





Juan Duchesne Winter

Caribe,

**Caribana:
cosmografías
literarias**

San Juan, 2015



Ediciones Callejón

© Juan Duchesne Winter, 2015
Reservados todos los derechos
de esta edición para:
© 2015, Libros El Navegante, Inc.,
bajo el sello de Ediciones Callejón
edicionescallejon@yahoo.com

Portada: Ita Venegas Pérez
Imagen de portada: Jeison Castillo
Diagramación: Marcos Pastrana Fuentes

ISBN 13: 978-1-881748-178-6

Library of Congress:
2015945251

Colección En fuga–Ensayos

Datos para catalogación:

Duchesne Winter, Juan

Caribe, Caribana: cosmografías literarias
Ensayos
Ediciones Callejón. 2015. Primera edición.

1. Caribe
2. Literatura caribeña
3. Literaturas indígenas
4. Marxismo no tradicional
5. Animismo Amazonas
6. Davi Kopenawa

*Ninguna parte de este libro,
incluido el diseño de la portada,
puede ser reproducida sin permiso
previo del editor.*

Índice

Presentación.....	7
PARTE 1	11
I. Caribe Interior Excéntrico	13
II. Introducción a la literatura wayuu	79
III. Del Caribe a Caribana: <i>Cubagua</i>	79
IV. Pensamiento <i>Watunna</i>	113
PARTE 2	173
V. Variaciones sobre animismo, marxismo, nuevas ontologías y cosmopolítica	175
1. Cosmopolítica.....	175
Tríada.....	175
¿Qué animismo?.....	180
Sutiles cosmografías	193
Cero producción.....	200
2. Marxismo no tradicional	212
Crítica de la razón productivista.....	212
La producción es intercambio.....	226
Paréntesis neofisiócrata	237
3. Nuevas ontologías	244
ooo	244

De la crítica de la producción a la producción de la crítica	262
VI. Antes que se caiga el cielo: interrumpiendo a los modernos	267
Bibliografía	299

Presentación

La cosmografía es el rastreo del *sentido del territorio*. El *sentido* aquí rebasa la semántica, es un tramado de orientaciones, intensidades, afectaciones y relaciones entre cuerpos pensantes, soñantes. El territorio es trama cósmica de espacios pero también trama de tiempos constituidos por los seres humanos y no humanos que los articulan, los sienten, los piensan, los sueñan en su relacionarse: el territorio es colectividad de colectividades, tejido de relaciones vivas; sus principios son la plasticidad y la transformación.

Cada vez que mencionamos el territorio en este libro denotamos una realidad amplia y compleja que sobrepasa concepciones geográficas relativas al espacio, al área, a la propiedad de unas tierras dadas. La concepción y praxis amerindia del territorio abarca, además de la conformación topográfica y biológica de unas extensiones determinadas de la superficie terráquea, a la diversidad de seres orgánicos e inorgánicos que de hecho constituyen ese territorio a manera de colectividades con relaciones ecológicas y espirituales muy específicas y complejas entre ellas, que requieren negociarse continuamente. A cada territorio corresponden aproximaciones políticas, que por involucrar, además de los humanos, a una gran variedad de actores no humanos, se les llama *cosmopolíticas*. La manera en que se piensa y se vive el territo-

rio a través de las artes y prácticas expresivas constituye así mismo parte integral de la resistencia de los movimientos indígenas actuales contra el desplazamiento forzado y la destrucción de las colectividades naturales a manos de corporaciones mineras, hidroeléctricas, agroindustriales y colonizadores modernos de todo tipo, pues la práctica de autosustentabilidad originaria de los pueblos indígenas en estos territorios es consustancial a su reclamo de soberanía sobre los mismos y a su gran aportación de modelos de sociedades autosustentables viables y necesarias para la supervivencia de la vida en el planeta ante el proceso del Antropoceno. En consonancia con este imperativo, cada vez más comunidades indígenas inician procesos de cartografía ancestral y chamánica del territorio con el apoyo de organizaciones no gubernamentales (y algunas gubernamentales), apelando, además de a la memoria y el discurso chamánicos capaces de remontarse a más de 10,000 años de convivencia con el territorio, a las tradiciones mitológicas y expresivas, así como a las actuales tecnologías de multimedios y de geoposicionamiento (GPS). Así resume la apuesta al conocimiento del territorio el prólogo a un libro escrito recientemente por Uldarico Matapí y Rodrigo Yukuna, dos chamanes investigadores-activistas de la cuenca del río Mirití-Paraná en la Amazonía colombiana:

La apuesta es visibilizar y ofrecer materiales de soporte que permitan reconocer el saber indígena asociado al territorio y su manejo, que se pueda ver la sofisticación y profundidad de estos saberes y que se contribuya a generar toda una serie de acciones político-administrativas, sociales y económicas que fortalezcan a los pueblos indígenas y a sus autoridades en la toma de decisiones para que se mantengan como culturas vivas y dinámicas, que puedan continuar contribuyendo con sus visiones, modelos y valores al manejo sostenible del bosque húmedo tropical y que podamos entender las lecciones de buen

uso y conservación que tanto nos hace falta en el mundo occidental.¹

Es nuestro propósito entrelazar a dichos esfuerzos colectivos, concertados en diversos ecosistemas, el pensamiento y el imaginario del territorio rastreado en estas cosmografías literarias.

Los ensayos de la primera parte rastrean un sentido *otro*, *un margen excesivo* de lo que los estudios literarios convencionales han llamado el Caribe. Ese rastreo conduce desde el Caribe excéntrico a Caribana, un espacio-tiempo reticular, de puros nexos, sin bordes, que desafía importantes preconcepciones de los estudios caribeños. Abordamos la literatura wayuu de la península de la Guajira colombo-venezolana, el ciclo *Watunna* de los yekuana en el Alto Orinoco y el enigma de *Cubagua*. El extenso ensayo de la segunda parte expone variaciones especulativas inspiradas en el pensamiento animista amerindio y sus posibles intercambios (devenires) con el marxismo no tradicional y las llamadas nuevas ontologías, en vistas a la forja de una cosmopolítica planetaria para los tiempos del Antropoceno. Finalizamos con una exposición del pensamiento de Davi Kopenawa, chamán yanomami coautor con Bruce Albert de *La caída del cielo* (2010) intensa crónica-meditación-manifiesto comparada con el *Popol Vuh* y la *Primer Crónica* de Guamán Poma.

