8.330). Toda semiosis, a medida que crece y vive, crea futuro. Este futuro es virtual, general, no necesariamente existente y sin embargo real (CP 2.92). Todos los sí-mismos participan de este “futuro viviente” (CP 8.194). Los bosques neotropicales, tales como los que rodean a Ávila, hacen proliferar hábitos semióticos hasta un punto que no tiene precedentes en el mundo biológico y, en el proceso, también hacen proliferar futuros. Esto es a lo que ingresan los humanos —los runa y otros también— cuando entran al bosque y comienzan a relacionarse con sus seres.

Aun así, el tipo de futuro que los humanos crean es emergente con respecto a los tipos de futuros que caracterizan al mundo semiótico no simbólico en el que tal futuro está anidado. Como un ícono o un índice, un símbolo debe llegar a ser interpretado por un signo futuro, que potencialmente está llegando a existir, para poder funcionar como un signo. Sin embargo, un símbolo también depende de estos signos futu-

193. “En el flujo del tiempo en la mente, el pasado parece actuar directamente sobre el futuro, su efecto siendo lo que se llama memoria, mientras que el futuro sólo actúa sobre el pasado a través del medio de terceros” (CP 1.325).

ros para obtener sus propias cualidades: su “carácter...sólo puede realizarse mediante la ayuda de su interpretante” (CP 2.92). Por ejemplo, las cualidades fonológicas de una palabra como *perro* son arbitrarias y están fijadas solamente en virtud de la relación convencional que esta palabra tiene con un vasto dominio virtual, etéreo y, sin embargo, real de otras palabras similares (con sus cualidades fonológicas contrastivas) que proporcionan el contexto para su apercepción e interpretación (ver CP 2.304; ver también 2.292-2.293). En cambio, los íconos e índices conservan sus cualidades (pero no su habilidad de funcionar como signos) independientemente de sus interpretantes. Un ícono, como la imagen sonora kichwa “*tsupu*”, conservaría las cualidades sonoras que lo hacen significativo, incluso sin la existencia de aquellas entidades que se sumergen —*tsupu*— en el agua, o sin la certeza de si jamás será interpretado como el sonido de tales entidades sumergiéndose. Aunque las cualidades que hacen que un índice sea significativo dependen de algún tipo de correlación con su objeto de referencia, este también, al igual que un ícono, conservaría estas características incluso cuando no se interpreta como un signo. Una palmera derrumbándose en el bosque emitiría un sonido aun cuando nadie —ni siquiera un mono lanudo asustadizo— estuviera cerca para entender este derrumbe como un índice de peligro (ver capítulo 1). En resumen, a diferencia de un ícono o un índice, la existencia misma de un símbolo como símbolo se basa en la emergencia de una gran cantidad de signos no necesariamente existentes y aun así reales que llegarán a interpretarlo. Es doblemente dependiente del futuro.

El reino de los dueños amplifica esta lógica de *ser in futuro*, la cual es central para toda la vida semiótica, al mismo tiempo que también es transformado en algo distinto por medio de la semiosis simbólica humana. Para que Oswaldo pueda seguir siendo un signo vivo, él debe ser capaz de ser interpretable por este reino virtual, pero real, de los dueños: un reino en el que necesita ser tratado como un *yo* y no como un *eso* para sobrevivir. Él debe, en resumen, ser capaz de ser interpelado por un

dueño como un *tú*. Y esto solo será posible cuando en el ámbito de los dueños él también se convierta realmente en un *yo*, *in futuro*.

Este reino virtual de los dueños está ubicado físicamente en lo profundo del bosque. Emerge de la viviente ecología de seres del bosque, una ecología que de por sí está creando redes proliferantes de futuros. Estas redes proliferantes vienen a dar forma al reino futuro de los dueños. Y entonces este reino espiritual llega a capturar la lógica de un “futuro viviente” de una manera que no puede simplemente explicarse en términos del lenguaje o de la cultura de sus participantes humanos. Y esto hace de este reino algo más que el revestimiento simbólico de un mundo que no es simbólico ni humano.

Amu, quiero sugerir, es una manera particular, modulada por el pasado colonial, de ser un sí-mismo dentro de una ecología de seres repleta de una creciente variedad de hábitos creadores de futuro, muchos de los cuales no son humanos. En el proceso, *amu* hace visible cómo un futuro viviente le da a la vida algunas de sus propiedades especiales y cómo esto involucra una dinámica que implica (pero que no es reducible a) el pasado. Al hacer esto, *amu*, y el reino espiritual del que obtiene su poder, amplifica algo general acerca de la vida: específicamente, su cualidad de ser *in futuro*. Y aumenta esta cualidad un poco más; el reino espiritual de los dueños está “más” *in futuro* que la vida misma. El reino de los espíritus amplifica y generaliza esta lógica del futuro viviente, y le da peso dentro de un problema político y existencial cotidiano: la supervivencia.

LA VIDA DEL MÁS ALLÁ

La concepción de la vida más allá de la muerte que sostenían los miembros de un grupo la Alta Amazonía del siglo XVIII, conocidos como los peba, preocupaba al sacerdote misionero jesuita Juan Magnin (1740/1988, p. 477) cuando informó con exasperación: “La opinión destos es singular: dicen que están bautizados porque tienen nombre; que todos ellos son Santos; y ninguno se va al infierno sino todos al cielo, donde están sus parientes, Santos como ellos”. Para los misioneros no

fue difícil lograr que los antepasados de los runa y otros amazónicos de la Alta Amazonía, como los peba, comprendieran el concepto del cielo. Para su constante disgusto, sin embargo, se encontraron con que los lugareños insistían en que este reino de la vida en el más allá se desplegaba en un bosque de una abundancia en demasía terrenal; un reino que, según contaba un desconcertado misionero que trabajaba entre los runa, tiene “ríos de más peces que agua” y, lo más importante, “cantidades astronómicas” de chicha de yuca (Porras, 1955, p. 154). Los relatos de los siglos XVII y XVIII resuenan con los contemporáneos: esta “otra vida” en la que los indios “nunca mueren” (Figueroa, 1661/1986, p. 282), proporciona “yucas en abundancia [y] carne y bebida, cuanto quisieren” (Magnin 1740/1988, p. 477)¹⁹⁴. Es una vida en la que “no faltarán hachas, chaquiras, monos, chaburassas, pitos y tamboriles” (Magnin 1740/1988, p. 490; ver también Maroni 1738/1988, p. 173).

El infierno es un asunto completamente diferente. Ha sido una fuente continua de preocupación para los misioneros, desde la época del padre Magnin e incluso antes, que muchos amazónicos de la Alta Amazonía no estuvieran dispuestos a concebir la condena en el infierno como una forma de castigo personal por los pecados mundanos. Para los runa, como lo atestiguan muchos relatos a lo largo de los años, simplemente no hay infierno¹⁹⁵. El infierno, según ellos, es donde sufren otros, especialmente los blancos y los negros¹⁹⁶.

Después de la muerte de la madre de Ventura, Rosa, ella se fue “adentro”, al mundo de los dueños (ver capítulos 3 y 5). Se casó con uno de esos señores y se convirtió en uno de ellos; una *amu*. Su viejo cuerpo debilitado, descamado como la piel de una serpiente, fue todo lo que dejó para que sus hijos enterraran. La madre de Ventura había muerto a una edad bastante avanzada, pero ahora, explicó su hijo, ella vive eternamente joven

194. Esto es en referencia a los omagua de lengua tupí.

195. Ver Gianotti (1997, p. 128); Oberem (1980, p. 290); Wavrin (1927, p. 335).

196. Ver Wavrin (1927, p. 335); ver también Gianotti (1997, p. 128); Avendaño (1861/1985, p. 152); Orton (1876, p. 193); Colini (1883, p. 296); cf. Maroni (1738/1988, pp. 172, 378); Kohn (2002b, p. 238).

en el reino de los dueños. “[E]scaleras de emergencia tan viejas como tú”, escribió Allen Ginsberg, en su irreverente poema de rezo con el que llora a su propia madre, “—Aunque no eres vieja ahora, eso se queda aquí conmigo—”. La madre de Ventura ahora tampoco era vieja. Nunca moriría de nuevo y nunca sufriría más; ella se había convertido otra vez —y, ahora, para siempre—, en una mujer tan joven como sus nietas pubescentes¹⁹⁷. Todo lo que quedó con su hijo fue su viejo cuerpo, decrépito como una escalera de emergencia oxidada.

Al convertirse en una dueña, Rosa, en cierto sentido, se convirtió en una santa. Ella se fue a vivir para siempre en ese reino de abundancia eterna, lleno de carne y chicha y riquezas mundanas, en ese Quito en lo profundo del bosque. Ella nunca iría al infierno, ella nunca más sufriría, y sería libre por siempre. Como lo discutí en el capítulo anterior, Rosa entró en una forma —ese reino “siempre ya” de los dueños— donde los impactos del tiempo, los efectos del pasado en el presente, se vuelven menos relevantes. Pero Rosa no es la única santa: “todos somos santos”, insistían los indios peba que tanto frustraron al misionero jesuita del siglo XVIII.

Quiero desentrañar esta sugerencia de que Rosa es una santa y quiero incluso explorar la posibilidad de que tal vez todos los sí-mismos somos santos. Hago esto a partir de prestarle atención a la relación que los seres como Rosa tienen con el emergente reino virtual e “in futuro” de los dueños. Este es un reino de posibilidad futura donde lo que es ser un *yo*, un sí-mismo, también está moldeado por los muchos tipos de muertos, sus muchos tipos de cuerpos y las historias de sus muchas muertes. El hecho de que Rosa realmente continúe como dueña, y quizás como santa, sin embargo, no es solamente el efecto directo de estos otros. Pues su continuidad solo se vuelve posible en virtud de una relación negativa con ellos. Es un resultado que no es directamente afectado

197. “*Chuchuyu*”, “con pechos”, es como Ventura se refirió a las nietas de Rosa, antes de explicar que en el reino de los dueños Rosa “viviría para siempre, nunca más moriría, sin sufrimiento, como una niña” (“*Wiñay wiñay kawsangapa, mana mas wañungapa, mana turmentu, wawakwintallata*”).

por las presencias palpables de todos esos otros sino por sus ausencias constitutivas. Espero que esto quede más claro en la sección que sigue.

EL PESO IMPONDERABLE DE LOS MUERTOS

Un día Juaniku salió con sus perros a la selva a recoger gusanos para cebo y fue agredido gravemente por un oso hormiguero gigante. Estuvo a punto de morir por la seriedad de sus heridas. Los osos hormigueros gigantes, conocidos por pararse sobre sus patas traseras y atacar con las grandes garras curvas de sus patas delanteras cuando se sienten amenazados, son criaturas realmente formidables; incluso se dice que los jaguares les temen (ver capítulo 3). Juaniku alternaba entre culpar de su desgracia a un chamán rival con quien ha tenido una larga enemistad y, más mundanamente, a sus perros, que lo llevaron hasta el animal (cuando se suponía que se quedarían en casa). Juaniku nunca se culpó a sí mismo, ni nadie más lo culpó. Juaniku-en-cuanto-*yo* nunca puede hacerse daño a sí mismo. Solamente otros pueden hacerlo.

Un joven de Ávila, a quien yo le tenía mucho cariño, murió en el río Huataracu. Sacaron su cuerpo del fondo de un profundo remanso. Tenía el pecho desgarrado. Murió mientras pescaba con dinamita. Nadie lo dudaba. Hubo mucho menos consenso al respecto de la causa última, o incluso más inmediata, de su muerte. Algunos culparon a los hechiceros y a los dardos y anacondas que a veces envían cuando atacan a sus enemigos. Otros culparon a los responsables de las circunstancias que lo llevaron a pescar con dinamita ese día: un cuñado demandante; el tipo que le dio la dinamita; o la gente que lo llevó al río. Todos establecían la culpabilidad en una persona o en otra. De las más o menos media docena de explicaciones diferentes que escuché, ninguna culpaba al joven que murió.

Los augurios revelan una lógica similar. Si el *kamarana pishku*, una especie de batará¹⁹⁸ que come los insectos arrastrados por las colonias de

198. Este probablemente hace referencia al batará barreteado.

hormigas en movimiento, se encuentra volando alrededor de una casa, alguien morirá; pues así es como un niño da vueltas alrededor de su casa llorando desconsoladamente cuando descubre que su madre o padre están muertos. La avispa “sepulturera”¹⁹⁹ es nombrada así porque entierra a las tarántulas y a las grandes arañas que paraliza (ver Hogue, 1993, p. 417), arrojando montones frescos de tierra roja en el proceso, como si estuviera cavando una tumba. Igual que con el batará, encontrar una de estas cerca de la casa es un augurio de que un pariente morirá. La gente en Ávila llama tales señales (y hay muchas de estas)²⁰⁰ *tapya*, malos augurios. Primero consideré estos presagios como augurios de muerte, pero pronto me di cuenta de que se refieren a algo más específico: no es la muerte lo que predicen sino la muerte de otros. De hecho, nunca auguran la muerte de la persona que los encuentra.

Estos ejemplos dicen algo acerca de la relación contraintuitiva del sí-mismo con aquello que no es. La muerte para el sí-mismo es inefable, pues el sí-mismo es simplemente una continuación de la vida. El sí-mismo es un general (ver capítulo 1). Es la experiencia de la muerte de otros por parte de los vivos lo que resulta tan difícil de soportar, porque es lo que resulta palpable. “El hilo de la vida es un tercero”, escribió Peirce, mientras que “el destino que lo corta” es “su segundo” (CP 1.337; ver también el capítulo 1).

Los augurios de duelo que he estado discutiendo hablan del dolor asociado a un otro que se está convirtiendo en otro —un segundo, una cosa—, un otro que ya no es un *yo*, que ya no es una parte posible de un devenir-*nosotros-en-relación*, o al menos no por el momento. Para los vivos en duelo, la muerte marca una ruptura: los muertos se vuelven *shuk tunu* o *shikan* (diferentes, otros). El mito del hombre al que se lo está comiendo vivo el demonio *huri huri* que relaté en el capítulo 3 explora la posibilidad terrorífica de llegar a experimentarse a uno mismo

199. En kichwa *runa pamba* (lit., “sepulturero de personas”); en español: avispones; en latín: *Pepsis* sp., Pompilidae.

200. Para más ejemplos de este tipo, ver Kohn (2002b, pp. 242-243, 462 n. 54).

como un objeto así; una experiencia que nunca tendremos cuando nos convirtamos en objetos.

Pero las almas no mueren simplemente; pueden continuar en ese reino futuro virtual que la vida (y sus muertes concomitantes) crea. El *kaddish* tradicional —en oposición a la versión irreverente de Ginsberg—, la oración judía que se recita en memoria de los muertos, nunca menciona la muerte²⁰¹. La muerte solo se puede experimentar desde afuera. Solo otros pueden cortar el hilo de la vida. Y, para los runa, solo otros, otros tipos de personas, especialmente los negros y los blancos (en el sentido esencialista), van al infierno.

El sí-mismo siempre es parcialmente invisible para uno mismo en el sentido de que la visibilidad requiere objetificación —segundidad— y la segundidad pierde de vista algo crucial acerca de lo que es un *yo* viviente. El *yo* es un *yo* porque está en la forma, porque participa en un modo general de ser que excede cualquier manifestación particular de sí mismo. El hecho de que Rosa se convertirá en una dueña (y una santa) es lo que la convierte en un *yo* viviente. Una antropología que se centre en la diferencia —una que se centre en los “noes” y en los “segundos” (ver capítulo 2)— no puede prestar atención a esta invisible continuidad del sí-mismo.

De manera similar, aunque es cierto que los insectos palo son invisibles gracias a la relación específica que tienen con todos sus parientes más visibles y menos “ramosos” que sí fueron notados, al enfocarse solo en esos otros cosificados se pierde de vista la persistencia continua del *yo* invisible en una forma; una forma que, en retrospectiva, nos deja con una proliferación visible de algo general que, en este caso, podemos llamar “ramicidad”.

Todos los signos implican una relación con algo que no está presente. Los íconos hacen esto de una manera que es fundamental para su ser. Recordemos de capítulos anteriores que, aunque generalmente pensamos la iconicidad en términos de semejanza, esta es realmente el producto de lo

201. El “kaddish” de Ginsberg sí menciona la muerte.

que no es notado. (Por ejemplo, de que al principio no notemos la diferencia entre un insecto palo y una ramita). Los índices, en contraste con esto, señalan cambios en las circunstancias presentes; señalan que hay alguna otra cosa a la que debemos prestar atención (otro tipo de ausencia). Los símbolos incorporan estas características, pero de una forma especial: representan a través de su relación con un sistema ausente de otros símbolos similares que los hacen significativos.