El indigenismo literario tradicionalmente ha privilegiado la mirada del sujeto letrado sobre las sociedades andinas y mesoamericanas asociadas a antiguas formaciones estatales precolombinas. Aquí enfocamos creaciones verbales de las *sociedades contra el estado* (Pierre Clastres) de procedencia amazónica y zonas litorales, y también examinamos el trazo de estas creaciones verbales en otras escrituras. Estos ensayos leen las literaturas amerindias y su incidencia en otras

¹ Prólogo escrito por Carlos Rodríguez y María Clara van der Hammen, en Matapi y Yukuna (2010).

literaturas a partir de una reflexión crítica influida por el pensamiento amerindio mismo. Se entabla un *devenir* indígena del pensamiento crítico. Tal *devenir* entraña intercambios de conceptos, perceptos, nociones y afectos entre el instrumental crítico convencional y el pensamiento amerindio según éste se expresa en la literatura estudiada. Sin que se pretenda hablar *desde* la cosmovisión de los pueblos originarios, se procura responder a su seducción, dejarse captar por su perspectiva para pensar *con* ella.

Una versión del primer ensayo se publicó en la revista *Aguaita* del Observatorio del Caribe, de Cartagena de Indias. El segundo ensayo adapta a este libro la “Introducción” a *Hermosos invisibles que nos protegen. Antología Wayuu*. Los demás ensayos son inéditos. Las traducciones de las citas al español son mías.

Agradezco a la Universidad de Pittsburgh, la Dietrich School of Arts and Sciences, el Center for Latin American Studies (CLAS) y a los colegas de Hispanic Languages and Literatures el consecuente apoyo a estas investigaciones y su confianza en el giro cosmopolítico de mi trabajo académico.

Agradezco a Eduardo Viveiros de Castro, a quien no conozco personalmente, la inspiración decisiva de sus reflexiones antropológicas.

Y de manera muy especial, a Constanza Ussa: gracias.

Parte 1



I.

Caribe interior excéntrico: asomo a un espacio wayuu

MÁS ALLÁ DE LA ISLA

El campo de los estudios literarios y culturales hispano-caribeños se estructura en torno al paradigma de la isla. Se pensaría que no puede ser de otra manera, dado que el archipiélago más grande del hemisferio recorre como una vértebra esta subregión del espacio latinoamericano. Pero hay que preguntarse qué necesidad existe de suplementar la abundancia de islas concretas con una maqueta operativa de la isla que genera tropos y dispositivos de poder. Como si el accidente topográfico no bastara, se generan metáforas y compartimentaciones que sobredeterminan y subsumen el espacio geocultural e inciden en el propio campo discursivo caribeñista. ¿Cuál es la productividad específica del modelo isla en el sistema geocultural colonial/neocolonial que define al Caribe y a la América Latina?

No me propongo contestar aquí a esa pregunta, pero sí adelantar algunas consideraciones mínimas que inciden en ella. Un repaso somero de recientes ejercicios interpretativos ofrece algunas claves al respecto.² Aquí enfoco un ejemplo

² En su ya clásico ensayo de 1971, "The Caribbean as a Socio-cultural Area," donde define el Caribe como ámbito estrictamente insular, Sidney Mintz confina esa área "societal" a las islas comprendidas entre las Bahamas y el litoral marino de Venezuela. Dara Goldman (2008) examina la proliferación del tropo isleño en los discursos literarios y metaliterarios caribeños.

notable. El ensayo muy bien titulado *La isla que se repite*, de Antonio Benítez Rojo, nos ofrece la culminación e hipóstasis del insularismo caribeño. Ahí se nos dice que el Caribe es isla sobre todas las cosas y que la isla es omnipresente. La multiplicidad ya proverbial de la gran cuenca pelágica donde comenzó la colonización de Abya Yala se reduce así a la isla ideal que, como sacada de un diálogo platónico, es todas las islas y no es ninguna: una sola isla que se repite: “Ese origen, esa isla-centro, es tan imposible de fijar —advierde Benítez Rojo— como aquella hipotética *Antilia* que reaparecía una y otra vez, siempre de manera furtiva, en los portulanos de los cosmógrafos” (v).

Es de sobra conocido que la figura de la isla, de antigua genealogía, ha plasmado el imaginario colonialista de occidente. En dicho imaginario la isla del lejano sur sirve de maqueta en miniatura para el proyecto de colonización. Por eso, en la literatura y la iconografía occidental toda isla, sea habitada o no, se traduce en isla desierta, en pantalla disponible para la proyección del deseo del sujeto colonizador. El imaginario occidental procede por desertificar la figura de la isla para habilitarla como hipótesis de sus conquistas.³ A ello contribuye, por supuesto, la inherente segmentaridad rígida de dicha figura. Como se sabe, el poder coloniza por segmentación, división, exclusión del otro, desterritorializa lo múltiple para reterritorializar en función de lo uno y lo mismo. La tierra aislada, segmentada rígidamente por el perí-

³ Sidney Mintz alcanza a tomar en cuenta el hecho de que la insularidad caribeña contribuye tanto geográfica como “psicológicamente” a que los colonizadores actúen “as if the Antilles were empty lands”; además cita el lúcido análisis de Mannoni sobre las visiones literarias europeas fascinadas con la isla desierta concebida como tierra sin seres humanos (“the lure of a world without men”) y agrega: “This scourging of the human landscape enabled the Europeans to set the terms of their future colonialism in the Caribbean in ways very different from those available to them in densely occupied areas of the non-western world,” (23).

metro acuático funciona como dispositivo ideal de exclusión de los cuerpos no deseados. La isla fortaleza excluye al otro hacia afuera, mientras la isla prisión lo excluye hacia adentro. Fortaleza y prisión pueden ser, además, indistinguibles. Aún el utopismo se vale de la figura de la isla, como vemos en el relato de Tomás Moro. Por más intuiciones igualitarias que tuvieran las utopías europeas no debemos olvidar que participaron de un imaginario centrado en la exclusión del otro “no civilizado”, considerado como exceso impermisible; por eso la isla de Utopía en la obra de Tomás Moro tiene la forma de un cuarto de luna creciente, o casi de un útero que se perfila como espacio cerrado sobre sí mismo, regulado e higienizado con precisión neurótica sobre la repetición de su mismidad. Así, aún cuando se admite al otro supuestamente no civilizado, primero se le higieniza como buen salvaje y se le despoja de toda otredad cual ocurre en varias de las islas fabuladas por la literatura occidental. Basta recordar al Friday, de *Robinson Crusoe*, y cómo en *La tempestad*, de Shakespeare, Próspero domestica e higieniza al nativo Calibán antes de permitirle continuar habitando su propia isla, que pasa a ser regida por el mago renacentista.⁴ Dara Goldman muy bien señala que en el discurso caribeño y caribeñista la isla constituye un tropo de hegemonía, es decir, de configuración discursiva del poder estatal (y yo añadiría colonial), que demarca los límites del discurso cultural de la región (17). Ella además anota que el tropo de la isla desierta va de la mano con el proyecto de civilización en general (11). Aparte del aspecto estrictamente discursivo de la hegemonía, también la isla, más que ser un tropo, se articula, dadas sus dimensiones y límites geológicos, como dispositivo de control biopolítico de los cuerpos, según ilustra el rol que ha tenido Puerto Rico, para dar un ejemplo,

⁴ Para un análisis tropológico pionero del imaginario colonialista específicamente *insular* contenido en *The Tempest* ver Octave Mannoni (1956). Ver además, en Duchesne (1996: 179-202) una lectura postestructuralista en torno a la oposición Calibán/Ariel.

en cuanto colonia de Estados Unidos, como laboratorio para técnicas de control de población, para la guerra química y la industria de organismos genéticamente modificados. En Puerto Rico se probó por primera vez en masa la píldora anticonceptiva, el agente naranja y ahora se amplía uno de los más grandes campos secretos de la corporación Monsanto para la experimentación con productos agrícolas genéticamente modificados. También en Puerto Rico se ha proyectado establecer uno de los más grandes laboratorios de experimentación bioquímica con primates, equivalente a un campo de concentración. En los documentos atinentes a estos proyectos se menciona la idoneidad de este país en cuanto es una isla.

La jerarquía epistemológica prevaleciente en los estudios literarios y culturales del Caribe hispánico se configura como una serie de anillos concéntricos. En el centro del primer anillo está Cuba, en el segundo anillo, las Antillas puertorriqueña y “dominicana” (entre comillas, pues se tiende a excluir a Haití); y en un tercer anillo apenas manejado, radican los espacios literarios y culturales que corresponden a las costas caribeñas de Venezuela, Colombia y Centroamérica. Este tercer anillo queda casi cancelado por el tropo dominante de la isla.⁵ A pesar de que importantes historiadores han postulado una concepción ampliada de la región Caribe,⁶ que se podría denominar como Circuncaribe, Gran Caribe, Cuenca del Caribe (Gaztambide), o Golfo-Caribe (von Grafenstein), no se debe subestimar el predominio de la reducción insularista, cual quedó constatado cuando en el 37º Congreso de la Asociación de Historiadores del Caribe, celebrado en Cartagena de Indias en el 2005, se anunció en varias ocasiones como si tal cosa que por primera vez dicha asociación se reunía en una ciudad fuera del Caribe (Bassí). Se cita, además, que en los congresos de la International Association for Ca-

⁵ Aún un panorama crítico relativamente inclusivo como el compilado por A. James Arnold (1994), responde a esta jerarquía.

⁶ Cf. Germán Arciniegas y Juan Bosch.

ribbean Archeology (IACA) celebrados entre 1963 y 1994, el 98% de las ponencias se refirieron exclusivamente al Caribe insular (Rodríguez, 23). El arqueólogo puertorriqueño Reniel Rodríguez Ramos refiere el importe geopolítico nada casual que ha determinado la perspectiva insularista. Cita la gestión iniciada con el proyecto Puerto Rico Survey hacia 1914, a cargo de destacadísimos antropólogos como Franz Boas, Jesse W. Fewes e Irving Rouse. Bajo esta gestión científica se establecieron los lineamientos teóricos de la insularización y la “atlantización” del Gran Caribe prevalecientes en el siglo veinte. Se desvinculó al archipiélago de sus referencias sociohistóricas y antropológicas a Mesoamérica y a gran parte de Suramérica, incluyendo la Amazonía, los Andes y la Araucanía. Sólo el llamado Corredor del Orinoco se admitió como nexo exclusivo, estrictamente arqueológico, de un Caribe reducido al arco de islas que va de las Bahamas a Trinidad. Es curioso que las únicas franjas continentales admitidas en ese exclusivo club Caribe correspondieran a jurisdicciones no hispanoparlantes: Belice y las Guyanas. Como señala Antonio Gaztambide, era muy importante para los Estados Unidos emergentes de la guerra hispanoamericana de 1898, deshispanizar y deslatinoamericanizar lo más posible a su recién adquirido *mare nostrum*. Por lo que cabría profundizar aún más en la geopolítica insularista del Puerto Rico Survey que Reniel Rodríguez Ramos describe y refuta con la evidencia de sus hallazgos arqueológicos testimoniantes de una zona Caribe intensa y profusamente vinculada a las sociedades amerindias de Mesoamérica y Suramérica (Rodríguez, 19-23).