La vida, al ser intrínsecamente semiótica, tiene una relacionada asociación con la ausencia. Lo que es un organismo-en-linaje viviente, en-continuidad-de-*yo* —para usar el concepto amazónico— es el producto de lo que no es. Está íntimamente relacionado con los muchos linajes ausentes que no sobrevivieron, que fueron selectivamente excluidos para revelar las formas que encajan en el mundo que las rodea. En cierto sentido, los vivos, como el insecto palo que confundimos con una ramita, son los que no fueron notados. Ellos son los que continúan potencialmente persistiendo dentro de la forma y fuera del tiempo gracias a su relación con lo que no son. Tengamos en cuenta el cambio lógico: el foco está en lo que no está presente: el “peso” imponderable (creo que el oxímoron captura algo de la naturaleza contraintuitiva de esta afirmación) de los muertos.

Toda la vida, entonces, alberga, en virtud de estas ausencias constitutivas, las huellas de todo lo que le ha precedido; las huellas de lo que no es. El invisible reino de los dueños, para seguir la misma lógica contraintuitiva, vuelve todo esto visible. Es en el ámbito de los dueños que las huellas de quienes han vivido (los caciques prehispánicos, los sacerdotes de hábitos negros, los antepasados) y de lo que ha sucedido (el gran levantamiento del siglo XVI contra los españoles, la circulación de las antiguas cuentas de collar de trueque, el tributo forzado) continúan. Y este es el reino futuro, el reino que también da interpretabilidad al reino viviente (humano). El reino de los dueños alberga todos los espectros del pasado. Y es en este reino que el *yo* intemporal continúa, en virtud de su relación íntima con estas ausencias.

El *yo* está dentro de la forma y fuera de la historia (ver capítulo 5). Esta es la razón por la que nada le puede pasar. El cielo es una continuación de la forma. El infierno es historia; es lo que les pasa a los demás. El cielo es un reino donde las personas no están sujetas al tiempo. Nunca envejecen. Nunca mueren allí. Solo los *esos* pueden existir en el tiempo. Solo ellos pueden ser afectados, sujetos a causas y efectos diádicos, fuera de la forma, sujetos a la historia; castigados.

EL TÚ DEL SÍ-MISMO

El reino de los dueños es el producto de los muchos futuros creados por el bosque. Pero es más que esto. Una palabra, para obtener su significado, depende de la emergencia de un vasto sistema simbólico que llegará a interpretarla. Algo así también está sucediendo en el bosque. El reino de los dueños es aquel vasto sistema virtual que emerge en tanto los humanos —en sus maneras distintivamente humanas— intentan relacionarse con la semiosis otra-que-humana del bosque. El reino de los dueños, entonces, es como un lenguaje. Excepto que es más “carnal” (Haraway, 2017) que un lenguaje, pues en efecto está enredado en hileras más amplias de semiosis no humana. También es al mismo tiempo más etéreo. Es un reino que está en el bosque pero que también está más allá de la naturaleza y de lo humano. Es, en una palabra, “sobrenatural”.

Este reino espiritual de los dueños llega a interpretar, y por lo tanto permite y constriñe, quién y cómo puede ser un *yo*, al mismo tiempo que proporciona el cauce para la continuidad —la supervivencia— de ese *yo*. En Ávila, la blanquitud ha llegado a indicar este punto de vista del *yo*. Marca una posición relativa dentro de una jerarquía que abarca todo el cosmos; una jerarquía que se extiende desde el reino no humano hasta el humano y desde el humano hasta el reino de los espíritus. Ahí reside el problema de Oswaldo. Por un lado, los runa siempre ya han sido blancos. Por otro lado, reconocen una variedad de seres —policías, sacerdotes, y terratenientes, así como dueños de animales y demonios— cuya

posición superior en una jerarquía cósmica modulada por la historia es indexada por su blanquitud.

Este reino de los dueños, sin embargo, no concierne solamente el *yo*. “Entre el ‘yo’ reflexivo de la cultura”, escribe Viveiros de Castro (y por “cultura” entiendo que se refiere a la posición desde la que un *yo* se ve a sí mismo como tal, se ve a sí mismo, es decir, como una persona), “y el ‘eso’ impersonal de la naturaleza, falta una posición, el ‘tú’, la segunda persona, o el otro entendido como otro sujeto, cuyo punto de vista es el eco latente del que corresponde al ‘yo’” (1998, p. 483). Este *tú*, para Viveiros de Castro, permite comprender algo importante acerca del reino sobrenatural; un reino, agregaría yo, que no es reducible a la naturaleza ni tampoco a la cultura. Es un reino que, según una lógica jerárquica formal, está situado “por encima” del reino humano que hace posible.

“La sobrenaturaleza”, continúa Viveiros de Castro, “es la forma del Otro como Sujeto” (1998, p. 483). Yo diría que es el lugar donde uno puede ser llamado a existir por este otro ser de orden superior que es a la vez extraño y familiar. Este es el reino desde donde el policía interpeló a Oswaldo. También es el reino donde todos los seres pueden experimentar a sí mismos como dueños: *amu*. Así que cuando el término *amu* se usa en Ávila, ya sea en autorreferencia como en el caso de Narcisa o para referirse a un ser, humano o no humano, que es propiamente otro, esto se hace precisamente para invocar a este otro *yo*, tomado como otro sujeto; uno cuya voz, si bien débil, es un “eco latente” del *yo in futuro*.

El desafío es evitar convertirse en un objeto en el proceso de esta interpelación. Y esto es un peligro real. Fue su temor frente a este riesgo lo que llevó a Oswaldo a concluir inicialmente que había soñado mal, cuando soñó con el policía que lo saludaba con restos de pelos en los hombros. También es la razón por la que uno no puede, por ejemplo, mirar a un *waturitu supay*, el demonio con garras de pájaro vestido con túnicas de sacerdote que deambula por la selva aferrando una biblia. Pues convertirse en un *tú* para ese *yo* lo transportaría a uno de manera permanente fuera del reino de los vivos (Taylor, 1993; Viveiros de Castro, 1998, p. 483). Aun así, un sí-mismo que no se deje desestabilizar por

los *esos* y los *tús* que enfrenta constantemente, un sí-mismo que no incorpore en su crecimiento un *nosotros* más grande, no es un *yo* viviente, sino el cascarón de uno muerto.

La pregunta para los runa, entonces, es cómo crear las condiciones que asegurarán que puedan seguir habitando el punto de vista de un *yo*. ¿Cómo, es decir, entrar en este *tú* de más alto orden que al mismo tiempo es, pero nunca es del todo, el *yo* de uno mismo? Las técnicas que utilizan para hacer esto son chamánicas. Se trata de técnicas que extienden una pata hacia el futuro con el fin de atraer parte de ese futuro de vuelta al reino de los vivos.

Quiero enfatizar que la condición histórica de posibilidad para el chamanismo es la misma jerarquía que este intenta aprovechar. Sin la jerarquía depredadora y modulada por el pasado colonial que estructura la ecología de seres, no hay ninguna posición más elevada a la que uno pueda ingresar desde la que uno pueda enmarcar la suya propia. Algo emblemático de cómo el chamanismo se relaciona con la historia de las jerarquías en las que está inmerso es el término *miriku*, uno de los términos para “chamán” en Ávila²⁰². El poder de este término reside en el hecho de que es un juego de palabras bilingüe. Como tal, captura simultáneamente dos conceptos en dos registros diferentes; es una kichwa-lización de la palabra médico y contiene el verbo kichwa “ver” (*rikuna*) en su forma agentiva; *riku* es un vidente. Los chamanes pueden ver como los médicos, esos vanguardistas de la modernidad armados con todas las poderosas armas de la ciencia médica. Pero esto no implica necesariamente un deseo de ser como un médico occidental. La videncia chamánica cambia lo que significa ver.

¿Cómo se habita la perspectiva del *tú*? ¿Cómo hace uno para convertir esta perspectiva en el *yo* de uno mismo? Esto se hace por medio de ponerse lo que podríamos llamar ropa; el equipo, los accesorios corporales y los atributos que le permiten a un tipo particular de ser habitar un tipo particular de mundo. Tal equipo incluye los colmillos y las pieles

202. Para una discusión sobre nombres para chamanes y para el chamanismo, ver Kohn (2002b, pp. 336-338).

del jaguar (ver Wavrin, 1927, p. 328), los pantalones del hombre blanco (ver también Vilaça, 2007, 2010)²⁰³, las túnicas del sacerdote y las pinturas faciales de los “auca”. Uno también se puede despojar de esta ropa. Rosa se deshizo de su viejo cuerpo cuando murió. Y en Ávila se cuenta que algunos hombres, al encontrarse con jaguares en la selva y no poder espantarlos, se han desnudado para luchar contra ellos. De esta manera, el jaguar se ve obligado a reconocer que su poder proviene de su ropaje y que, debajo de este, él es una persona²⁰⁴. Es por esto que los jaguares, como Amériga fantaseaba con alegría vengativa después de que uno de ellos matara a sus perros, temen tanto el sonido de machetes cortando, “*tlín tilín*”, a través de la vegetación del bosque. Pues esto les recuerda a los jaguares qué tan fácil sería para las personas cortar su *kushma*, o túnica²⁰⁵; el tipo de ropa que, para los jaguares, es su piel²⁰⁶.

Veamos otro conjunto de ejemplos de equipamiento chamánico. En una boda, un hombre de una comunidad runa cercana se me aproximó y, sin decir una palabra, comenzó a frotar su suave mejilla contra mi incipiente barba. Poco después, otro joven se acercó y me pidió que le impartiera algunos de mis “conocimientos chamánicos” soplando sobre la coronilla de su cabeza²⁰⁷. En varias ocasiones cuando estábamos sentados por ahí bebiendo chicha, hombres mayores de repente se ponían mi mochila y se pavoneaban, y luego me pedían que les tomara una foto con mi mochila al hombro y cargando otros tipos de equipamiento: una escopeta, un hacha, un balde de chicha. Otro hombre una vez me pidió

203. Al respecto del abandono de los pantalones cortos y el uso de pantalones largos por parte de los Tena runa, ver Gianotti (1997, p. 253).

204. Wavrin reporta algo similar: que los hombres que se encuentran con jaguares no les tienen miedo y sí pueden batallar con ellos, “luchando de igual a igual”, como si fueran hombres, porque saben que estos jaguares fueron hombres alguna vez (Wavrin, 1927, p. 335; ver también Kohn, 2002b, p. 270).

205. *Kushma* hace referencia a un traje usado tradicionalmente tanto por hombres cofán como por hombres siona y secoya.

206. Ver Kohn (2002b, pp. 271-272) para un ejemplo del periodo colonial temprano de la zona de Ávila sobre el uso de ropa para conferir poder.

207. “*Pukuway, kamba yachayta hapingapa*”.

que tomara un retrato de su familia, todos vestidos con sus mejores ropas y él usando mi mochila²⁰⁸. Estos son todos pequeños actos chamánicos: intentos de apropiarse de un poco de lo que se imagina como un *tú* más poderoso.

Quiero aclarar aquí que no es que los runa quieran volverse blancos en algún sentido asociado a la aculturación. Pues esto no se trata de adquirir una cultura. Tampoco es que la blanquitud de los blancos sea intrínsecamente estable. Este no es un asunto de raza. El español Jiménez de la Espada aprendió esto en una visita que hizo en la década de 1860 a los runa de San José de Mote, un pueblo ahora abandonado ubicado en las estribaciones del volcán Sumaco, a más o menos un día de caminata de Ávila.

Las mujeres, á pesar de mi prodigalidad en cruces, medallas y abalorios, cuando las dijeron en broma que yo trataba de casarme con una de ellas, contestaron que quién me había de querer, si no era cristiano... si era el diablo. (Jiménez de la Espada, 1928, p. 473)

Aunque los Runa dependen de varios tipos de equipamiento blanco para poder ser y tener continuidad como personas, no siempre extienden esa cualidad de persona a la gente realmente blanca con la que se encuentran. Blanco es una categoría relacional, no una esencialista. El jaguar no siempre tiene colmillos y los blancos no siempre son los dueños.

EL FUTURO VIVIENTE

Que Oswaldo lograra matar al sajino manifestó —dio existencia a— un real hasta ese momento solo virtual que, a su vez, hizo posible ese acto. Oswaldo se convirtió en el policía ese día en la selva y en el proceso trajo de vuelta algo de ese reino futuro —ambiguamente esbozado en su sueño— al mundo del presente. El reino de los dueños es real. Es real por-

208. Ver Kohn (2002b, p. 281) para leer acerca de las estrategias amazónicas del siglo XVIII usadas para apropiarse de la ropa de los blancos en cuanto equipamiento.

que puede llegar a informar la existencia y es real como una posibilidad general no reducible a lo que podrá haber sucedido. La realidad es más que aquello que existe. El reino de los dueños es algo más que humano y cultural, y aun así emerge de una forma específicamente humana de involucrarse y relacionarse con un mundo viviente que en parte reside más allá de lo humano.

Los espíritus son reales (ver también Chakrabarty, 2000; de la Cadena, 2010; Singh, 2012). Cómo tratamos esta realidad es tan importante como reconocerla como tal; de otra manera corremos el riesgo de entender a los espíritus como un tipo de real —el tipo que está social o culturalmente construido— que es “demasiado humano” y demasiado familiar. Estoy de acuerdo con la idea de que los dioses emergen con la práctica humana (Chakrabarty, 1997, p. 78), pero eso no los hace reducibles o circunscritos a los contextos humanos en los que tales prácticas se desarrollan.

El reino espiritual de los dueños del bosque tiene su propio tipo de realidad general: es el producto emergente de la relación que tiene con el futuro viviente de la vida y “aumenta” algunas de las propiedades que la vida alberga. Propiedades como la generalidad misma, la ausencia constitutiva, la continuidad a través de la disyunción y una disrupción de la dinámica temporal de causa y efecto se amplifican de tal manera en el reino de los dueños que se vuelven, en cierto sentido, visibles incluso en su invisibilidad.

Apreciar cómo los espíritus son su propio tipo de real es importante para una antropología que será capaz de prestar atención a lo humano en relación con aquello que yace más allá. Pero para hacer eso uno debe estar dispuesto a decir algo general acerca de lo que hace reales a los espíritus; algo que incluye pero que también va más allá del hecho de que otras personas los consideran reales, de que deberíamos tomar ese hecho seriamente y de que incluso deberíamos estar abiertos a cómo este tipo de reales podrían afectarnos (ver, por ejemplo, Nadasdy, 2007).

Al tratar al reino de los dueños que está en lo profundo de los bosques alrededor de Ávila como un real emergente, mi deseo es redescubrir

el encanto del mundo. El mundo está animado, seamos o no animistas. Está lleno de sí-mismos —me atrevo a decir, de almas— humanos y de otro tipo. Y no solo está ubicado en el aquí y ahora, o en el pasado, sino en un ser *in futuro*; un potencial futuro viviente. Una combinación específica de almas humanas y no humanas crea este reino encantado de los dueños en los bosques alrededor de Ávila; un reino que no es reducible al bosque, ni a las culturas e historias de aquellos humanos que se relacionan con él, aunque sí emerge de estos y no puede persistir sin ellos.

Los sí-mismos vivientes crean futuro. Los sí-mismos vivientes humanos crean aún más futuro. El reino de los dueños es el producto emergente de una forma humana de vivir en un mundo más allá de lo humano. Es el producto de tantas relaciones entre especies que están convergiendo, como sucede tan a menudo, en la cacería. Alberga todo ese hacer-futuro de una manera que es general, invisible y asediada por todos los muertos. Es, quizás, el futuro del futuro.

En ese futuro —esa sobre-naturaleza— yace la posibilidad de un futuro viviente. Al matar a ese puerco y no ser matado, Oswaldó sobrevivió. *Sobre-vivir* es vivir más allá de la vida. Pero uno sobrevive no solo en relación con la vida sino también en relación con sus muchas ausencias. “Sobrevivir” [*to survive*], según el *Oxford English Dictionary*, significa “continuar viviendo después de la muerte de otro, o después del final o el cese de alguna cosa o condición o de la ocurrencia de algún evento (expreso o implícito)”. La vida crece en relación con lo que la vida no es²⁰⁹.