Hemos señalado a Benítez Rojo porque teoriza con extraordinaria nitidez *desde* el síntoma y representa la tendencia prevaleciente.⁷ Su caso exhibe justo la manera en que el

⁷ Excepción notable es el libro de Silvio Torres-Saillant, *Caribbean Poetics. Toward an Aesthetic of West Indian Literature* (1997), que, como apunta Goldman, no recurre para nada al paradigma de la isla. Goldman considera inexplicable esta ausencia del modelo isla en el

tropo de la isla sirve para reproducir cierta tropología colonial dentro del campo de los estudios caribeñistas. En primer lugar, la isla ideal que se adopta como metáfora de todo el Caribe es una abstracción que no por nada “se repite”. Benítez Rojo no tiene reparo en sostener que las múltiples experiencias de los pueblos caribeños son repeticiones de una sola isla. Apuntala así una epistemología basada en la reducción de las diferencias a un modelo abstracto único. En segundo lugar, esa *Antilia* inasible que supuestamente está en todas partes y en ninguna, como entidad omnipresente, abstrae tópicos sociohistóricos de una isla muy particular que se erige implícitamente en paradigma central de la región. Cuba es, a fin de cuentas, la isla que se repite en todo el Caribe, según la propuesta de Benítez Rojo. Ello queda claro desde el primer capítulo de su libro, que propone la plantación esclavista cañera como máquina de modelación social y cultural, y levanta el caso de Cuba como principio modelador aplicable a la región, al detentar ésta, según él, el más completo desarrollo de rasgos definidores de lo caribeño, como la multiculturalidad, el mestizaje o sincretismo, la asimilación a Occidente, la sociedad de plantación, la africanidad y la borradura de lo indígena. Es significativo que el país del Caribe que más se ajusta, pese a las obvias asincronías y desencuentros, al modelo moderno-capitalista de civilización y de hegemonía, se convierta en paradigma de la región entera.⁸ No es necesario documentar aquí la gran cantidad de ensayos de interpretación, de compilaciones y actas de congresos académicos cuyos índices y contenidos reflejan la centralidad del modelo cubano

trabajo de Torres-Saillant, pero a mí me parece cónsona con la búsqueda de este autor de una teoría gestada por los propios caribeños.

⁸ Refuta el paradigma *plantacionista* la compilación de Alberto Abello Vives, *Un Caribe sin plantación* (2006), donde se da cuenta de un Caribe colombiano históricamente poblado por afrodescendientes, comunidades indígenas y mestizos involucrados en una variedad de modalidades socioeconómicas, con significativa presencia de la producción independiente vinculada al contrabando.

en las aproximaciones a distintas vertientes de la realidad sociohistórica, cultural y literaria de la región. Ciertamente es de esperar que la mayor Antilla, y aquella donde con mayor densidad se implantó una formación capitalista-colonial moderna y se asimiló y homogenizó a grandes segmentos de población dentro de los axiomas civilizatorios eurocéntricos, ocupe un lugar preponderante en los estudios caribeños. Lo que cabe cuestionar es el costo epistemológico de tal centralidad a la hora de calibrar la potencia de las sociedades y pueblos de la región para ser otra cosa que repeticiones perpetuas del modelo dominante.

Ejercicios interpretativos como el de Benítez Rojo adolecen de obvias sobredosis de “cubanocentrismo” (Duchesne 1991), pero la perspectiva nacional particular que pueda deformar una hermenéutica no es aquí el factor determinante. Lo importante es el problema epistemológico de fondo. Aún un ejercicio interpretativo tan cuidadosamente plural e inclusivo como el recogido en las actas de la conferencia pancaribeña convocada por el extinto Instituto de Ideologías y Literatura de la Universidad de Minnesota en 1983, impone un modelo de análisis eurocéntrico que reproduce el insularismo hegemónico y biopolítico prevaleciente en los estudios caribeñistas. Los editores del volumen (Rodríguez y Zimmermann), al hacer un pormenorizado y amplio balance de rasgos sociohistóricos y culturales que, según ellos, definen al Caribe como objeto de estudio, traducen los rasgos seleccionados en principios metodológicos reduccionistas. Esgrimen principios como el de totalidad y dominancia (20, 38 y *passim*), tomados de un marxismo tradicional que aplica plantillas conceptuales propias de la realidad europea con el resultado de encasillar y reducir la rica e indeterminable realidad caribeña a unas cuantas fórmulas. Practican así el conocimiento como colonización del otro. Según ellos, por ejemplo, todo estudio de las formas culturales y literarias del Caribe debe regirse por las tendencias y elementos dominantes y sólo a

partir de éstas se puede considerar cualquier variante o diferencia. Ello, por supuesto, redundaría en un insularismo no muy diferente del que propone Benítez Rojo. Si en el marco de una situación sociopolítica dada dominan, es decir, aparecen como constantes y determinantes, ciertas formas de acumulación de capital, ciertos modelos de poder y regímenes retóricos, entonces se les erige en punto de partida para sólo desde ahí considerar cualquier desvío o variable, es decir se coloca a *lo mismo* en el centro de la causalidad, lo que redundaría en excluir, suprimir o marginar lo variable, lo presuntamente indeterminable o indeterminante, en fin, la diferencia. Si, por ejemplo, la tendencia dominante es la establecida por las formaciones biopolíticas y hegemónicas prevalecientes en Cuba, tales como el mestizaje como puente de asimilación a la sociedad dominante, o la africanidad como expediente de *desindigenización*, y la insularidad como segmentación rígida de los flujos corporales e imaginarios, se deja así afuera, como meras variantes inconsecuentes y no determinantes a los acontecimientos que producen segmentaciones sutiles y apuntan a otras realidades o posibilidades de la experiencia caribeña. Asumir una visión de un campo dado que privilegia la *totalidad en dominancia* reduce o aniquila la diferencia y condena la praxis hermenéutica al imperio de lo mismo. La visión propugnada por Rodríguez y Zimmerman en el congreso de 1983, permanece, no obstante la seriedad y amplitud de su ejercicio hermenéutico, en lo que Deleuze y Guattari han llamado la “ciencia de estado” (361 y ss.).

No podemos sino coincidir con el antropólogo venezolano y estudioso de los pueblos de la Orinoquia caribeña, Esteban Emilio Mosonyi cuando plantea no detenerse en lo “obvio” caribeño, es decir, en el impactante mestizaje, la preponderancia generalizada de lo occidental-europeo (y en modo subordinado, de lo afro y específicamente lo afrocubano). Mosonyi postula ir más allá de esas obviedades, señalando, por ejemplo, cómo, si bien el aporte afrocaribeño al que se

le ha conferido merecida atención y falta por acentuar aún más, provee una indudable vertebración unitaria al mosaico del Caribe, existen los sustratos indígenas, soslayados por la ideología del mestizaje, que proveen aperturas de heterogeneidad y diferencia e incrementan la complejidad de la región, abriéndola y exponiéndola a conexiones profundas con lo mesoamericano, lo andino y lo amazónico. Para Mosonyi la experiencia indígena caribeña y su resistencia contra lo que él llama el *mestizaje compulsivo*, constituye un poderoso expediente de testimonio y resistencia activa contra los proyectos estatales de mestizaje presuntamente modernizadores.⁹

CARIBE INTERIOR

En sintonía con el planteamiento de Mosonyi y en respuesta al insularismo concéntrico antes expuesto, propongo un Caribe excéntrico, excesivo; que sea suma abierta y no totalidad; expuesto a secuencias conjuntivas (y...y...) no sometido a la disyunción (o...o...) ni a la subordinación conceptual; un Caribe donde el *fuera de lugar* anuncia el acontecimiento, la excepción traza los caminos a conocer y todos los niveles de realidad son equiparables; donde ningún dato es de por sí más positivo ni objetivo que otro. Cabe aproximarse, así, al Caribe como objeto de un pensamiento salvaje, de un pensamiento que no se domestique en función del rendimiento y acumulación de resultados positivos, un Caribe distinto al objeto-isla de la ciencia *teoremática* que asume sólo las constantes del fenómeno y desecha las variables.¹⁰ Ese Caribe ha-

⁹ Ver, en especial, pp. 22-26 y cap. II. Por su parte, Ben A. Heller, si bien no pretende problematizar el paradigma insularista tipificado por Benítez Rojo, de hecho, apuntaría a este *otro* espacio caribeño sugerido por Mosonyi, en su sugerente exégesis de expresiones vinculadas al pueblo makiritare (también conocido como ye'kuana y so'to) del Orinoco y los guaimíes (o gnöbe) de Panamá.

¹⁰ Aludo a las reflexiones de Eduardo Viveiros de Castro en torno al llamado *pensamiento salvaje* en su introducción a Pierre Clastres, *Archeology of Violence* (26-27).

lla su fondo imaginario en la apertura al legado indígena que los colonizadores pretendieron reducir a una borradura, la cual las estructuras colonizadoras reproducen. Un *hinterland*, un *interior* marginal amerindio acecha al Caribe convertido en isla desertificada y promete reocuparlo, rearticulándolo como un Caribe tan tierra adentro como mar adentro. Este interior marginal antecede a la oposición exterior/interior, por lo que constituye, paradójicamente, un exterior a la cultura dominante, desplazado por el modelo insularista. Reniel Rodríguez Ramos ha postulado el carácter *reticular* del espacio caribeño (25). De hecho, podríamos añadir que la red, más bien entendida como *rizoma*, sugiere una topología donde las nociones de interior y exterior se volatilizan, pues no instala un área segmentada por bordes o fronteras, sino cruzada por vasos comunicantes donde cada nexo es frontera y es relación abierta de interioridad/exterioridad, sin posibilidad de contener un centro. Una suerte de *re-indigenización* del imaginario caribeño nos conduciría a ese interior/exterior dinámico del cual la segmentación imperial ha separado a los pueblos de la región. Predominan los intérpretes que plantean la *desindigenización*, la erradicación casi total del legado indígena, como uno de los rasgos de la caribeñidad contemporánea. Pero una hermenéutica de la sospecha cuestionaría este trámite tan expedito de borradura. Existen comunidades indígenas en el Caribe que testimonian, además de una supervivencia, una alternativa a la segmentación, desarraigo y dispersión colonizadora. Podemos referirnos a: 1) los Garífuna de Belice, Honduras y Guatemala, descendientes de los caribes rebeldes de San Vicente emparentados con negros cimarrones; 2) los misquito de Nicaragua; 3) los pueblos indígenas de la costa atlántica sur de Costa Rica; 4) los kuna, gnöbe y embera de Panamá; los maya de Yucatán; 5) los pueblos de deriva lingüística caribe, arawak, tupi-guaraní e indeterminada de la Orinoquia; 6) los caribe de las islas de San Vicente y Dominica, a los kogí, aruaco y wiwa de la Sierra Nevada de

Santa Marta y a los wayuu de la Guajira, entre otros. Todos respiran las brisas del Caribe y poseen literaturas que son caribeñas. Éstas proliferan tanto en la amplia práctica de la textualidad y oralidad amerindia,¹¹ como en el marco restringido de la literatura occidental. Como han señalado ya importantes antropólogos, todos los indígenas caribeños remiten a matrices continentales mesoamericanas y suramericanas de las cuales nunca se desprendieron, conformando un continuo cultural.¹² En suma, con este desplazamiento de coordenadas, de lo concéntrico isleño a lo excéntrico continental, pretendemos desbloquear el imaginario insularista, compartimentado rígidamente a base de las prioridades de las potencias europeas, correlativo al hecho de que los pueblos caribeños modernos, a diferencia de la red de nexos y corredores transcontinentales precolombinos, sólo coexistan hoy día como burbujas aisladas y enchufadas *en directo* al consumo global moderno-capitalista sin conocerse en absoluto entre sí.

ESPACIO WAYUU

Propongo la literatura wayuu de la Península caribeña de la Guajira como caso para un imaginario alternativo, excéntrico, de la región. Los wayuu son un pueblo extranacional,

¹¹ Se plantea la literatura americana indígena como fruto de una *gramatología compleja* y una *textualidad integral* que abarca formas verbales, sonoras, gráficas y textiles en una contextualidad performativa densa, en Gordon Brotherston (75-78 y *passim*).