La relación fracturada y a la vez necesaria entre el presente mundano y el futuro general se despliega de maneras específicas y dolorosas en lo que Lisa Stevenson (2012; ver Butler, 2001) quizás llamaría la “vida psíquica” del sí-mismo runa, inmerso e informado como lo está por la ecología de seres modulada por el pasado colonial en la que vive. Los runa a la vez pertenecen a y están alienados del reino del mundo espiritual, y la supervivencia requiere cultivar formas de permitir que algo del

209. El trabajo de Lisa Stevenson ha tenido una enorme influencia en mi manera de pensar sobre la supervivencia.

yo futuro de uno mismo —desde la vida tenue que lleva en el reino de los dueños del bosque— voltee la mirada hacia esa parte más mundana de sí mismo que, con suerte, podría entonces responder. Este reino etéreo de continuidad y posibilidad es el producto emergente de una gran cantidad de relaciones transespecies y transhistóricas. Es el producto del peso imponderable de los muchos muertos que hacen posible un futuro viviente.

El desafío de Oswaldo de sobrevivir como un *yo*, tal como fue revelado en su sueño y como se desenvuelve en esta ecología de seres, depende de cómo sea interpelado por otros. Estos otros pueden ser humanos o no humanos, carnales o virtuales; todos de alguna manera hacen de Oswaldo lo que es. La supervivencia de Oswaldo —como la continua presencia de Rosa en ese Quito en lo profundo del bosque— habla de los enigmas de la vida que el bosque amplifica; habla de la continua emergencia de linajes a partir de la configuración de los individuos que los manifiestan (ver capítulo 5). Y habla de la creación de una forma que está como ausencia constitutiva para aquello que no es.

El alma, no específica pero real, vive en tal continuidad de forma (ver Peirce, CP 7.591; ver también el capítulo 3). El alma es general. Los cuerpos (situados, equipados, errantes, animales —pero no confundir aquí con animados—) individualizan (ver Descola, 2005b, pp. 184-185, citando a Durkheim). Esto ayuda a entender algo acerca de los futuros vivientes. Pues la vida, de una forma u otra, siempre concierne este tipo de continuidad a través de la disyunción que las almas ejemplifican.

¿Y qué hay del futuro de este futuro en particular? ¿Ese que se despliega en los bosques neotropicales alrededor de Ávila? ¿Qué pasa con el futuro de un futuro cuya manifestación y posibilidad continua se basan en matar a algunos de esos seres que una densa ecología de seres alberga? El surgimiento del reino espiritual de los dueños del bosque es el producto de las relaciones entre los muchos tipos de sí-mismos que componen este bosque pensante. Algunas de estas relaciones son filiales, otras rizomáticas; algunas son verticales, otras laterales; algunas son arborescentes, otras reticuladas; algunas son parasitarias, otras pre-

datorias; y, finalmente, algunas son con extraños, y otras, con quienes son íntimamente familiares.

Este vasto pero frágil reino de relacionamiento, este que se desenvuelve en la selva y en ese reino futuro que alberga los muchos pasados del bosque, es un mundo de posibilidad siempre y cuando no se maten demasiadas de estas relaciones. Matar, como Haraway (2008) señala, no es lo mismo que matar una relación. Y matar puede de hecho permitir un tipo de relación. Una vez que la matanza termina, bien podría seguir un silencio más grande y mucho más duradero. Los runa tienen una relación íntima con la selva y con una especie de animidad que encanta al mundo porque matan; porque son parte de esta vasta ecología de seres de esta manera. Y matar y matar una relación son dos cosas diferentes, así como lo son individuo y tipo [*kind*], ocurrencia [*token*] y tipo [*type*], vida y vida más allá de la muerte. En todos estos casos, lo primero es algo específico y lo segundo general; todos son reales. Es a partir de relacionarse atentamente con los muchos tipos de otros reales que pueblan este bosque pensante —los animales, los muertos, los espíritus— que esta antropología más allá de lo humano puede aprender a pensar en un futuro viviente en relación con las muertes que hacen ese futuro posible.



Epílogo: Más allá

“Los animales venían del otro lado del horizonte. Pertenecían aquí y allá. Así mismo eran mortales e inmortales. La sangre de un animal fluía como la sangre humana, pero su especie no moría jamás, y cada león era León, y cada buey era Buey”.

—John Berger, *Why Look at Animals?*

Más allá del horizonte yace un León, un León más León que cualquier simple león. Y más allá de pronunciar “león”, lo que convoca a ese León, yace aún otro más, uno que bien podría devolver la mirada. Y más allá de este que mira, yace uno que no morirá jamás, uno que nosotros llamamos “León” porque es un tipo [*kind*].

¿Por qué pedirle a la antropología que mire más allá de lo humano? ¿Y por qué mirar a los animales para hacer esto? Mirar a los animales, quienes nos devuelven la mirada, con quienes miramos y quienes también son, finalmente, parte de nosotros, aunque sus vidas se extiendan mucho más allá de nosotros, puede decirnos algo. Nos puede hablar sobre cómo aquello que se extiende “más allá” de lo humano también nos sostiene y nos hace los seres que somos y los que podríamos devenir.

Algo del león viviente puede persistir más allá de su muerte individual en un linaje de León al que también contribuye. Y esta realidad yace más allá de otra realidad relacionada que, a la vez, sostiene: cuando decimos *león* esta palabra contribuye a, al mismo tiempo que se basa en, un concepto general —León— para invocar un león vivo. Entonces, más allá del “león” pronunciado (técnicamente una “ocurrencia”) se encuentra el concepto (el “tipo” [*type*]) León; y más allá de ese concepto yace un león viviente; y más allá de cualquier león individual yace un tipo [*kind*] en el sentido de especie o linaje: un León que a la vez emerge de y sostiene las muchas vidas de estos muchos leones.

Quisiera reflexionar sobre esta idea de un más allá y sobre cómo figura en una antropología más allá de lo humano. Inicié este libro con

una esfinge amazónica, un puma, que también nos devuelve la mirada y que así nos obliga a pensar sobre cómo explicar antropológicamente la realidad de un tipo de mirada que se extiende más allá de las formas humanas de ver. Esto me llevó a repensar el enigma que la esfinge de la antigüedad le planteó a Edipo: ¿Qué anda en cuatro patas por la mañana, en dos al mediodía, y en tres por la noche? Y abordé este acertijo con una pregunta propia: ¿Qué diferencia hace que la pregunta de la esfinge se plantee desde algún lugar (ligeramente) más allá de lo humano? *Cómo piensan los bosques* investiga etnográficamente por qué es importante ver las cosas desde el punto de vista de la esfinge.

Esa esfinge nos invita a pensar con imágenes. Y esto, al final, es lo que *Cómo piensan los bosques* busca hacer: aprender a pensar con imágenes. La pregunta de la esfinge es una imagen, una semejanza de su respuesta, una que es, por lo tanto, una especie de ícono. El acertijo es como una ecuación matemática. Consideremos algo tan simple como $2 + 2 + 2 = 6$. Debido a que los términos a cada lado del signo de igual son icónicos el uno del otro, aprender a ver “seis” como tres “dos” nos dice algo nuevo sobre el número 6 (ver Peirce CP 2.274-302).

Podemos aprender algo por medio de examinar la forma en que la pregunta de la esfinge, en cuanto ícono, nos impele a notar cosas nuevas sobre la respuesta de Edipo, el “humano”. Su pregunta puede llamar nuestra atención sobre la animalidad que compartimos con otros seres vivientes (nuestro legado cuadrúpedo) a pesar de nuestras maneras simbólicas demasiado humanas (y por lo tanto morales, lingüísticas y socioculturales) de estar en el mundo (capturadas en la imagen de nuestro andar humano bípedo). Y nos puede ayudar a apreciar qué tienen en común el tipo de vida que se extiende más allá de lo humano (“cuatro por la mañana”) y el tipo de vida que es demasiado humana (“dos al mediodía”): aquel anciano-con-su-bastón “de tres patas” (que podríamos aprender a apreciar como “mortal e inmortal”, sí-mismo-y-objeto) invoca tres atributos clave que compartimos con otros seres vivos. Estos son la finitud, la mediación semiótica (el “bastón” que todos los seres vivos usamos para tantear nuestros caminos a través de nuestras vidas

finitas) y, ahora puedo agregar, un tipo peculiar de “terceridad” que es único a la vida. Este tipo de terceridad es la cualidad general de ser *in futuro*, una cualidad que captura la lógica de la continuidad de la vida y también cómo esta continuidad se hace posible gracias al espacio que cada una de nuestras muertes individuales deja para las vidas de los demás. La imagen de cojear hacia “el otro lado del horizonte” también alberga este “futuro viviente”.

Pensar con imágenes, como lo hago aquí con el acertijo de la esfinge y como lo hago a lo largo de este libro con todo tipo de imágenes (ya sean oníricas, auditivas, anecdóticas, míticas o incluso fotográficas; hay otras historias aquí que se “cuentan” sin palabras), y aprender a prestar atención a las maneras en que estas imágenes amplifican, y así vuelven evidente, algo sobre lo humano a través de lo que yace más allá de lo humano, también es, como he estado argumentando, una forma de abrirnos a las lógicas icónicas distintivas de cómo los pensamientos del bosque podrían pensarse a través de nosotros. *Cómo piensan los bosques* busca pensar como los bosques: en imágenes.

Dirigir nuestra atención a la esfinge, hacer de ella, no de Edipo, la protagonista de nuestra historia, nos pide que miremos antropológicamente más allá de lo humano. Esta no es una tarea fácil. El capítulo 1, “El todo abierto”, trazó un método para abordarla a partir de encontrar una manera de reconocer la semiosis como algo que se extiende más allá de lo simbólico (esa modalidad semiótica distintivamente humana que hace posibles el lenguaje, la cultura y la sociedad tal como los conocemos). Aprender a ver lo simbólico como solo un tipo de modalidad representacional dentro del campo semiótico más amplio dentro del que está anidado nos permite apreciar el hecho de que vivimos en mundos socioculturales —“todos complejos”— que, a pesar de su carácter holístico, también están “abiertos” a aquello que yace más allá de ellos.

Pero reconocer tal apertura sólo nos impele a preguntar: ¿Qué es este mundo más allá de nosotros y de los mundos socioculturales que construimos? Y entonces la segunda parte del primer capítulo se dirigió a una reflexión sobre cómo podríamos pensar en la realidad como algo

que se extiende más allá de los dos tipos de real que nos proporciona nuestra metafísica dualista: nuestras realidades distintivamente humanas construidas socioculturalmente, por un lado, y la materia objetiva que existe más allá de nosotros, por el otro.

No es coincidencia que yo tienda a usar mis manos para describir las elecciones que esta metafísica dualista habilita²¹⁰. Pues este dualismo está tan profundamente arraigado en lo que significa ser humano como lo está nuestra tendencia humana a pensar en términos de las manos derecha e izquierda (ver Hertz, 2007). Y no es casualidad que yo haya situado el reino de la sociedad y la cultura en el primer lado, por lo tanto en la mano derecha, y relegado el reino de las cosas a la segunda mano; la que consideramos más débil, ilegítima y siniestra (del término en latín para “izquierda”). Pues es aquello que consideramos humano (nuestras almas, nuestras mentes o nuestras culturas) lo que actualmente domina nuestro pensamiento dualista. Y esto consigna el reino de los otros, los no-humanos (vaciados de animidad, agentividad o encantamiento), a la mano izquierda (una mano que, sin embargo, tiene sus propias posibilidades subversivas; ver Hertz, 2007; Ochoa, 2007).

Este dualismo no es solo un producto sociocultural de un tiempo o lugar en particular; va “de la mano” con el hecho de ser humano, dado que nuestra propensión al dualismo (nuestra “tendencia al dos” [*twoness*], en términos de la esfinge) es el producto de las propiedades distintivas del pensamiento simbólico humano y de las maneras en que la lógica inherente a ese tipo de pensamiento crea sistemas de signos que pueden llegar a parecer radicalmente separados de sus referentes mundanos.

Pensar de a pares, entonces, está arraigado en lo que significa ser humano, e ir más allá de este tipo de lateralidad requiere una verdadera

210. N. de T.: El texto original aquí propone un juego de palabras en relación con la expresión que se usa en inglés para decir “por un lado... y por el otro” y que hace referencia a las manos, así: *on the one hand... on the other*. De hacer una traducción textual, esto sería: “por una mano... y por la otra”. Esta es la expresión que, en el texto original, se utiliza al final del párrafo inmediatamente anterior para hablar de los dos tipos de real que nos proporciona nuestra metafísica dualista.

hazaña de desfamiliarización de lo humano. Es decir, esto requiere que emprendamos un arduo proceso de descolonización de nuestro pensamiento. Nos pide que “provincialicemos” el lenguaje para hacer espacio para otro tipo de pensamiento; uno que es más amplio, uno que sostiene y sustenta lo humano. Este otro tipo de pensamiento es el que ejercen los bosques; el tipo de pensamiento que se piensa a través de la vida de las personas, como los runa (y otros), que se relacionan íntimamente con los seres vivos del bosque en maneras que amplifican las lógicas distintivas de la vida.

Esos seres vivos encantan y animan el bosque. Mi afirmación sobre la realidad del encantamiento y del animismo más allá de lo humano, y mi intento de desplegarla y movilizarla conceptualmente en un enfoque antropológico que pueda llevarnos más allá de lo humano, es mi ofrecimiento zurdo para contrarrestar lo que entendemos como las formas “derechas” (por ende, correctas) de pensar lo humano.

El capítulo 2, “El pensamiento viviente”, buscó desarrollar la afirmación de que las vidas y, por lo tanto, los bosques, piensan. Esto es, observó formas de representación —formas de pensamiento— más allá del lenguaje, con atención específica al dominio más allá de lo humano en el que estas existen. Cuando solo nos enfocamos en cómo los pensamientos distintivamente humanos se relacionan simbólicamente —lo que informa la relacionalidad lingüística, cultural y social, y la manera en que pensamos sobre ella— perdemos de vista algo de la lógica asociativa más amplia de los “pensamientos vivientes”. El hecho de que los seres vivos no humanos sean constitutivamente semióticos los hace sí-mismos. Estos seres no humanos piensan y su pensamiento es una forma de asociación que también crea relaciones entre sí-mismos. Prestar atención a esta otra forma de pensamiento como un tipo de relación, sentirla, incluso, a veces, emerger como su propio objeto conceptual, y abrirnos a sus extrañas propiedades (tales como las posibilidades generativas inherentes a la confusión o a la in-distinción) nos impulsa a imaginar una antropología que pueda ir más allá de la diferencia como su componente relacional atómico.

“El pensamiento viviente”, entonces, estableció por qué es tan importante que la antropología mire más allá de lo humano hacia la vida. En el capítulo 3, “Ceguera del alma”, empecé a observar cómo la muerte más allá de la vida también es fundamental para lo viviente. Aquí enfoqué mi atención en cómo la muerte se convierte en un problema —una “dificultad de la realidad”— intrínseco a la vida y en cómo los runa se esfuerzan por encontrar maneras para aceptar esto.

El capítulo “Pidgins transespecies” es crucial. Después de habernos aventurado más allá de lo humano, y sin perder de vista lo que eso ofrece, viré esta antropología de regreso a lo “demasiado humano”, aclarando por qué este enfoque que definiendo es un enfoque antropológico y no, digamos, un enfoque ecológico que agnósticamente traza relaciones multiespecies. En las travesías que los runa hacen más allá de lo humano, en sus esfuerzos por comunicarse con aquellos animales y espíritus que “pueblan” esa vasta ecología de seres que se extiende más allá de ellos, ellos no quieren dejar de ser humanos. De acuerdo con esto, este capítulo trazó etnográficamente los tipos de estrategias necesarias para ir más allá de los modos humanos de comunicación en maneras que también aseguran un espacio para una forma de ser distintivamente humana.

Algo central para nuestras formas distintivas de ser humanos (formas que resultan de nuestra propensión a pensar a través de los símbolos) es que nosotros los humanos, a diferencia de otros tipos de seres vivos, somos criaturas morales. Esto es algo que los runa no pierden de vista mientras que luchan por sobrevivir en una ecología de seres que está por doquier atravesada por los legados de una historia colonial demasiado humana. En pocas palabras, no podemos ignorar este reino demasiado humano a medida que nos movemos más allá de lo humano. Dicho esto, aprender a prestar atención a los tipos de vidas que existen más allá de lo humano (y más allá de lo moral), de maneras que permitan que las lógicas de la vida más allá de lo humano trabajen a través de nosotros, es en sí una práctica ética.

En su intento de relacionar lo demasiado humano con aquello que yace más allá de lo humano, “Pidgins transespecies” también revela algo

sobre el concepto “más allá” entendido como un marco analítico. “Más allá”, como lo despliego, excede, al mismo tiempo que guarda una relación de continuidad con, su asunto principal: una antropología más allá de lo humano es aún sobre lo humano, a pesar de y precisamente porque mira hacia lo que se encuentra más allá de ello; un “más allá” que también sostiene lo humano.