¹² Aún los caribes, íconos de la insularidad silvestre, testimonian densos vasos comunicantes con matrices suramericanas y específicamente amazónicas. Sobre la falacia de la insularidad de los caribes, dice Neil Whitehead: “First, the *Island* Carib were, and are, part of a continental context, and cannot be analyzed as if they were solely an insular population”; y más adelante recalca la existencia de “...continuities across the Island Carib/Arawak (or Taino) conceptual frontier, the plurality of ethnic affinity and prescription in the pre-Columbian Antilles and the symbiosis of these ‘island’ populations with continental South America...” (12, 15).

palabra con que traduzco el término *outernational* empleado por Paul Gilroy para ubicaciones que no sólo rebasan lo nacional, cual lo transnacional o internacional, sino que se constituyen como fuera de lugar con respecto a la forma misma del estado-nación (16-17). Se puede mirar en el mapa cómo el territorio ancestral del pueblo wayuu, la península de la Guajira, atraviesa Colombia y Venezuela y penetra el mar Caribe como un falo ritual. Más caribeño no puede ser en términos geográficos. Los wayuu poseen una literatura oral tan rica como las de otros pueblos indígenas del hemisferio y además han creado un corpus literario en el sentido del término restringido a la escritura alfabética, que suplementa su acervo tradicional. Existe un elenco de escritores wayuu con obras publicadas que remontan a la segunda mitad del pasado siglo. La mayoría de estas obras se han publicado en español, si bien existen ediciones bilingües en wayuunaiki/español. Varios escritores wayuu han seguido la estrategia de publicar ediciones bilingües de sus obras que, más que traducciones, constituyen textos bisagras, articulados para crear un espacio interlingüístico e intercultural que amplía el registro de lo literario al ofrecer puntos de pasaje entre la tradición oral y la escritura literaria convencionalmente entendida. La versión en cada lengua hace mucho más que traducir a su contraparte y en tal sentido duplicarla; realmente no duplica el texto acompañante sino que le suma otra faceta a la obra. Además, el conjunto de la obra escrita en dos versiones se convierte en bisagra capaz de articular el arte verbal tradicional con la escritura alfabética afín a las convenciones occidentales de lo literario. Esto es así porque el autor wayuu persigue, más que asimilarse al sistema literario moderno convencional, entablar relaciones horizontales, descolonizadas con el mismo. Importantes intelectuales wayuu apuestan, no sólo a crear un público lector wayuu de textos literarios modernos escritos desde su proceso de cambio cultural, según lo propondría un proyecto de modernización tal cual, sino a que los nexos o in-

tercambios establecidos por estos textos amplíen el espacio vital del arte verbal wayuu, cuyo principal componente reside en la oralidad. Existe una conciencia en la intelectualidad wayuu de que la mayor fuerza de la afirmación de su pueblo reside en la persistencia y transformación creadora de sus múltiples artes verbales, y que la práctica escritural convencional actúa como una dimensión complementaria de éstas, hasta cierto punto ancilar. Esta conciencia informa el título de uno de los primeros poemarios de autor wayuu dados la imprenta: *Contrabandeo sueños con alijunas cercanos*.¹³ El *alijuna*, en la lengua wayuunaiki, es el sujeto “civilizado”, ajeno no sólo al pueblo wayuu, sino al mundo amerindio. El poeta Vito Apūshana funda con este texto una escritura *en diálogo*, según Gabriel Alberto Ferrer, o podríamos decir también, una escritura que se mueve entre dos posiciones de enunciación: 1) primero, del rapsoda que habla hacia adentro, para su pueblo, no como autor moderno entretenido con una expresión individual de vivencias incidentales, sino como actualizador del espacio tradicional de participación constituido por las voces múltiples de su gente; 2) segundo, como alguien que escribe hacia afuera, en cuanto “asume el papel de vocero de su comunidad para iniciar otro tipo de contacto, diferente al que históricamente ha marcado la pérdida de identidad de su pueblo” (Ferrer y Rodríguez 1998: 120). Como apunta Ferrer, esta práctica produce una enunciación *bivocal*, en cuanto...

...el recurso a la combinación de dos lenguas no cumple una función metalingüística, de simple traducción

¹³ Vito Apūshana, *Contrabandeo sueños con alijunas cercanos*, poemario publicado en *Woomainpa*, núm. 2, Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas / Universidad de la Guajira, 1992. Vito Apūshana es uno de los heterónimos literarios de Miguel Ángel López Hernández. Otro heterónimo de López es Malohe. Los juegos onomásticos de López son el punto de partida para el estudio más abarcador de este autor wayuu realizado hasta la fecha, por Adriana María Campos Umbarilla.

de la palabra; las dos formas, en wayuunaiki y en español pertenecen a la estructura significativa del poema y están llamadas a reafirmar una realidad que es doblemente nombrada, es decir, que posee doble existencia en el universo wayuu y en el alijuna; de esta manera el poeta reconcilia los dos mundos (116).

Esta doble existencia se manifiesta en la cara de Jano de la enunciación poética cual la plantea Apūshana, que mira hacia adentro y hacia afuera. Si bien, como señala Ferrer, el poeta “reconcilia” así los dos mundos, ello no supone una fusión ni un mestizaje sino una articulación que mantiene la pluralidad como activo potencial. En el notable poema “Culturas” se emplazan las dos posiciones de enunciación a que nos referimos:

Tarash, el jayeechimajachi de Wanulumana, ha llegado
para cantar a los que le conocen...
su lengua nos festeja nuestra propia historia,
su lengua sostiene nuestra manera de ver la vida.
Yo, en cambio, escribo nuestras voces
para aquellos que no nos conocen,
para visitantes que buscan nuestro respeto...
Contrabando sueños con alijuna cercanos.¹⁴

El contrabando y los sueños no son metáforas, más bien denotan un movimiento y una redimensionalización propios de la experiencia histórica y existencial de los wayuu. El pueblo wayuu, que se precia de no haber sido conquistado por los españoles (Rocha, 189), mantuvo históricamente sus fueros y territorios gracias, entre otras prácticas, al contrabando de bienes globales vinculados al Caribe, Suramérica y Europa, que aprovechó las contradicciones entre potencias imperialistas (Inglaterra, Francia y Holanda vs. España) para agenciar un espacio de acción autónoma en que el tráfico camuflado, el nomadismo, el continuo movimiento en las már-

¹⁴ Compilado en Miguel Rocha Vivas (372).

genes del espacio estatal y de la ley permitió crear un espacio sutil, no estriado, multidimensional e invisible para el alijuna, que se convirtió en interior inexpugnable, tanto en el sentido geográfico como cultural y psíquico. La paradoja es aparente: gracias a sus vínculos con un Caribe exterior o excéntrico, los wayuu forjaron un Caribe interior, una *retaguardia* de resistencia anticolonial que rebasó el modelo de insularidad.¹⁵

Parte de esa retaguardia es el espacio de los sueños elaborado por los wayuu. Los sueños no sólo son para los wayuu, y en ello coinciden con tantas otras sociedades amerindias, visiones o vivencias que ocurren en la videoteca íntima de la psiquis individual, sino eventos colectivos que transcurren en lo que Michel Perrin llamó el “mundo otro” habitado por este pueblo. Según Yolanda Rodríguez resume esta idea de Perrin, el mundo otro, llamado *pūlasu* en wayuunaiki, es “una clase de cara oculta y poderosa, complementaria y esencial para el mundo de aquí, que nunca equivale a lo imaginario, por cuanto su rango real es incuestionable” (Ferrer y Rodríguez, 27). Vale enfatizar que esta definición del *pūlasu* no se ciñe a la noción occidental moderna de lo fantástico, pues corresponde a un real otro. El *pūlasu* sólo es extraño o insólito para el wayuu en cuanto impacta de modo extraordinario al *mundo éste* de la vida ordinaria, pero no en el sentido moderno de la “fantasía” como producto de ocurrencias psíquicas individuales. El sueño da acceso al espacio-tiempo sumamente plástico del mundo otro, que alberga su propia serie de acontecimientos, ligada de modo muy complejo, con mediación de asincronías, inversiones causales, sustituciones

¹⁵ Cf. Miguel Rocha Vivas (188); además: Eduardo Barrera Monroy y José Polo Acuña. Dice José Polo Acuña: “Al final del siglo dieciocho, los españoles ya se habían retirado de La Guajira, y la república sólo se circunscribe a Riohacha y sus alrededores. Cuando culmina el proceso de independencia y la lucha militar por los territorios, los Wayúu controlaban el 99 por ciento de sus tierras, la república no tenía efectivamente acceso ni control sobre esas zonas” (81-123). Sobre la noción de “retaguardia” ver Duchesne (2010).

y desplazamientos de identidad, a la serie del mundo éste. Explica Michel Perrin:

El mundo [así concebido] está formado por dos partes complementarias, o por dos series entre las cuales constantemente se establecen relaciones. [...] En el mundo otro está la verdad de este mundo que se somete al mundo otro. Todo sucede como si hubiera un desfase temporal entre estos mundos. El mundo otro anticipa este mundo, y es supuestamente su doble —su alma, su sombra (*sa'ain*)—, como me dijo alguien un día (71).

“Los sueños son para los wayuu una presencia cotidiana. Ordenan el pasado, deciden el futuro” —concluye categóricamente Perrin, tras convivir largos años con los “practicantes de sueños”. Las conversaciones matutinas, las despedidas nocturnas, la vida cotidiana toda se permea en esta tradición de narraciones e interpretaciones de los sueños, hasta el punto que los soñadores, por posible efecto de condicionamiento cultural, comparten sueños, se encuentran mutuamente en ellos y convierten esas coincidencias en anécdotas compartidas. El sueño se convierte en otro espacio de reunión, socialización e interacción al que se acude cotidianamente, donde se dirimen conflictos, se evade o se cae en trampas, y se realizan gestiones de todo tipo. Se puede virtualmente citar al prójimo a encontrarse en los sueños para tal o cual propósito (Perrin, 73-87).

En suma, cuando el hablante del poema de Apūshana declara, “Contrabando sueños con alijuna cercanos”, instaura un lugar de enunciación que no subsume la voz del *jayeechi-majachi*, es decir, el rapsoda o cultivador del acervo oral,¹⁶

¹⁶ El *jayeechi* constituye un arte verbal extremadamente complejo que incluye el canto en su sentido musical, la instrumentación, la ejecución, la composición, la narración, elementos de versificación lírica y artes de modulación de la voz, la respiración y la prosodia que trascienden el concepto ordinario de canto musical. Ver

sino que la complementa con el contrabando, con el trasiego *salvaje*, en el sentido de no inscrito en el “estado civilizador”, de bienes del mundo otro, o mejor dicho, de mundos otros pertenecientes a los wayuu o a otros pueblos indígenas, así como a los *alijuna*. Este contrabando trasegaría tanto los bienes del soñar wayuu (los cantares o *jayeechis* y otras artes verbales y simbólicas y las experiencias que en ellas se plasman) como los bienes del soñar alijuna (la literatura en su sentido letrado restringido). El poema propone una manera más de apuntalar el espacio sutil, liso e invisible (para el alijuna) del vivir wayuu, que establece nexos con los otros, con la modernidad ajena, alijuna, y comunica las experiencias propias, sin que ello implique adoptar los modelos de mestizaje del proyecto estatal-civilizador, es decir, en mor de abrirse a la diferencia y a la pluralidad como elementos de coexistencia y reconciliación, para reivindicar la autonomía y la agencia propia, no para cederla. Un poema no representa a una literatura, pero sí puede proporcionar una entrada a ella. Estos versos de la primera edición impresa de un poemario de autor wayuu salida hace dos décadas, invitan a pensar otro Caribe, a acceder a un imaginario desbloqueador, alternativo, frente a las limitaciones del modelo insularista hoy dominante. Se trata, en resumen, de concebir un espacio de multiplicidad no compartimentado por la rígida razón de estado moderno-capitalista; un espacio que sirva de corredor a un sentido de la tierra diferente del impuesto por la segmentación colonizadora, que rebase la isla cerrada del imaginario racionalista y se abra a un interior paradójicamente constituido como exterioridad y *fuera de lugar*.

la sugerente investigación del joven Miguel Ángel Ramírez Ipuana, tesis galardonada por el Programa de Filosofía de la Universidad del Externado de Colombia: *Los jayeachimajanas: poetas de la oralidad wayuu. Una aproximación hermenéutica del sentido poético y lírico del jayeechi*.



II.