Si gran parte de este libro se ha ocupado de ir más allá de lo humano hacia el reino de la vida, el capítulo 5, “La fluida eficacia de la forma”, buscó ir más allá del reino de la vida hacia los extraños funcionamientos de la forma que sustentan tanto la vida humana como la no humana. Este capítulo, entonces, examinó las propiedades particulares de la generación y propagación de patrones, y cómo estos cambian nuestra comprensión de la causalidad y la agentividad. Planteó que la forma es su propio tipo de real, uno que emerge en el mundo y se amplifica gracias a la manera distintiva en que humanos y no-humanos lo aprovechan.

El capítulo 6, “El futuro viviente (y el peso imponderable de los muertos)”, viró hacia la vida más allá de la muerte propia del reino espiritual que se encuentra más allá del reino de los vivos. Su tarea principal fue entender cómo este reino dice algo sobre la manera en que la vida misma continúa más allá de los cuerpos vivientes que la respiran. (El espíritu, debo señalar, está etimológicamente relacionado con el aliento y, en kichwa, *samay*, aliento, es lo que anima). El último capítulo, entonces, se aventuró más allá de lo existente hacia lo “general”. Los generales son reales; los espíritus, e incluso las esfinges, son reales. También los Leones. Este capítulo, entonces, trata, podría decirse, sobre la realidad de León en cuanto tipo en los dos sentidos que esta palabra abarca en español y que en inglés se distinguen como *kind* y *type*. León como un tipo [*kind*], es decir, en cuanto especie o linaje, es el producto de la vida ampliamente entendida; mientras que León como un tipo [*type*], en el sentido de concepto general, es el producto de una forma de vida simbólica y humana. Y este capítulo se centró en el emergente real que llega a existir gracias a las maneras particulares en que estos dos tipos de generales —el viviente

más allá de lo humano y el que es distintivamente humano— llegan juntos a ser acogidos en la ecología de seres del bosque.

Este real emergente que llega a existir en las selvas alrededor de Ávila es el reino espiritual de los dueños. Es el producto de una configuración especial de concepto y tipo [*kind*]. Es un real que se encuentra más allá del bosque en maneras que también envuelven la vida del bosque, al mismo tiempo que enmaraña esa vida con las historias demasiado humanas de los muchos muertos que continúan asediando este bosque que, a la vez, alberga a los dueños.

A lo largo de este libro he buscado maneras de explicar la diferencia y la novedad a pesar de la continuidad. *Emergencia* es un término técnico que utilicé para rastrear conexiones a través de la disyunción; *más allá* es un término más amplio, más general. El hecho de que más allá del lenguaje humano se encuentre la semiosis nos recuerda que el lenguaje está conectado a la semiosis del mundo viviente que se extiende más allá de él. Que haya sí-mismos más allá de lo humano llama la atención sobre el hecho de que algunos de los atributos de nuestra mismidad humana son continuos con la de ellos. Que haya una muerte más allá de cada vida nos anima a notar las maneras en que podríamos continuar, gracias a los espacios que son abiertos por todos los muertos ausentes que nos hacen lo que somos. Que la forma se extienda más allá de la vida llama nuestra atención sobre la fluida propagación de patrones que recorre nuestras vidas. Y, finalmente, que los espíritus sean una parte real de una vida después de la muerte, esa que se extiende más allá de la vida, nos dice algo sobre la continuidad y la generalidad intrínsecas a la vida misma.

Espero aquí haber dado, al atravesar esta *selva selvaggia*, este salvaje, “denso” y “difícil” bosque en el que las palabras tan a menudo nos fallan, algún indicio sobre cómo es que piensan los bosques. Este pensamiento se amplifica en una densa ecología de seres y en algunas de las maneras históricamente contingentes en que los runa prestan atención a esa ecología.

Las maneras runa de prestar atención a esta ecología de seres del bosque son (en parte) producto de una marginación demasiado humana al respecto de la economía nacional que podría vincular más equi-

tativamente a las comunidades rurales como Ávila con un poco de la creciente riqueza de Ecuador. Una mayor integración en las redes nacionales sin duda ofrecería formas de sustento mucho más seguras que volverían obsoletas y en gran medida irrelevantes las formas más onerosas y arriesgadas de buscar alimento en la selva. Y las cosas se están moviendo en esta dirección. Quito está —a través de la expansión nacional de carreteras, de los avances en el servicio de salud, de la educación, de la infraestructura, y así sucesivamente—, finalmente, después de todos estos siglos, llegando al bosque.

Al señalar la relación entre la marginación socioeconómica y política y la forma de subsistencia centrada en el bosque que practican los Ávila runa, no deseo reducir la cultura a la pobreza (como algunos lo harían). Además, como debería ser claro en este momento, no estoy hablando de cultura. Aún más, hay una cierta plenitud en la vida cotidiana en Ávila, una plenitud que quienes viven allí aprecian. Y esta riqueza existe independientemente de las métricas económicas o de salud que se podrían usar para evaluarla.

La particular ecología de seres multiespecie y modulada por el pasado colonial que he descrito aquí es real en un sentido etnográfico y ontológico. Pero su existencia depende del continuo “florecimiento” de densas ecologías no humanas, así como depende de los humanos que sostienen sus vidas a partir de aprovechar esas ecologías. Si desaparecen demasiados de estos elementos que componen esta ecología de seres, un tipo particular de vida (y de vida más allá de la muerte) llegará a su fin, para siempre. Y tendremos que encontrar maneras de hacer el duelo de su ausencia.

Pero no es como si toda la vida se fuera a terminar. Habrá otras maneras runa de ser humano; unas que también podrían enmarañar a los no-humanos, unas que podrían convocar a otros espíritus. Y debemos encontrar maneras de escuchar las esperanzas que ese tipo de realidad también alberga.

Al dirigir mi atención etnográfica a algo potencialmente efímero y fugaz —la realidad de una ecología de seres particularmente densa, una

que a la vez es demasiado humana y yace mucho más allá de lo humano— no estoy haciendo antropología de salvataje. Porque lo que estoy trazando no desaparece simplemente; prestarle atención etnográfica a este conjunto particular de relaciones amplifica y, por lo tanto, nos permite apreciar maneras de atender a las lógicas vivientes que ya son parte de cómo los bosques se piensan a sí mismos a través de “nosotros”. Y si “nosotros” vamos a sobrevivir al Antropoceno —esta época nuestra tan indeterminada en la que el mundo más allá de lo humano está siendo cada vez más transformado por lo demasiado humano— tendremos que cultivar activamente estas maneras de pensar con y como los bosques.

Quiero, a propósito de esto, volver a mi título, *Cómo piensan los bosques*. Elegí este título debido a su resonancia, como he señalado, con la traducción al inglés del libro *How natives think* [*Cómo piensan los nativos*] de Lévy-Bruhl, un tratamiento clásico del pensamiento animista. Al mismo tiempo, quiero hacer una distinción importante: los bosques piensan; y cuando los “nativos” (u otros, si vamos al caso) piensan sobre eso, son transformados por los pensamientos de un bosque pensante. Mi título *Cómo piensan los bosques* también resuena con *La pensée sauvage* [*El pensamiento salvaje*], la meditación de Lévi-Strauss sobre un tipo de pensamiento que a la vez está y no está domesticado por lo humano. De esta manera se parece a las flores ornamentales llamadas “pensamientos” —ese otro significado de *pensée*— a las que alude juguetonamente ese título. A pesar de que los “pensamientos” han sido domesticados y, por lo tanto, “domados”, también están vivos. Y así, tal como nosotros y como los runa —esos “indios mansos”—, los “pensamientos” también son salvajes. *Sauvage*, por supuesto, está etimológicamente relacionado con *silvestre*, aquello que es del bosque (salvaje); de la “*selva selvaggia*”.

Mi propia meditación etnográfica ha sido un intento de liberar nuestro pensamiento. Ha sido un intento de salir, por un momento, de nuestras moradas humanas plagadas de dudas para abrirnos a esos pensamientos vivientes y salvajes que yacen más allá de lo humano, esos que también nos hacen a “nosotros”. Para hacer esto, necesitamos dejar a nuestro guía, al runa puma —nuestro Virgilio— y también tenemos

que dejar ese bosque, la *selva selvaggia* alrededor de Ávila. Tenemos que dejarlos, pero no necesariamente para ascender a las esferas celestiales de Dante (este no es ese tipo de cuento moralizante; no estoy hablando de ese tipo de *telos*). Dejamos este bosque para pasar, por un momento, por nuestra cuenta, a una generalidad: una que es etérea, tal vez, y una que se encuentra más allá de este particular encuentro etnográfico.

Al encontrar maneras de abrir nuestro pensamiento a los pensamientos vivientes, a los sí-mismos y a las almas, a los muchos espíritus del bosque, e incluso al León como concepto y especie, he estado tratando de decir algo concreto sobre algo general. He estado tratando de decir algo sobre un general que se hace sentir en nosotros, “aquí”, al mismo tiempo que se extiende más allá de nosotros, “allá”. Abrir nuestro pensamiento de esta manera podría permitirnos realizar un mejor *Nosotros*; un Nosotros que pueda “florecer” no solo en nuestras vidas, sino también en la vida de aquellos que vivirán más allá de nosotros. Ese sería nuestro humilde don para el futuro viviente.

Bibliografía

N. de T.: marcamos con un asterisco (*) las obras traducidas al español que no fueron citadas en el texto de este libro pero que aquí se incluyen como útiles materiales de referencia. Al respecto de los escritos de Peirce que están recolectados en los *Collected Papers*, existen más traducciones al español de las que están aquí referenciadas: se trata de traducciones de pasajes que no están citados textualmente en la versión original de este libro ni referenciados individualmente en la bibliografía del mismo. Muchas de las traducciones existentes de esta obra de Peirce han sido recopiladas por el Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra y se pueden consultar en su página web: <http://www.unav.es/gep/>. Para consultar una selección abreviada de las obras seminales de Peirce, ver también:

Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida. Volumen I (1867-1893)*. Edición de N., Houser & C. Kloesel. (D. McNabb & S. Barrena, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica.

Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida. Volumen II (1893-1913)*. Edición de N., Houser & C. Kloesel. (D. McNabb & S. Barrena, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto: El hombre y el animal* (F. Costa y E. Castro, trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Ariel de Vidas, A. (2002). A dog's life among the Teenek Indians (Mexico): Animals' participation in the classification of self and other. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(3), 531-550.
- Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (G. R. Carrió, E. A. Rabossi, trads.). Barcelona: Paidós.
- Avendaño, J. de. (1985). *Imagen del Ecuador: Economía y sociedad vistas por un viajero del siglo XIX*. Quito: Corporación Editora Nacional. (Obra original publicada en 1861).
- Bateson, G. (1998a). Forma, sustancia y diferencia. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (pp. 479-495) (R. Alcalde, trad.). Buenos Aires: Lohlé-Lumen.

- Bateson, G. (1998b). Patologías de la epistemología. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (pp. 511-520) (R. Alcalde, trad.). Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Bateson, G. (1998c). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (R. Alcalde, trad.). Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Bateson, G. (1998d). Estilo, gracia e información en el arte primitivo. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (pp. 155-180) (R. Alcalde, trad.). Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Bateson, G. (1998e). Una teoría del juego y de la fantasía. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (pp. 205-221) (R. Alcalde, trad.). Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Bateson, G. (2002). *Espíritu y naturaleza* (L. Wolfson, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Bennett, J. (2001). *The enchantment of modern life: attachments, crossings, and ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham, NC: Duke University Press.
- Benveniste, É. (2004). La naturaleza de los pronombres. En *Problemas de lingüística general I* (pp. 172-178). México: Siglo XXI.
- Berger, J. (2009). *Why look at animals?* Londres: Penguin.
- Bergson, H. (1911). *Creative evolution*. Nueva York: H. Holt and Co.
- * Bergson, H. (1985). *La evolución creadora* (M. L. Pérez Torres, trad.). Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Berlin, B. (1992). *Ethnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Berlin, B., & O'Neill J. P. (1981). The pervasiveness of onomatopoeia in Aguaruna and Huambisa bird names. *Journal of Ethnobiology*, 1(2), 238-261.
- Blomberg, R. (1996). *Los aucas desnudos. Una reseña de los indios del Ecuador* (J. Gómez Rendón, trad.). Colección Tierra Incógnita N.20. Quito: Abya-Yala.
- Borges, J. L. (1974). Funes el memorioso. En *Obras Completas* (pp. 485-490). Buenos Aires: Emecé.
- Brockway, L. (1979). *Science and colonial expansion: The role of the British Royal Botanic Gardens*. Nueva York: Academic Press.
- Buber, M. (1998). *Yo y tú* (H. Crespo, trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bunker, S. G. (1985). *Underdeveloping the Amazon: Extraction, unequal exchange, and the failure of the modern state*. Urbana: University of Illinois Press.

- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción* (J. Cruz, trad.). Madrid: Cátedra.
- Camazine, S. (2001). *Self-Organization in biological systems*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Campbell, A. T. (1989). *To Square with Genesis: Causal statements and shamanic ideas in Wayāpi*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Candea, M. (2010). Debate: Ontology is just another word for culture. *Critique of Anthropology*, 30(2), 172-179.
- Capps, L., & Ochs, E. (1995). *Constructing panic: The discourse of agoraphobia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Carrithers, M. (2010). Debate: Ontology is just another word for culture. *Critique of Anthropology*, 30(2), 156-168.
- Castillo, M., et al (2016). *La Cultura Sapara en peligro ¿Otro sueño es posible? La lucha de un pueblo por su supervivencia frente a la explotación petrolera*. Quito: Terra Mater, la Nación Sapara del Ecuador y NAKU.
- Cavell, S. (2005). *Philosophy the day after tomorrow*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Cavell, S. (2008). *Philosophy and animal life*. Nueva York: Columbia University Press.
- Chakrabarty, D. (1997). The time of history and the times of gods. En L. Lowe and D. Lloyd, (eds.), *The politics of culture in the shadow of capital* (pp. 35-60). Durham, NC: Duke University Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- * Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa: pensamiento colonial y diferencia histórica* (A. E. Álvarez & A. Maira, trads.). Barcelona: Tusquets.
- Choy, T. K., et al. (2009). A new form of collaboration in cultural anthropology: Matsutake worlds. *American Ethnologist*, 36(2), 380-403.
- Chuquín, C., & Salomon, F. (1992). *Runa Shimi: A pedagogical grammar of Imbabura quichua*. Madison: Latin American and Iberian Studies Program, University of Wisconsin-Madison.
- Cleary, D. (2001). Toward an environmental history of the Amazon: From prehistory to the nineteenth century. *Latin American Research Review*, 36(2), 64-96.
- Colapietro, V. M. (1989). *Peirce's approach to the self: A semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press.
- Cole, P. (1985). *Imbabura Quechua*. Londres: Croom Helm.
- Colini, G. A. (1883). Collezione etnologica degli indigeni dell' Alto Amazzoni acquistata dal Museo Preistorico-Etnografico di Roma. *Bollettino della Società Geografica Italiana*, año XVII, vol. XX, ser. II; vol. VIII: 287-310, 353-583.

- Conklin, B. A. (2001). *Consuming grief: Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.
- Conklin, B. A., & Graham, L. R. (1995). The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*, 97(4), 695-710.
- Coppinger, R., & Coppinger, L. (2002). *Dogs: A new understanding of canine origin, behavior, and evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cordova, M. (1995). Amazonian Indians and the rubber boom. En O. Starn, C. I. Degregori, & R. Kirk, (eds.), *The Peru reader: History, culture, politics* (pp. 203-214). Durham, NC: Duke University Press.
- Csordas, T. J. (1999). The body's career in anthropology. En L. Moore, (ed.), *Anthropological Theory Today* (pp. 172-205). Cambridge: Polity Press.
- Cunha, M. C. da. (1998). Pontos de vista sobre a floresta amazônica: Xamanismo e tradução. *Mana*, 4(1), 7-22.
- Daniel, E. V. (1996). *Charred lullabies: Chapters in an anthropology of violence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- de la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics". *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- de Ortiguera, T. (1989). Jornada del río Marañón, con todo lo acaecido en ella y otras cosas notables dignas de ser sabidas, acaecidas en las Indias occidentales. En C. Landázuri, (ed.), *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)* (pp. 357-80). Iquitos, Perú: IIAP-CETA. (Obra original publicada en 1581-85).
- Deacon, T. W. (1997). *The symbolic species: The co-evolution of language and the brain*. Nueva York: Norton.
- Deacon, T. W. (2003). The hierarchic logic of emergence: Untangling the interdependence of evolution and self-organization. En B. Weber & D. Depew, (eds.), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered* (pp. 273-308). Cambridge, MA: MIT Press.
- Deacon, T. W. (2006). Emergence: The hole at the wheel's hub. En P. Clayton & P. Davies, (eds.), *The re-emergence of emergence: The emergentist hypothesis from science to religion* (pp. 111-150). Oxford: Oxford University Press.
- Deacon, T. W. (2012). *Incomplete nature: How mind emerged from matter*. Nueva York: Norton.
- * Deacon, T. W. (2014). *Naturaleza incompleta. Cómo la mente emergió de la materia* (A. García Leal, trad.). Barcelona: Tusquets.
- Dean, W. (1987). *Brazil and the struggle for rubber: A study in environmental history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, G., & Guattari F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez Pérez, trad.). Valencia: Pre-Textos.

- Denevan, W. M. (1992). The pristine myth: The landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), 369-385.
- Dennett, D. C. (2000). *Tipos de mentes. Hacia una comprensión de la consciencia* (F. Páez de la Cadena, trad.). Madrid: Debate.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (C. de Peretti & C. Rodríguez Marciel, trads.). Madrid: Trotta.
- Descola, P. (1989). Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis. *Man*, 24(3), 439-450.
- Descola, P. (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- Descola, P. (2005a). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia* (V. Castelló-Jobert y R. Ibarlucía, trads.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Descola, P. (2005b). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- * Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura* (H. Pons, trad.). Buenos Aires y Madrid: Amorrortu.
- Diamond, C. (2008). The difficulty of reality and the difficulty of philosophy. En S. Cavell et al. (eds.), *Philosophy and animal life* (pp. 43-89). Nueva York: Columbia University Press.
- Duranti, A., & Goodwin, C. (1992). *Rethinking context: Language as an interactive phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, É. (1972). *Selected writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellen, R. (1999). Categories of animality and canine abuse: Exploring contradictions in Nuauulu social relationships with dogs. *Anthropos*, 94, 57-68.
- Emerson, R. W. (1847). The sphinx. En *Poems*. Boston: James Munroe and Co.
- Emmons, L. H. (1990). *Neotropical rainforest mammals: A field guide*. Chicago: University of Chicago Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1969). *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Oxford University Press.
- Fausto, C. (2007). Feasting on people: Eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48(4), 497-530.
- Feld, S. (1990). *Sound and sentiment: Birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Figuroa, F. de. (1986). *Informes de jesuitas en el Amazonas*. Iquitos, Perú: IIAP-CETA. (Obra original publicada en 1661).
- Fine, P. (2004). *Herbivory and evolution of habitat specialization by trees in Amazonian forests*. Tesis doctoral, University of Utah.
- Fine, P., Mesones, I., & Coley, P. D. (2004). Herbivores promote habitat specialization in trees in Amazonian forests. *Science*, 305, 663-665.

- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (E. C. Frost, trad.). México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1965). *The psychopathology of everyday life* (J. Strachey, trad.). Nueva York: Norton.
- * Freud, S. (1999). *Psicopatología de la vida cotidiana* (L. López-Ballesteros y de Torres, trad.). Madrid: Alianza.
- Freud, S. (1991a). *Obras completas, Volumen 4 (1900) La interpretación de los sueños (primera parte)* (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991b). *Obras completas, Volumen 5 (1900-01) La interpretación de los sueños (segunda parte); Sobre el sueño* (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2003). *The uncanny*. (H. Haughton, trad.). Londres: Penguin.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia: una teoría antropológica* (R. Cabrera, trad.). Buenos Aires: SB.
- Gianotti, E. (1997). *Viajes por el Napo: Cartas de un misionero (1924-1930)* (M. Victoria de Vela, trad.). Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Ginsberg, A. (1961). *Kaddish, and other poems, 1958-1960*. San Francisco: City Lights Books.
- Gow, P. (1996). River people: Shamanism and history in Western Amazonia. En C. Humphrey & N. Thomas (eds.), *Shamanism, history, and the state* (pp. 90-113). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. Nueva York: Palgrave.
- Hage, G. (2012). Critical anthropological thought and the radical political imaginary today. *Critique of Anthropology*, 32(3), 285-308.
- Haraway, D. (1999). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. En M. Biagioli (ed.), *The Science Studies Reader* (pp. 172-201). Nueva York: Routledge.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa* (I. Mellén, trad.). Córdoba: Bocavulvaria.
- Hare, B., et al. (2002). The domestication of social cognition in dogs. *Science*, 298, 1634-1636.
- Hemming, J. (1987). *Amazon frontier: The defeat of the Brazilian Indians*. Londres: Macmillan.
- Hertz, R. (2007). The pre-eminence of the right hand: A study in religious polarity. En M. Lock & J. Farquhar (eds.), *Beyond the body proper* (pp. 30-40). Durham, NC: Duke University Press.

- Heymann, E. W., & Buchanan-Smith, H. M. (2000). The behavioural ecology of mixed species of Callitrichine Primates. *Biological Review*, 75, 169-190.
- Hill, J. D. (1988). Introduction: Myth and history. En J. D. Hill (ed.), *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past* (pp. 1-18). Urbana: University of Illinois Press.
- Hilty, S. L., & Brown, W. L. (2001). *Guía de las aves de Colombia* (H. Álvarez-López, trad.). Cali: American Bird Conservancy, Universidad del Valle, Sociedad Antioqueña de Ornitología.
- Hoffmeyer, J. (1996). *Signs of meaning in the universe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hoffmeyer, J. (2008). *Biosemiotics: An examination into the signs of life and the life of signs*. Scranton, PA: University of Scranton Press.
- Hogue, C. L. (1993). *Latin American insects and entomology*. Berkeley: University of California Press.
- Holbraad, M. (2010). Debate: Ontology is just another word for culture. *Critique of Anthropology*, 30(2), 179-185.
- Hudelson, J. E. (1987). *La cultura quichua de transición: Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador (Guayaquil), Abya-Yala.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Irvine, D. (1987). *Resource management by the Runa Indians of the Ecuadorian Amazon*. Tesis doctoral, Stanford University.
- Janzen, D. H. (1970). Herbivores and the number of tree species in tropical forests. *American Naturalist*, 104(904), 501-528.
- Janzen, D. H. (1974). Tropical blackwater rivers, animals, and mast fruiting by the Dipterocarpaceae. *Biotropica*, 6(2), 69-103.
- Jiménez de la Espada, D. M. (1928). Diario de la expedición al Pacífico. *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, 68(1-4), 72-103, 142-193.
- Jouanen, J. (1977). *Los Jesuitas y el Oriente ecuatoriano (Monografía Histórica), 1868-1898*. Guayaquil, Ecuador: Editorial Arquidiócesana.
- Keane, W. (2003). Semiotics and the social analysis of material things. *Language and Communication*, 23, 409-425.
- Kilian-Hatz, C. (2001). Universality and diversity: Ideophones from Baka and Kxoe. En F. K. E. Voeltz & C. Kilian-Hatz (eds.), *Ideophones* (pp. 155-163). Amsterdam: John Benjamin.
- Kirksey, S. E., & Helmreich S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-575.

- Kockelman, P. (2011). Biosemiosis, technocognition, and sociogenesis: Selection and significance in a multiverse of sieving and serendipity. *Current Anthropology*, 52(5), 711-739.
- Kohn, E. (1992). *La cultura médica de los Runas de la región amazónica ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Kohn, E. (2002a). Infidels, virgins, and the black-robed priest: A backwoods history of Ecuador's Montaña region. *Ethnohistory*, 49(3), 545-582.
- Kohn, E. (2002b). *Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador*. Tesis doctoral, University of Wisconsin.
- Kohn, E. (2005). Runa realism: Upper Amazonian attitudes to nature knowing. *Ethnos*, 70(2), 179-196.
- Kohn, E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34(1), 3-24.
- Kohn, E. (2008). Comentario sobre "Necro-utopia" de Alexei Yurchak. *Current Anthropology*, 49(2): 216-217.
- Kohn, E. (2017). *Comment pensent les forêts: Vers une anthropologie au-delà de l'humain* (G. Delaplace, trad.). Bruxelles: Zones Sensibles.
- Kull, K., et al. (2009). Theses on biosemiotics: Prolegomena to a theoretical biology. *Biological Theory*, 4(2), 167-173.
- Latour, B. (1992). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad* (E. Aibar, R. Méndez & E. Ponisio, trads.). Barcelona: Labor.
- Latour, B. (2004). *Politics of nature: How to bring the sciences into democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- * Latour, B. (2012). *Políticas de la naturaleza: por una democracia de las ciencias* (E. Puig, trad.). Barcelona: RBA Libros.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (V. Goldstein, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red* (G. Zadunaisky, trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia: Una antropología de los modernos* (A. Bixio, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Law, J., & Mol, A. (2008). The actor-enacted: Cumbrian sheep in 2001. En C. Knappett & M. Lambros (eds.), *Material agency* (pp. 57-77). Berlin: Springer.
- * Law, J., & Mol, A. (2008). El actor-actuado: La oveja de la Cumbria en 2001 (C. Romero Bachiller, trad.). *Política y Sociedad*, 45(3), 75-92.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje* (F. González Aramburo, trad.). Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mitológicas, I: Lo crudo y lo cocido* (J. Almela, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévy-Bruhl, L. (1926). *How natives think*. Londres: Allen & Unwin.
- * Lévy-Bruhl, L. (1947). *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (G. Weinberg, trad.). Buenos Aires: Lautaro.
- Macdonald, T. Jr. (1979). *Processes of change in Amazonian Ecuador: Quijos Quichua become cattlemen*. Tesis doctoral, University of Illinois, Urbana.
- Magnin, J. (1988). Breve descripción de la provincia de Quito, en la América meridional, y de sus misiones... En J. P. Chaumeil (ed.), *Noticias auténticas del famoso río Marañón* (pp. 463-492). Iquitos, Perú: IIAP-CETA. (Obra original publicada en 1740).
- Mandelbaum, A. (1982). *The Divine Comedy of Dante Alighieri: Inferno*. Nueva York: Bantam Books.
- Mannheim, B. (1991). *The language of the Inka since the European invasion*. Austin: University of Texas Press.
- Margulis, L., & Sagan, D. (2002). *Acquiring genomes: A theory of the origins of species*. Nueva York: Basic Books.
- Maroni, P. (1988). *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. J. P. Chaumeil, (ed.). Iquitos, Perú: IIAP-CETA. (Obra original publicada en 1738).
- Marquis, R. J. (2004). Herbivores rule. *Science*, 305, 619-621.
- Martín, B. (1989). Provanza del Capitan Bartolomé Martín. En C. Landázuri (ed.), *La Gobernación de los Quijos* (pp. 105-138). Iquitos, Perú: IIAP-CETA. (Obra original publicada en 1563).
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (J. Bucci, trad.). Buenos Aires: Katz.
- McFall-Ngai, M., et al. (2013). Animals in a bacterial world: A new imperative for the life sciences. *Proceedings of the National Academy of Science*, 110(9), 3229-3236.
- McGuire, T. L., & Winemiller, K. O. (1998). Occurrence patterns, habitat associations, and potential prey of the river dolphin, *Inia geoffrensis*, in the Cinaruco River, Venezuela. *Biotropica*, 30(4): 625-638.
- Mercier, J. M. (1979). *Nosotros los Napu-Runas: Napu Runapa Rimay, mitos e historia*. Iquitos, Perú: Publicaciones Ceta.
- Moran, E. F. (1993). *La ecología humana de los pueblos de la Amazonía* (S. Mas-trangelo, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Moreno, F. H. et al. (2007). *Shimiyukkamu diccionario; kichwa-español, español-kichwa*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión", Núcleo de Sucumbios.

- Mullin, M., & Cassidy, R. (2007). *Where the wild things are now: Domestication reconsidered*. Oxford: Berg.
- Muratorio, B. (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Nadasdy, P. (2007). The gift in the animal: The ontology of hunting and human-animal sociality. *American Ethnologist*, 34(1), 25-43.
- Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago? (H. Islas, trad.). En M. Ezcurdia & O. Hansberg (eds.), *La naturaleza de la experiencia, Volumen I: Sensaciones* (pp. 45-63). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nietzsche, F. W., & Hollingdale, R. J. (1986). *Human, all too human: A book for free spirits*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nuckolls, J. B. (1996). *Sounds like life: Sound-symbolic grammar, performance, and cognition in Pastaza quechua*. Nueva York: Oxford University Press.
- Nuckolls, J. B. (1999). The case for sound symbolism. *Annual Review of Anthropology*, 28, 225-252.
- Oakdale, S. (2002). Creating a continuity between self and other: First-person narration in an Amazonian ritual context. *Ethos*, 30(1-2), 158-175.
- Oberem, U. (1980). *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Ochoa, T. R. (2007). Versions of the dead: Kalunga, Cuban-Kongo materiality, and ethnography. *Cultural Anthropology*, 22(4): 473-500.
- Ordóñez de Cevallos, P. (1989). *Historia y viaje del mundo*. En *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Iquitos, Perú: IIAP-CETA. (Obra original publicada en 1614).
- Orr, C., & Hudelson, J. E. (1971). *Cuillurguna: Cuentos de los Quichuas del Oriente ecuatoriano*. Quito: Houser.
- Orton, J. (1876). *The Andes and the Amazon; Or, across the continent of South America*. Nueva York: Harper and Brothers.
- Osculati, G. (1990). *Esplorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo ed il Fiume delle Amazzoni: Frammento di un viaggio fatto nell due Americhe negli anni 1846-47-48*. Turín, Italia: Il Segnalibro.
- Overing, J. (2000). The efficacy of laughter: The ludic side of magic within Amazonian sociality. En J. Overing and A. Passes, (eds.), *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in native Amazonia* (pp. 64-81). Londres: Routledge.
- Overing, J., & Passes, A. (eds.). (2000). *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Londres: Routledge.
- Parmentier, R. J. (1994). *Signs in society: Studies in semiotic anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.

- Pedersen, D. (2008). Brief event: The value of getting to value in the era of "globalization". *Anthropological Theory*, 8(1), 57-77.
- Peirce, C. S. (1931). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1988a). La fijación de la creencia. En *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (J. Vericat, trad.) (pp. 175-199). Barcelona: Crítica.
- Peirce, C. S. (1988b). Cómo esclarecer nuestras ideas. En *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (J. Vericat, trad.) (pp. 200-223). Barcelona: Crítica.
- Peirce, C. S. (1992a). *The essential Peirce: Selected philosophical writings. Vol. 1*. Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1992b). A guess at the riddle. En N. Houser & C. Kloesel (eds.), *The essential Peirce: Selected philosophical writings. Vol. 1 (1867-1893)* (pp. 245-279). Bloomington: Indiana University Press.
- * Peirce, C. S. (1997). Una conjetura para el acertijo. En *Charles S. Peirce. Escritos filosóficos* (F. Vevia, trad.) (pp. 201-243). México: El Colegio de Michoacán.
- Peirce, C. S. (1992c). The law of mind. En N. Houser & C. Kloesel (eds.), *The essential Peirce: Selected philosophical writings. Vol. 1 (1867-1893)* (pp. 312-333). Bloomington: Indiana University Press.
- * Peirce, C. S. (1988). La ley de la mente. En *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (J. Vericat, trad.). Barcelona: Crítica.
- Peirce, C. S. (1992d). Questions concerning certain faculties claimed for man. En N. Houser & C. Kloesel (eds.), *The essential Peirce: Selected philosophical writings. Vol. 1 (1867-1893)* (pp. 11-27). Bloomington: Indiana University Press.
- * Peirce, C. S. (2001). Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre (C. Ruiz, trad.). En Grupo de estudios Peirceanos (eds.), *C. S. Peirce en español (2019)*. Recuperado de <http://www.unav.es/gep/Questions-Concerning.html>.
- Peirce, C. S. (1997). *Charles S. Peirce. Escritos filosóficos* (F. Vevia, trad.). México: El Colegio de Michoacán.
- Peirce, C. S. (1998a). *The essential Peirce: Selected philosophical writings. Vol. 2 (1893-1913)*. Peirce Edition Project, (ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1998b). Of reasoning in general. En Peirce Edition Project, (ed.), *The essential Peirce: Selected philosophical writings. Vol. 2 (1893-1913)* (pp. 11-26). Bloomington: Indiana University Press.

- * Peirce, C. S. (2002). Del razonamiento en general (I. Aragüès, trad.). En Grupo de estudios Peirceanos (eds.), *C. S. Peirce en español (2019)*. Recuperado de <http://www.unav.es/gep/ReasoningInGeneral.html>.
- Peirce, C. S. (1998c). A sketch of logical critics. En Peirce Edition Project, (ed.), *The essential Peirce: Selected philosophical writings. Vol. 2 (1893-1913)* (pp. 451-462). Bloomington: Indiana University Press.
- * Peirce, C. S. (2002). Un esbozo de crítica lógica (S. Barrera, trad.). En Grupo de estudios Peirceanos (eds.), *C. S. Peirce en español (2019)*. Recuperado de <http://www.unav.es/gep/SketchLogicalCritics.html>
- Peirce, C. S. (1998d). What is a sign? En Peirce Edition Project, (ed.), *The Essential Peirce: Selected philosophical writings. Vol. 2 (1893-1913)* (pp. 4-10). Bloomington: Indiana University Press.
- * Peirce, C. S. (1999). ¿Qué es un signo? (U. Rivas, trad.). En Grupo de estudios Peirceanos (eds.), *C. S. Peirce en español (2019)*. Recuperado de <http://www.unav.es/gep/Signo.html>
- Peirce, C. S. (2003). Fundamento, objeto e interpretante (M. Restrepo, trad.). En Grupo de estudios Peirceanos (eds.), *C. S. Peirce en español (2019)*. Recuperado de <http://www.unav.es/gep/FundamentoObjetoInterpretante.html>
- Pickering, A. (1999). The mangle of practice: Agency and emergence in the sociology of science. En M. Biagioli (ed.), *The Science Studies Reader* (pp. 372-393). Nueva York: Routledge.
- Porras, P. I. (1955). *Recuerdos y anécdotas del Obispo Josefino Mons. Jorge Rossi segundo vicario apostólico del Napo*. Quito: Editorial Santo Domingo.
- Porras, P. I. (1979). The discovery in Rome of an anonymous document on the Quijo Indians of the Upper Napo, Eastern Ecuador. En D. L. Browman & R. A. Schwartz (eds.), *Peasants, primitives, and proletariats: The struggle for identity in South America* (pp. 13-47). The Hague: Mouton.
- Powers, R. (2018). *The overstory. A novel*. Nueva York, Londres: W. W. Norton & Company.
- * Powers, R. (2019). *El clamor de los bosques* (T. Lanero, trad.). Madrid: AdN, Alianza de Novelas.
- Raffles, H. (2002). *In Amazonia: A natural history*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Raffles, H. (2010). *Insectopedia*. Nueva York: Pantheon Books.
- Ramírez Dávalos, G. (1989). Información hecha a pedimiento del procurador de la ciudad de Baeça. . . En C. Landázuri (ed.), *La Gobernación de los Quijos* (pp. 33-78). Iquitos, Perú: IIAP-CETA. (Obra original publicada en 1559).

- Rappaport, R. A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad* (S. Perea, trad.). Madrid: Cambridge University Press.
- Reeve, M. E. (1988). Cauchu Uras: Lowland Quichua histories of the Amazon rubber boom. En J. D. Hill (ed.), *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past* (pp. 20-34). Urbana: University of Illinois Press.
- Requena, F. (1903). *Mapa que comprende todo el distrito de la Audiencia de Quito*. Quito: Emilia Ribadeneira. (Obra original publicada en 1779).
- Riles, A. (2000). *The network inside out*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rival, L. (1993). The growth of family trees: Understanding Huaorani perceptions of the forest. *Man*, 28(4), 635-652.
- Rofel, L. (1999). *Other modernities: Gendered yearnings in China after socialism*. Berkeley: University of California Press.
- Rogers, M. (1995). *Images of power and the power of images*. Tesis doctoral, University of Chicago.
- Sahlins, M. (1990). *Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología* (E. Pérez Sedeño, trad.). Madrid: Siglo XXI.
- Sahlins, M. (1995). *How "natives" think: About Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press.
- Salomon, F. (2004). *The Cord Keepers: Khipus and cultural life in a Peruvian village*. Durham, NC: Duke University Press.
- Sapir, E. (1951). A study in phonetic symbolism. En D. G. Mandelbaum (ed.), *Selected writings of Edward Sapir in language, culture, and personality* (pp. 61-72). Berkeley: University of California Press.
- Pueblo de Sarayaku. (2018). *Declaración Kawsak Sacha - Selva viviente, ser vivo y conciente, sujeto de derechos*. Recuperado de https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2018/07/Kawsak-Sacha_Declaracion-español.pdf
- Saussure, F. de. (1945). *Curso de lingüística general* (A. Alonso, trad.), 24a edición. Buenos Aires: Losada.
- Savage-Rumbaugh, E. S. (1986). *Ape language: From conditioned response to symbol*. Nueva York: Columbia University Press.
- Savolainen, P., et al. (2002). Genetic evidence for an East Asian origin of domestic dogs. *Science*, 298, 1610-1613.
- Schaik, C. P. van, Terborgh, J. W., & Wright, S. J. (1993). The phenology of tropical forests: Adaptive significance and consequences for primary consumers. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 24, 353-377.

- Schwartz, M. (1997). *A history of dogs in the early Americas*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Silverman, K. (2009). *Flesh of my flesh*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Silverstein, M. (1995). Shifters, linguistic categories, and cultural description. En B. G. Blount (ed.), *Language, culture, and society* (pp. 187-221). Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Simson, A. (1878). Notes on the Záparos. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 7, 502-510.
- Simson, A. (1880). Notes on the Jívaros and Canelos Indians. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 9, 385-394.
- Singh, B. (2012). The headless horseman of Central India: Sovereignty at varying thresholds of life. *Cultural Anthropology*, 27(2), 383-407.
- Slater, C. (2002). *Entangled edens: Visions of the Amazon*. Berkeley: University of California Press.
- Smuts, B. (2001). Encounters with animal minds. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), 293-309.
- Stevenson, L. (2012). The psychic life of biopolitics: Survival, cooperation, and Inuit community. *American Ethnologist*, 39(3), 592-613.
- Stoller, P. (1997). *Sensuous scholarship*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Strathern, M. (1980). No nature: no culture: The Hagen case. En C. MacCormack & M. Strathern (eds.), *Nature, Culture, and Gender* (pp. 174-222). Cambridge: University of Cambridge Press.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, M. (1995). *The relation: Issues in complexity and scale*. Vol. 6. Cambridge: Prickly Pear Press.
- Strathern, M. (2004). *Partial connections*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Suzuki, S. (2001). *Zen mind, beginner's mind*. Nueva York: Weatherhill.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- * Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio del terror y la curación* (H. Valencia Goelkel, trad.). Bogotá: Norma.
- Taylor, A. C. (1993). Remembering to forget: Identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man*, 28(4), 653-678.
- Taylor, A. C. (1996). The soul's body and its states: An Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2), 201-215.
- Taylor, A. C. (1999). The Western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century. En F. Salomon & S. B. Schwartz

- (eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas* (pp. 188-256). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tedlock, B. (1992). Dreaming and dream research. En B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and psychological interpretations* (pp. 1-30). Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Terborgh, J. (1990). Mixed flocks and polyspecific associations: Costs and benefits of mixed groups to birds and monkeys. *American Journal of Primatology*, 21(2), 87-100.
- Tsing, A. L. (2012). On nonscalability: The living world is not amenable to precision-nested scales. *Common Knowledge*, 18(3), 505-524.
- Turner, T. (1988). Ethno-ethnohistory: Myth and history in native South American representations of contact with Western society. En J. D. Hill (ed.), *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past* (pp. 235-281). Urbana: University of Illinois Press.
- Turner, T. (2007). The social skin. En M. Lock & J. Farquhar (eds.), *Beyond the body proper* (pp. 83-103). Durham, NC: Duke University Press.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. Londres: J. Murray.
- * Tylor, E. B. (1977). *Cultura primitiva I: Los orígenes de la cultura* (M. Suárez, trad.). Madrid: Ayuso.
- * Tylor, E. B. (1981). *Cultura primitiva II: La religión en la cultura primitiva* (M. Suárez, trad.). Madrid: Ayuso.
- Urban, G. (1991). *A discourse-centered approach to culture: Native South American myths and rituals*. Austin: University of Texas Press.
- Uzendoski, M. (2005). *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Venkatesan, S., et al. (2010). Debate: Ontology is just another word for culture. *Critique of Anthropology*, 30(2), 152-200.
- Vilaça, A. (2007). Cultural change as body metamorphosis. En C. Fausto & M. Heckenberger, (eds.), *Time and memory in Indigenous Amazonia: Anthropological perspectives* (pp. 169-193). Gainesville: University Press of Florida.
- Vilaça, A. (2010). *Strange enemies: Indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*. París: Presses universitaires de France.
- von Uexküll, J. (1982). The theory of meaning. *Semiotica*, 42(1), 25-82.

- Wavrin, Marquis R. de. (1927). *Investigaciones etnográficas: Leyendas tradicionales de los Indios del Oriente ecuatoriano*. Boletín de la Biblioteca Nacional, n.s., 12, 325-337.
- Weber, M. (1948). Science as a vocation. En H. H. Gerth & C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in sociology* (pp. 129-156). Oxon: Routledge.
- Weber, M. (1979). La ciencia como vocación. En *Max Weber: El político y el científico* (F. Rubio Llorente, trad.) (pp. 180-231). Madrid: Alianza.
- Weber, M. (1987). Excurso: teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo. En *Ensayos sobre sociología de la religión* (J. Almaraz & J. Carabaña, trads.) (pp. 527-562). Madrid: Taurus.
- Weismantel, M. J. (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of race and sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- White, R. (1991). *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitten, N. E. (1985). *Sicuanga runa: The other side of development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten, N. E. (1987). *Sacha Runa: etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana* (I. Soto, trad.). Quito: Abya-Yala.
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.
- Wills, C., et al. (1997). Strong density and diversity-related effects help to maintain tree species diversity in a neotropical forest. *Proceedings of the National Academy of Science*, 94, 1252-1257.
- Yurchak, A. (2006). *Everything was forever, until it was no more: The last Soviet generation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Yurchak, A. (2008). Necro-utopia. *Current Anthropology*, 49(2), 199-224.

Índice temático

A

- achiote (manduru, Bixa orellana)*, 122, 156
- actante, 21, 115
- actor-red, 21, 115
- agentividad, 30, 32, 159, 171, 269, 310, más allá de lo humano, 58, 116n68; soñar como, 283; forma y, 313; representación y, 126-127; sí-mismo como locus de, 105; de las cosas, 56-57
- alienación, 25, 30, 65, 68, 285, 303
- almas, 146-147, 151, 152-153, 310; muerte y, 154; sueños y, 193; sexo y, 169, 186
- alteridad, 24
- "alter-política", 21
- Amazonas, Río 29, 66, 222-230
- amo (*amu*) (dueño, señor), 282-287
- amplificación: y animismo, 100; y forma, 28, 227-228, 236-237, 269, 313, 223n151; y jerarquía, 236-237; e iconicidad, 44, 94; y vida, 82, 86-87, 106, 113-114, 311; como método, 16, 23, 28, 31, 59, 69, 94, 100, 107, 131, 221, 261, 271, 302, 309, 311, 316; y perspectivismo, 133; y signos, 82; y espíritus, 271, 289-290, 302; y bosques tropicales, 34, 59, 69, 70-71, 86-87, 107, 253, 304, 316, 113-114n66
- anaconda, 167-168
- animales, 305, 307, 312 animales muertos vistos por niños y adultos, 144 (fig.); calidad de persona de, 163; juego como comunicación entre, 203-205; como sí-mismos, 212; poseedores de almas, 146-147, 160-161; dueños de, 29, 34, 189; puntos de vista subjetivos de, 284; vocalizaciones de, 238-240
- animalidad, 8, 192, 308
- animismo, 25, 99-100, 128-131, 311
- antropocentrismo, 27, 56
- antropología, 15-16, 20, 100; más allá de lo humano, 11, 15, 22, 55, 69, 70, 79, 93-94, 107, 116, 139, 181-182, 215, 247, 259, 262, 271-272, 305, 307, 313, 11n7; crisis de representación en, 261; desfamiliarización de lo humano y, 172; que se centre en la diferencia, 295, 311; forma y, 28-30; afirmaciones generales acerca del mundo y, 130; "humano" como objeto de, 2, 9, 38; de la vida, 11n7; todos abiertos y, 92-93; provincializar el lenguaje y, 53-54; relacionalidad y, 116; "la relación" como base de, 24
- ansiedad (pánico), 67-68, 84
- árboles, 112, 173; animales concentrados alrededor de árboles dando frutos, 226-227, 249, 227n155; sonido producido por un árbol cayendo en el bosque, 72, 85, 289
- Archidona, región de, 3 (fig.), 5, 61-63, 274
- armadillos (*armallu*), 165, 166-167
- augurios (presagios), 241, 293-294
- ausencia, 34, 49-53, 295-296; constitutiva, 52, 302, 304; memoria y, 103-106
- autoorganización, 76-77, 260; y política, 260n177. Ver también forma; morfo-dinámica
- Ávila, pueblo de, 4, 5-6, 16, 28, 99, 233-234; "temporada de hormigas" en,

108; historia colonial y, 180, 201; ecología de seres en, 143, 161; en un paisaje con una historia, 60; en el mapa, 3 (fig.); mitos sobre animales, 132-133, 134-135; como uno de los primeros asentamientos españoles, 61; economías políticas y, 189; habitantes de, 16 (fig.); chamanes en, 138; compartir carne y vínculos sociales en, 163; caza de esclavos en, 228-229; dormir y soñar en la vida cotidiana, 19; rutas de transporte y, 64

avispa "sepulturera" (avispones, *runa pamba*, *Pepsis* sp.), 294

avispones. Ver avispa "sepulturera"

awka (auca) (salvaje, infiel), 5, 168, 170, 191n129, 275-277, 300

aya (fantasmas errantes de los muertos, cadáver), 154-157, 156n98

aya pichka, festín ritual, 155, 188

aya waska (sustancia psicodélica, *Banisteriopsis caapi*), 4, 4n4, 161, 199, 213, 217

aycha (presa, carne, carne de presa, carne de caza), 146; como tipos [*kinds*], 128; como objetos o "eso", 1, 128, 142, 164, 170-171

B

barbasco (*ambi*, *Lonchocarpus nicou*), 97, 141, 169, 174, 238, 242, 247

barones, del caucho / caucheros, 30, 225, 226, 232

atará, 293, 293n198, 294

Bateson, Gregory, 9, 139, 252n167; sobre la ausencia, 52; sobre juego animal, 203-204; sobre la diferencia, 139, 244; sobre la descripción doble, 136-138; sobre el sí-mismo y el cuerpo, 144

Bennett, Jane, 56, 99n57

Benveniste, Émile, 128

Berger, John, 307

biología, 41n19, 52, 90, 107

blancos/mestizos, 180, 185, 277; animales mantenidos por hacendados, 189, 192; ropa de, 7, 227, 228 (fig.), 300; significado de "blanco", 189; como poderosos depredadores, 266; relaciones de los runa con, 267-268, 301; mujeres blancas llamadas *señora*, 199

Borges, Jorge Luis, 97, 118-119

bosques (selva): alineamiento de ecologías del bosque y economías humanas, 217; forma hecha proliferar por, 254; hábitos y futuros hechos proliferar por, 288; seres vivientes de, 26, 27, 254; pensamiento salvaje (*pensée sauvage*) y, 316; tendencia a incorporar hábitos y, 82, 86; pensamiento de, 11, 28-31, 99, 107, 112, 271, 305, 311, 314-316; pensar con y como, 28-30, 58-59, 112, 138-139, 260, 262-263, 309, 311, 314-316; redes de semiosis en, 59. Ver también dueños del mundo espiritual

Brasil, 222

Brown, William L., 89

Buber, Martin, 179

buiyu panga, enredadera (*Anthurium* sp.), 171

buitres (*illawanga*), perspectiva de, 132, 173

Bunker, Steven, 223n151

Butler, Judith, 268

C

cactus epífita (*viñarina panga*, *Discocactus amazonicus*), 89

canibalismo, 163-164

capitalismo, 235n160

Capps, Lisa, 67, 84

carachama (*Chaetostoma dermorynchon*),

134

caracolero selvático (también conocido como elanio piquiganchudo, *pishku anga*), 88-89

carnal, 35, 85, 260, 297, 304

católica, Iglesia 5

caucho, árboles de (*Hevea brasiliensis*), 223-224, 229

causa y efecto, 29, 48, 58, 297, 302

Cavell, Stanley, 25, 143, 160, 160n101

cazar, 7, 17, 37, 89, 156, 235; talismanes (*pusanga*) usados para, 168, 169-170, 171; perros como extensiones de la habilidad humana para cazar, 157-158; sueños sobre, 194; en ecología de seres, 143; forma y, 226-227, 254, 227n155; cazadores de cazadores en la era del auge cauchero, 227, 228 (fig.); calidad de persona de los animales y, 163; depredación y, 281; ausencia semiótica y, 50-51; ceguera del alma y, 161; tributo ofrecido a los dueños del bosque y, 257

ceguera del alma, 141-177, 181, 193, 312

chachalacas, 259

Chakrabarty, Dipesh, 53

chamanes/chamanismo, 4-5, 135, 138, 161-162, 247; ciudades amazónicas portuarias y, 222; perros convertidos en, 196; enemistad con, 293; sustancias psicodélicas usadas para entrar al reino espiritual, 213, 217; historia de jerarquías y, 299; economía cauchera en la Amazonía y, 229

chicha, 251 (fig), 300; conversación mientras bebíamos, 17, 18 (fig.), 37, 90, 97; en la terrenal vida del más allá, 291

chichinda, helechos, 225

chunchu, árbol (*Cedrelinga cateniformis*), 175

coatíes, 170, 241

Coca, pueblo de, 63

coevolución, 253

colonialismo/ historia colonial, 180, 184, 228, 256-258, 312; legados de, 26; depredación y, 281; pago de tributos y, 299

"comensalidad", 157, 163

comensalismo, 27

comunicación, 26-27, 312; sueños y, 194; no lingüística, 205-206; transespecie, 49, 112, 181, 219

confusión (indistinción, indiferencia), 24, 71, 97-100, 117-119, 122, 127, 139, 245, 259, 279, 311, 260n177

Constructing panic [*Construir el pánico*] (Capps & Ochs), 67-68

contexto: suposiciones antropológicas acerca de, 12, 13, 20, 22, 38, 219; y desfamiliarización, 31-32; etnográfico, 130-131; y genealogía, 55, 125; humano, 19, 22, 58, 302, 260n177; socio-cultural e histórico, 21, 38, 53-55, 125, 252; simbólico, 38-39, 52-53, 59, 74, 116, 219-220, 289, 54n31. Ver también símbolos

"continuidad de reacción," 152, 159-160

contradicciones, 25

crecimiento, 32, 80-81, 87-88, 127, 182, 272

cuco ardilla (*shikúwa*), 238-241, 247

cuentas de collar de intercambio, 255, 256, 296

cuerpo: ansiedad y, 65-66, 67-68; transmutación corporal, 173; inmune a los efectos de la historia en el reino de los dueños, 250, 251 (fig.)

cultura, 9, 56, 250, 298, 309-310, 315; biología en relación con, 41n19; como un "todo complejo," 21-22, 38, 39

Cunha, Manuela Carneiro da, 222, 225

D

Dante Alighieri, 1, 35, 317
 Deacon, Terrence, 11, 29, 52, 136, 204;
 sobre símbolos, 75; sobre ausencia
 constitutiva, 52; sobre dinámicas
 emergentes, 76; sobre iconicidad,
 70-72; sobre indexicalidad, 72-73;
 sobre fenómenos "morfofodinámi-
 cos", 29, 220
 Deleuze, Gilles, 10
 del mundo, volverse, 41, 41n18
 delfines amazónicos (*buhyu*), 30, 171,
 226, 232
 demasiado humano [*all too human*], 7,
 21, 26, 32, 58, 99, 181n119, 181-185,
 189, 233, 260n177, 270, 302, 308-
 316.
 demonios, 34, 148, 167, 175-177, 206,
 255, 297, 298
 depredación, 163-172, 185, 279-281
 depredadores, 108, 110, 114n66, 227, 245
 Ver también *puma* (depredador, ja-
 guar)
 Derrida, Jacques, 119
 desfamiliarización, 31, 59, 172-175, 310-311
 Descartes, René, 57, 85n41
 Descola, Philippe, 14, 129, 193n133
 descripción doble, 136-138
 desencantamiento, 25, 124
 determinismo, medioambiental, 114
 Diamond, Cora, 25, 143
 diferencia, 32, 71-72, 119-120; antropolo-
 gía y, 295, 311; "diferencia que hace
 una diferencia", 244; indexicalidad
 y, 258-259; semiosis y, 139
 dificultad de la realidad, 25, 26, 143, 312
Divina Comedia, La (Dante), 1
 dualismo, 57-58, 69-70, 79-80, 124, 126,
 310; Cartesiano, 57; desmantelar le-
 gados de, 28
 dueños del mundo espiritual/del bosque/
 de los animales, 145, 194, 213, 215,

268; en el reino de la vida más allá
 de la muerte, 152, 270-272; relacio-
 nes amorosas con hijas de, 199; de
 los animales, 29, 34, 154; devenir un
 dueño en un sueño, 185; estar den-
 tro de la forma y, 249-254; en la vida
 cotidiana, 212; historia y, 255; futu-
 ro viviente y, 301-305; como depre-
 dadores, 167; como protectores del
 bosque, 145; muertos runa en el
 reino de los, 216; tributo ofrecido
 a, 256-257; blanquitud y jerarquías
 en relación con, 233-236; animales
 salvajes como domésticos para, 248;
 tú del sí-mismo y, 297-301

Durkheim, Émile, 69

E

ecología de la mente, 246
 ecología de seres, 23, 35, 107-112, 189,
 304, 314; modulada por el pasado
 colonial, 32, 299, 303, 315; muerte
 y, 25, 142; lenguaje y, 26; red de
 futuros creada por, 290; relacionali-
 dad y, 115; red de depredación en el
 bosque y, 160, 163, 266
 economía cauchera, en la Amazonía, 222-
 230, 232-233, 254, 267, 223n151,
 226n154, 235n160
 ecosistemas, 107, 114, 247
 Ecuador, 16, 63; región amazónica, 4, 60,
 234; herbarios y museos de historia
 natural, 17, 17n10; política al res-
 pecto de los runa, 202; guerra con
 Perú, 66, 190
 Edipo (figura mitológica), 7, 9, 308, 309
 emergencia, 11, 76-87, 92, 94, 229-231,
 313-314; y "volverse del mundo",
 41n18; y constricciones; 220, 248 y
 descripción doble, 135-136; y for-
 ma, 28, 30, 217, 220, 221, 230-236,
 249, 260; y generales, 117-118, 220,

248; y lo humano, 22, 79; y tipos
 [*kinds*], 24, 118-119, 307; y vida,
 76, 127, 130, 136, 138; y moralidad,
 27, 183-185, 198, 233, 237; y juego,
 203-205; y sí-mismo, 23, 85, 103,
 120, 159, 183, 207, 256, 287, 292; y
 autoorganización 76, 220-221, 260;
 y semiosis, 11, 22, 60, 73, 77, 99, 219,
 231-232, 237, 288-289, 297; y espiri-
 tus, 34, 236, 249, 253, 256, 271, 292,
 297, 301-305; y telos, 99n57; y tipos
 [*types*] 247, 307; y valor, 183n120

Emerson, Ralph Waldo, 141

Emmons, Louise H., 166

encantamiento, 99, 124-127, 303, 310,
 311, 99n57

epistemología, 130

escepticismo, 40n17, 68, 79, 85

escolásticos, medievales, 81

escopeta, disparar, 50-52, 51(fig), 150

escuchar, 31, 183, 247, 315

Esfinge, acertijo de la, 7-9, 20, 308-310

espantapájaros, 122, 123 (fig)

español, idioma, 197, 252-253, 191n131

españoles/colonización española, 5, 188,
 257, 281, 296

estructuralismo, 12

estudios de ciencia y tecnología (ECT),
 9-10, 56, 125-126

ética, 182

etnografía, 20, 172

etnónimos, 277-279

evolución, 103, 136-137, 245

F

falacia del homúnculo, 48, 57

fásmidos. Ver insecto palo

Fausto, Carlos, 164

Feld, Steven, 93n52

Figueroa, Francisco de, 275

Fine, Paul, 113

finitud, como un hecho compartido con
 otros seres, 8

floreCIMIENTO, 33, 182, 184, 272, 276, 279, 315

FOIN (Federación de Organizaciones
 Indígenas del Napo), 4-5, 272-276,
 273 (fig)

forma, 208-209, 210 (fig.) 267, 297, 313;
 de la red ribereña amazónica, 225-
 226; significancia antropológica
 de, 28-30; estar dentro de la forma,
 249-254; constricciones de, 202-
 205, 218-221, 254; definición de,
 217-219; fluida eficacia de (efica-
 cia sin esfuerzo de), 258-263, 269;
 emergente, 220-221, 230-233, 254;
 la forma más allá de la vida, 314;
 jerarquía como, 236; historia y, 250;
 cazar y, 226-227, 228(fig), 227n155;
 iconicidad y, 244; juego de, 242-247

Freud, Sigmund, 245-246, 266n181

Funes el memorioso (Borges), 97

futuro, 32-34, 46, 58, 271, 287-290; au-
 sencia y futuro-posible, 51, 106; an-
 siedad y, 67; presente afectado por,
 270; de los *runa puma* (hombres-ja-
 guar), 280. Ver también *in futuro*,
 ser; futuros vivientes; medios y fi-
 nes, relaciones entre; telos

futuros vivientes, 32-33, 34-35, 288, 301-
 305, 317

G

garrapatas, 116-118, 128-129, 139

genealogía, Foucaultiana, 55

generales, 81-82, 92, 94, 117-118, 119,
 220, 259, 313, 314

Ginsberg, Allen, 265, 295

Gow, Peter, 254n171

guatusas (aguties), 6, 146-147, 149, 163,
 270, perros usados para la caza de,
 187; como *ukucha* (roedores peque-
 ños), 196n138

H

- hábito, 78, 81-94, 105-106, 217, 220, 253-254, 259, 288-290. *Ver también* generales
- Hage, Ghassan, 21
- Haraway, Donna, 10, 33, 85; sobre "devenir con", 26, sobre "volverse del mundo", 41n18; sobre "intra-acción constitutiva", 115; sobre lo "carnal", 35, 85, 297, 304, sobre "florecimiento" 33, 182; sobre "diferencia irreductible", 119-120; sobre matar, 305; sobre "otredad significativa", 184; sobre el independiente sentido del humor del mundo, 88
- Hare, Brian, 185
- herbívoros, 113-114, 113n66, 228
- Hill, Jonathan, 254n171
- Hilty, Steven L., 89
- historia, 250-253, 261, 250n166, 276n186; detritus de, 255-258; sí-mismo fuera de, 297
- Hoffmeyer, Jesper, 143
- hombres-jaguar. *Ver runa puma* (hombres-jaguar)
- hormigas arrieras (*añangu*, *Atta* spp.), 108-112, 173, 109nn61-62
- hormiguero alimoteado (*chirikíwa*), 242-244, 247, 262
- How natives think* [Como piensan los nativos] (Lévy-Bruhl), 316
- humanismo, 54
- huri huri*, demonios, mito sobre, 175-177, 294

I

- íconos (signos icónicos, iconicidad), 12, 43, 55, 75-78, 85-86, 152, 244-245, 249, 259, 295-296, 43n23, 71n34; en continuidad con símbolos e índices, 70, 71-72; constricciones formales

- sobre la posibilidad y, 219; futuro y, 288-289; relaciones de orden superior entre, 237; todos complejos y, 93-94; relacionalidad y, 117; precedencia del todo sobre las partes y, 90
- identidad, políticas de, 191
- Ilustración, 28
- imágenes sonoras (ideófonos), 11, 43, 40n17; *huo'*, 150; *pu oh*, 42, 43-44, 44n24; *ta ta*, 42-43; *ta'*, 162; *teeye*, 50-52; *tey*, 150; *tyas*, 284; *tey'e-*, 150; *tilin tilin*, 300; *tsupu*, 37-43, 46, 53, 59, 78, 83, 93-94, 289, 40n17, 85n41; *tya*, 150. *Ver también* íconos
- imágenes, pensar en, 19-20, 93, 244, 308-309. *Ver también* íconos
- impedimentos del discurso, 56
- in futuro*, ser, 33, 34-35, 287-290, 292, 298, 303, 309
- índices (signos indexicales), 12, 44-46, 55, 72-73, 74, 85, 259, 44n24; vocalizaciones animales como, 240; ansiedad y, 68; en continuidad con símbolos e íconos, 70, 71; constricciones formales sobre la posibilidad y, 219; relaciones de orden superior entre íconos y, 237; como terceros, 83; pidgin transespecie y, 203-205
- indistinción. *Ver* confusión
- Inga*, género (*pakay*, árbol de frutos comestibles), 173
- insecto palo (insecto fásmodo, *shanga*), 70-71, 244-245, 259, 295
- insectos, 118, 168, 173, 293 *Ver también* insecto palo
- intencionalidad, 57, 126, 170-171, 221
- interpretantes, signos, 47, 48, 249, 43n22, 102n60
- intersubjetividad, 120, 128, 147 *aya* (fantasmas) y humanos, 156; coronilla de la cabeza y, 162

J

- jaguares (*puma*), 19, 46, 62, 150-151, 167, 198n142; en un mito de Ávila, 134-135, 136; bilis de, 147, 164; niños matados por, 6; como perros, 187, 215; futuro representado por, 270; osos hormigueros gigantes evitados por, 101, 166, 293; cazadores humanos atacados por, 163; humanos representados por, 1, 2, 13, 128; cazadores de cazadores como, 227; Perspectiva de yo (de sí-mismo) de, 215; esfera humana íntima violada por, 174; colmillos de jaguar usados con ropa de blancos, 227, 228 (fig.), 250, 299-300; hombres que se desnudan para luchar con, 300, 300n204; como depredadores que se vuelven presa, 164; presencia indicada por la vocalización del pájaro hormiguero alimoteado, 242, 243; presas cagadas por, 141, 142; como los depredadores por excelencia, 187; devolver la mirada de, 3, 35, 128, 205. *Ver también runa puma* (hombres-jaguar)
- jaguares, perros matados por, 6, 141, 144, 174, 179, 238; llamado del pájaro hormiguero y, 242, 262; calidad de persona y 300; ceguera del alma y, 162
- jerarquías, 27, 32, 284; como forma, 233-236; semióticas, 236-242, 247, 248; *upframíng* (enmarcar la perspectiva en un nivel superior) y, 247
- Jiménez de la Espada, D. Marcos, 301
- juego, 204-205, 219, 242-247, 263

K

- kachiwa*, licor de caña, 7
- Kaddish for Naomi Ginsberg* (Ginsberg), 265

- kandarira* (escarabajo, *Paedarinae*), 168
- kichwa, idioma (*runa shimi*), 1, 4, 74, 299, 39n16, 283n189; dialectos andinos y de Ávila del, 154n93; vocalizaciones animales interpretadas dentro del, 238-244; "auca" como término peyorativo para waorani, 275-276, 300; imperativo canino (construcción gramatical), 195-197, 198n24; sentimiento del significado de las palabras, 37-40, 59; iconicidad en, 94; ortografía de, 1n2; pronombres en, 153, 191; pidgin transespecie y, 200; palabras como íconos de similitud, 43
- kiruyu*, pez (*Salminus hilarii*), 224
- kiruyu wapa*, árbol (*Virola duckei*), 224

L

- Lao-tzu, 52
- Latour, Bruno, 56-57, 115, 126-127
- Lavoisier, Antoine, 49
- Law, John, 116n68
- Lazerda, Manuel, 282
- lenguaje, 9, 26, 30, 94, 309; diferencia y, 139; como algo distintivamente humano, 219; como realidad emergente escindida de la historia/tiempo, 252-253; la vida "misma" y, 125; provincialización del, 53-59; el reino de los dueños en comparación con, 297; propiedades relacionales en, 115; representación y, 11, 21, 53, 54, 55-56; semiosis y, 314; contextos sociales y culturales de, 38; pidgin transespecie más allá del, 205
- Lévy-Bruhl, Lucien, 129-130, 316
- Lévi-Strauss, Claude, 29, 245, 254, 262, 316
- Loreto, pueblo de, 3, 6, 7, 63-64, 66, 211
- luwar* (libertad), 253

M

Magnin, Juan, 290, 291
 mal suramericano de las hojas, 223, 232
 máquinas, 124-125, 131, 286
 material-semiótico, 22
 Mauss, Marcel, 271n183
 medios y fines, relaciones entre, 23, 99, 124
 memoria, 103-106
 metáfora, 194-195
 metafísica, dualista, 28, 310
Microcyclus ulei, 223
 Mol, Annemarie, 116n68
 mono ardilla, 250
 monos, 42, 43-44, 45-46, 85, 172; signos vivientes y, 47-48; gente deviniendo en, 173; signos interpretados por, 72; dueños del mundo espiritual y, 249-250; signos usados en la caza de, 50
 monos capuchinos, 172
 monos lanudos (*chorongo*), 40, 72, 74, 172, 214, 249
 moralidad, 27-28, 181-185
 "morfofodinámico", proceso, 29. *Ver también* forma; autoorganización
 muerte: perros que auguran sus propias muertes, 179; límites encarnados del sí-mismo y, 145; finalizar, 154-157; peso imponderable de los muertos, 35, 293-297, 304; relación intrínseca a la vida, 25, 270, 312; tipos de, 25; linaje más allá de la muerte individual, 307; pequeñas muertes de la vida cotidiana, 25, 143; futuros vivientes y, 34, 305, 314; espacio entre la vida y la muerte, 142, 154; dueños del mundo espiritual y, 145, 253, 292
 multiculturalismo, 215
 multiespecie, giro (o giro animal), 10
 multinaturalismo, 56, 215, 132n73
 mundo de la mente, 52
 murciélagos, 110, 119, 122

N

Nagel, Thomas, 119
 Napo, Provincia (Ecuador), 4, 61
 naturaleza, 194, 297-298, 256n173; representaciones mecánicas de, 99, 124, 129; mito romántico de, 256
 naturalezas-culturas (natural-cultural), 20, 22, 57, 222
 Nuckolls, Janis, 11, 43, 39n16, 200n143

O

objetificación/cosificación, 25, 295
 Ochs, Elinor, 67, 84
 ocurrencia [*token*], 218, 239-242, 247-248, 305, 307. *Ver también* tipo [*type*]
 ontología, 14-15, 130-131, 182
 Oriente, región (Ecuador), 60-61, 67-68, 202, 282
 ortigas (*chini*, *Urera spp.*), 156, 156n98
 Osculati, Gaetano, 62
 osos hormigueros, 101-103, 134, 165-166, 239, 247
 oso hormiguero (*susu*), 165
 oso hormiguero gigante (*tamanuwa*), 101-104, 134, 165-166, 293
 oso hormiguero sedoso (*shikúwa indillama*), 239
 oso lavador (*churu puma*), 129
 oso perezoso (*indillama*), 165
 otros/otredad, 150, 184, 258, 277-278; absoluta, 119; "devenir con," 26

P

pacas, 6
pakay, árboles (*Inga spp.*), 42n20, 173
 pájaros, 79, 110, 17-18n10; como reales emergentes, 86; aves de presa como los pollos de los dueños del bosque, 214-215, 248, 259

palmitos, consumo de, 188, 188n126
 Papallacta, pueblo de, 61, 64
 parapraxis, 246
 parásitos, 116-118, 223, 232, 261
Parkia balslevii (árbol leguminoso, *illawanga pakay*), 173
 paujiles, 170, 259
 pavas, 248, 259
 Paz, Alejandro, 11
 Peba, 290-292
 pecaríes, 37, 146, 168, 170, 172; como puercos domésticos, 194, 216n149; sueño sobre, 211-212, 213-214; dueños del mundo espiritual y, 250, 259-260 *Ver también* sajinos, wangana
 Peirce, Charles, 20, 49, 79, 120, 136; sobre ser *in futuro*, 33, 288; sobre "continuidad de reacción", 152; sobre "íconos diagramáticos", 43n23; definición de sensación de, 37; sobre hábitos, 87, 105; sobre íconos 43, 93-94; sobre lo incognoscible, 120, 122, 184; sobre signos indexicales, 44; sobre signos interpretantes, 47, 48, 249, 102n60; sobre el conocimiento y los signos, 121; sobre el "futuro viviente", 270; sobre sustantivos y pronombres, 278; realismo de, 80-82, 83-84; representación en el universo no humano y, 11; sobre "inteligencia científica", 106-107; sobre el sí-mismo y el cuerpo, 144; definición del signo de, 39-40; sobre almas que existen en lugares diferentes, 147; sobre la terceridad y la segundidad de la vida, 294
 pensamiento salvaje (*pensée sauvage*), 245, 262-263, 316
 pensamientos vivientes, 23, 138-139, 147, 311, 316
 pericos ojiblanco, aves rapaces desde la perspectiva de, 123 (fig.), 122
 perros, 27, 106, 293; imperativo canino (construcción gramática) y, 197, 203-204, 197n139; jerarquías de dominación y, 192; sueños de, 26, 179-181, 206-209; como extensiones de habilidades humanas para cazar, 157; sustancias psicodélicas dadas a, 26, 186, 196, 199, 203, 205, 248; enmarañamientos humanos con, 185-193, 186n124; signos indexicales en órdenes dadas a, 74; mismidad y pensamiento de, 100, 119, 122, 157; como seres poseedores de almas, 146-147; Uso de los conquistadores españoles de, 188, 191, 282; comunicación transespecie con, 195-205; vocalizaciones de, 97-98, 248. *Ver también* jaguares, perros matados por
 perspectivismo, 131-134, 138, 228, 229, 132n74
 pescar, 7, 293
 pidgin, transespecie, 26, 200-202, 207-209, 236-237, 242, 312
 plantas, 103, 113-114
 "política de indistinción," 260n177
 posestructuralismo, 12
 poshumanidades, 10
 primeridad, 81-83, 85, 94, 83n40, 85n41
 pronombres, 128-129, 153, 278, 282-283
Provincializing Europe [*Provincializar Europa*] (Chakrabarty), 53
puka puma (león de montaña, puma, *puma concolor*), 98, 100, 106, 117, 139, 142
puma (depredador, jaguar), 4, 129, 164-166, 280

Q

Quijos, valle del río, 61
 Quito, ciudad de, 3, 60-61, 213, 217, 234-236, 315

R

Raffles, Hugh, 118
 Rappaport, Roy, 99n56
 rascón montés cuelligrís (*pusara*), 169
 rata del bambú (*gunguta*), mito sobre, 132-133
 real, lo (reales emergentes), 80-87, 259, 313-314
 relacionalidad, 115-119, 139
 relata, 21, 21n11, 115
 relativismo, cultural, 132n73
 remolinos, en ríos amazónicos, 62, 221; forma y, 29, 230-231; y dinámicas emergentes de autoorganización, 76, 78, 82
 representación, 10, 15, 32, 86, 127; de la ausencia, 34; más allá de sistemas de significado humanos, 44; más allá del lenguaje, 53; naturaleza contradictoria de, 9; crisis de, 261; como característica intrínseca de las dinámicas vivientes, 101; lenguaje fusionado con, 54, 55-56; de la naturaleza, 99; por los no-humanos, 1, 2; seres no humanos y, 103-104; provincializar el lenguaje y, 57; estudios de ciencia y tecnología (ECT) y, 126; simbólica, 54, 59, 77
 Riles, Annelise, 258, 261
 risa, 152-153, 157
 Rofel, Lisa, 257
 runa ("personas humanas"), 4, 4n3, 17, 305; la vida más allá de la muerte vista por los, 291; animismo de los, 100, 129-131; como "cristianos" y "civilizados," 5, 190, 191n129, 272-276, 273 (fig.); historia colonial y los, 189; comunicación con animales y espíritus, 312; comunicación con perros, 194-205; en redes ecológicas, 17; ecología de seres y los, 24, 32, 107, 181, 278, 304-305;

gobierno ecuatoriano y los, 202; seres vivientes y espíritus en relación con los, 27; pueblos amazónicos de los, 61, 62; nombrar y los, 277-279; perspectivismo entre los, 131-133; uso en español de la palabra, 191, 191n131; reino espiritual y los, 35; maneras de relacionarse con otros seres, 20-21; riqueza de Quito y los, 236; blancos y blanquitud en relación con los, 5, 267, 301

runa puma (hombres-jaguar), 4, 35, 129, 316; como creaturas ambiguas, 148; cadáveres de animales como regalos de, 6, 148-149; como perros, 189; perros atacados por, 151-152; sueños sobre, 151-153; beber bilis de jaguar y, 147, 164; madurez del sí-mismo y, 280; recepción por parte de chamanes de mensajes de, 6; pidgin transespecie y, 200-201
runa shimi ("lenguaje humano"). Ver idioma Kichwa

S

saber, sin saber, 119-122
 sacerdotes, 27, 189, 190, 276n186, 285; misioneros jesuitas, 290-292; blanquitud de, 297-298
 Sahlins, Marshall, 41n19
 sajinos (pecarí de collar), 37, 172, 211
 Salomon, Frank, 11
 sapos, 109, 110
 Saussure, Ferdinand de, 40, 54, 41n19
 seducción, depredación como, 167-168
 segundidad, 81, 83, 94, 83n40, 250n166, 268n182; objetificación de la visibilidad y, 295; tercera persona (el otro) y, 278
 semiosis, 13, 47, 79, 138, 314; cuerpos como productos de, 68 diferencia y, 71, 139; de un ecosistema entero,

59; futuro creado por, 288-290; propiedades jerárquicas de, 237-242, 248; provincializar el lenguaje y, 58; sí-mismo como producto de, 23, 47, 103, 287; densidad semiótica, 112-115; comunicación transespecie y, 181; precedencia del todo sobre las partes, 90-92. Ver también vida, semiosis de la; signos
 semiótica, 11
 separación, radical, 59-80
 serpientes, 90, 109, 110, 146
shangu (planta, pariente lejano del jengibre, *Renealmia* sp.), 134
 sí-mismo/sí-mismos, 23, 32; agencia de, 105; *aya* como resto vacío del, 55; ausencia constitutiva y, 52; disolución de la mismidad, 142; mismidad distribuida, 157-160, 170; sí-mismo interpretante, 121; aprender a través de la experiencia y, 107; la vida más allá del locus encarnado del, 144-153; sí-mismos no humanos, 101-103, 119, 125, 134, 183, 212; "yo proyectivo" (sí-mismo en continuidad), 286; relacionalidad y, 115-119; como santos, 292; semióticos, 34, 48; como signos, 138; el tú del sí-mismo, 297-301. Ver también ecología de seres
 siempre ya [*always already*], 252; y forma, 253, 268; e historia, 276n186; y "naturaleza," 256n173; Runa, 272-276, 278, 282-287, 297; y espíritus, 253-254, 282, 285-287, 292
 significación-intención [*mean-ings*], 23, 23n12, 99, 99n56, 124
 signos, 12, 13, 43n22; ausencia y, 34, 49-53, 295; más allá de lo humano, 22; futuro y, 106; interpretante, 47, 48, 43n22; signos vivientes, 46-49; materialidad e inmaterialidad de, 49; definición de Peirce de, 39-40, 102; rela-

ciones signo-objeto, 74; simbólicos, 44-45, 75; en y del mundo, 41-46. Ver también íconos; índices; semiosis; símbolos/referencia simbólica
 signos vivientes, 46-49
 Silverman, Kaja, 8, 246, 246n165
 simbiosis, 27
 símbolos/referencia simbólica, 12, 44-45, 54, 54n31; como distintivamente humana, 182, 233; como fenómenos emergentes, 231; futuro y, 288-289; índices en relación con, 74-78, 241-242; moralidad y, 184; novedad a partir de continuidad y, 69-80; pensamiento simbólico y ansiedad, 67-68; como terceros, 83. Ver también semiosis
 similitud, 71, 117, 139; de íconos, 44; indistinción en contraste con, 24; autosimilitud, 120, 225, 229, 258
 Simson, Alfred, 216-217, 255, 216n149
 sobrenaturaleza, 35, 298, 303
 sobre-qué [*aboutness*], 23, 47, 57, 101, 106
Sound and sentiment [*Sonido y sentimiento*] (Feld), 93n52
Sounds like life [*Sonidos como la vida*] (Nuckolls), 43
Sphinx, The [*La esfinge*] (Emerson), 141
 Stevenson, Lisa, 35, 303
 Strathern, Marilyn, 15, 24, 93, 261
 subjetividad, 103
 suelos, 112-115, 113n66, 139
 sueños, 19, 29, 68, 193-195; sobre jaguares y *runa puma*, 150-153; sobre pecaríes, 211, 212-213, 262, 265; agentividad y, 283; mismidad distribuida y, 159; de los perros, 26, 179-181, 195, 206-207; ecología de seres y, 35; y forma, 217, 262; y Freud, 245; y futuro, 269, 301; y cazar, 161, 194, 213-214, 265, 280; en el método de Lavoisier, 49; profecía onírica, 32, 158, 283; como pensamiento sal-

vaje (*pensée sauvage*), 262; y sí-mismo, 283, 301, 304; y chamanismo, 280n188; compartidos, 216-217; y Silverman, 246; y espíritus, 194, 214-215, 217, 233-234, 249, 262, 285, 298

Sumaco, Volcán, 234, 265

Suno, Río, 63, 101, 174

supervivencia / sobrevivir, 32, 303; como continuidad del sí-mismo, 297; definición de, 303; de perros a los que se les ha dado sustancias psicodélicas, 187; sí-mismo futuro y, 35, 303-304; como problema político, 269-270; reino espiritual y, 271, 289

Suzuki, Shunryu, 211

T

tabaco, 217, 249

talismanes (*pusanga*), 167, 168, 170, 257

tapyá (malos augurios), 294

tapires, 170, 256, 216n149

Taussig, Michael, 227-228

telos, 23, 56, 57, 99, 317, 99n57; ausencia constitutiva y, 52; representaciones mecánicas y, 124; estudios de ciencia y tecnología (ECT) y, 126

Tena, pueblo de, 61, 62, 63, 66, 274

teoría social, 10, 12, 21, 53-54, 100

terceridad, 81-83, 83n40, 220, 309

Tetrathylacium macrophyllum (*walka muyu*), 255

tiempo, 252, 253, 276, 252n167

tipos [*kinds*], 24, 117-118, 128-129, 164-165, 305, 307, 313, 314

tipo [*type*], 218, 239-242, 247-249, 259, 305, 307, 313. *Ver también* ocurrencia

todos abiertos, 22, 55, 92-95, 309

todos complejos, 21, 38, 40, 55, 309

tópico (gramatical) 283-284, 283n189

tortugas (*yawati*), como depredadoras de jaguares, 164

transferencia genética lateral, 27

Tsing, Anna, 235n160

tsita (sustancia psicodélica a base de plantas), 186-187, 203, 186n123, 197n139

Tylor, E. B., 21, 38

U

Uexküll, Jacob von, 116

umwelt, 116

upframing (enmarcar la perspectiva en un nivel superior), 247-249

Urban, Greg, 286

V

valor, 182-183, 183n120

vehículos signícos, 43, 75

Veintemilla, Ignacio de, 255

venado, 157-159, 169, 170; bezoares en los estómagos de, 147; confusión de los perros con el *puka puma* (león de montaña), 98, 100, 106, 117, 139, 142; enfermedad de Lyme y, 118

vida, 9, 28, 39, 52, 66; más allá del locus de mismidad encarnado, 144-153; muerte intrínseca a, 25, 270, 312; flujo del tiempo y, 48, 120, 287, 288n193; forma y, 30; futuro en relación con el presente y, 33, 34; crecimiento de hábitos emergentes y, 87-89; hábitos y, 82, 86; no humana, 11-12; recordar y olvidar como centrales a, 104; sí-mismo como continuación de, 294; dormir/sueños como segunda vida, 19; espacio entre la vida y la muerte, 142, 154; la supervivencia como vivir más allá de la vida, 303; modalidades simbólicas y, 55, 69; pensamiento y, 106-107. *Ver también* vida más allá de la muerte

vida, semiosis de la, 13, 23, 48, 50, 59, 68, 77; ausencia en relación con, 296; adaptaciones evolutivas y, 101; lo real y, 80-81; ecosistema tropical y, 107

vida más allá de la muerte [*afterlife*], 34, 152, 250, 271, 290-293, 305, 313-315

Viveiros de Castro, Eduardo, 14, 30; sobre animismo, 129; sobre la descolonización del pensamiento, 57; sobre etnónimos, 279; sobre multinaturalismo, 56, 215; sobre el otro como sujeto, 298; sobre comprensión perspectivista, 131, 132n73, 133

W

Wagner, Roy, 93

wangana (pecaríes de labio blanco), 170, 250, 260

waorani, 5, 62, 191, 275

Wavrin, Marquis Robert de, 281, 300n204

wayusa, té de (*Ilex guayusa*), 17, 17n9, 19

Weber, Max, 124

Weismantel, Mary, 266n181

Wittgenstein, Ludwig, 119

X

Xenathera (orden de mamíferos), 165

Y

Yo y Tú (Buber), 179

Yurchak, Alexei, 260n177

Z

Zen mind, beginner's mind, [*Mente zen, mente de principiante*] (Suzuki), 211