Introducción a la literatura wayuu

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Este excursu introductorio propone que las artes verbales wayuu conforman una literatura emergente comparable a las de otros pueblos amerindios, cual la literatura pan-maya, la mapuche, quechua, náhuatl, purépecha y tantas otras que han experimentado un auge notable a partir de la década de 1970 aproximadamente. Sólo se puede usar con propiedad el término de “literatura emergente” si se toma en cuenta que estas literaturas emergen desde un acervo milenario de artes verbales y expresivas nativas parcialmente asordinado por la colonialidad anterior y posterior a las independencias nacionales, pero que este acervo siempre estuvo activo y que más bien entra en fase expansiva e irrumpe en el escenario global con la misma actualidad que el resto de la literatura mundial contemporánea. La literatura wayuu se inscribe definitivamente como tema académico que rebasa los estudios antropológicos y se posiciona como objeto de estudio crítico-literario gracias a aportaciones como el libro pionero de Gabriel Ferrer y Yolanda Rodríguez, *Etnoliteratura wayuu: estudios críticos y selección de textos* (1998). Miguel Rocha Vivas ha contribuido a la reciente internacionalización de los escritores wayuu y de otras etnias de Colombia en el marco del resurgimiento amerindio de las últimas décadas, con aportaciones como el ensayo *Palabras mayores, palabras vivas* (2010), la antología *El sol babea jugo de piña* (2010) y con-

ferencias pronunciadas en universidades de Estados Unidos, Chile, México, Ecuador, Canadá y varios países de Europa.¹⁷

Aunque aquí no es el lugar para dilucidar las condiciones sociohistóricas de la emergencia de la literatura wayuu, es preciso señalar que el auge de la literatura de ésta y otras colectividades indígenas colombianas es inseparable de eventos como la aprobación de la Constitución de 1991 que define a Colombia como una nación compuesta de múltiples etnias, lenguas y culturas cuya conservación y desarrollo es misión del Estado. Para citar una muestra del innegable impacto de este hecho, fue bajo el amparo de la Constitución de 1991 que el gobernador del Departamento de La Guajira revitalizó la Secretaría de Asuntos Indígenas y con el antropólogo wayuu Weidler Guerra a cargo de la misma, no sólo se activó una política afirmativa de los derechos indígenas, sino que se declaró el wayuunaiki lengua oficial del Departamento y se promovieron actividades culturales de impacto duradero, entre ellas la publicación de obras como el poemario de Vito Apüshana,¹⁸ *Contrabando sueños con arijunas cercanos* (1992), que abre una época en las letras indígenas colombianas y caribeñas. Por otra parte, en Venezuela, el otro ámbito de la existencia binacional de los wayuu, nichos de académicos esclarecidos en algunas universidades y editoriales públicas y privadas acogieron la obra fundacional de Miguel Ángel Jusayú y promovieron las letras wayuu. Las políticas culturales nacional-populares iniciadas a comienzos de milenio en Venezuela también propiciaron el auge literario-cultural indígena. En ese clima de apoyo institucional y estatal, el erudito antropólogo y lingüista políglota, Emilio Monsonyi daba cursos de gramática del wayuunaiki a alguien como José Ángel Fernández Silva. Este poeta wayuu, además de crear una obra propia en formato bilingüe, acompañó como aprendiz y colaborador a Jusayú (junto con Juan

¹⁷ El ensayo obtuvo el Premio Nacional de Investigación en Literatura de la Ciudad de Bogotá en 2009.

¹⁸ Heterónimo literario de Miguel Ángel López Hernández.

Pushaina) en la tarea del maestro de crear una escritura en wayuunaiki que plasmara los cuentos inolvidables de los wayuu que él recreara en el molde literario convencional.

Hechos estos reconocimientos, hay que considerar también que el protagonista de esta literatura es una multiplicidad colectiva. El pueblo wayuu *es* una literatura. Posee una tradición oral y gráfica milenaria tributaria de los *Libros del cuarto mundo*¹⁹ de los pueblos amerindios, actúa como personaje en señeras expresiones de la ciudad letrada moderna y sus autores publican con voz propia dentro de la literatura contemporánea, contribuyendo al auge actual de las literaturas indígenas de América y a las letras hispanoamericanas en general. Los wayuu y su cautivante territorio ancestral han sido no sólo un acervo humano palpitante sino personajes portentosos en obras de narradores colombianos y venezolanos como Eduardo Zalamea, Rómulo Gallegos, Gabriel García Márquez, Laura Restrepo y otros.²⁰ Los escritores wayuu Miguel Ángel López, José Ángel Fernández y Estercilia Simanca han obtenido premios internacionales en circuitos letrados del ámbito latinoamericano. Les anteceden y suceden otros escritores, mayores y más jóvenes, que componen una literatura emergente con voz singular, con una pasión del territorio y la colectividad tan intensa e inconfundible que da pie a un ideal, a una *era imaginaria*.²¹

¹⁹ Gordon Brotherston propone que el enorme acervo gráfico y oral amerindio constituye “libros del cuarto mundo”; defiende un concepto amplio de la escritura, basado parcialmente en Jacques Derrida, para incluir todo tipo de inscripciones o composiciones gráficas y orales (69 y ss).

²⁰ Véase: Juan Moreno Blanco, *La cepa de las palabras. Ensayo sobre la relación del universo imaginario wayuu y la obra literaria de Gabriel García Márquez* (2002); Eduardo Zalamea, *Cuatro años a bordo de mí mismo (Diario de los 5 sentidos)* (1934); Rómulo Gallegos, *Sobre la tierra misma* (1943); Laura Restrepo, *Leopardo al sol* (1993).

²¹ Ámbito histórico de acción y creación orientado por poderosas imágenes poéticas; ver José Lezama Lima, *Las eras imaginarias* (1971).

Los wayuu, también llamados guajiros,²² pertenecen al vasto grupo lingüístico arawak originado hace unos 3,000 años en el corazón de la cuenca amazónica, cerca del río Negro. Un segmento de hablantes de proto-wayuu-añú presumiblemente subió hacia el noroeste por rutas como el río Meta o el Apure, vía Yaracuy o por el valle de Barquisimeto y las montañas de Trujillo hasta dar con la costa Caribe, donde se estableció en las inmediaciones del lago Maracaibo y la península de la Guajira hace más de mil años, diferenciándose ya hacia el 500 D.C. en los dos grupos añú y wayuu, conocidos por los hispanoparlantes los primeros como paraujanos y los segundos como guajiros (Oliver, 96 y 101). La Guajira se proyecta casi como una isla dentro del mar Caribe, constituye el punto más septentrional del subcontinente suramericano, y sólo la parte colombiana comprende más de 22,000 kilómetros cuadrados (casi el triple del tamaño de Antillas caribeñas como Puerto Rico y Jamaica). Ha llamado la atención la manera en que los wayuu adoptaron aceleradamente una fuerte economía pastoril y de contrabando desde la llegada de los primeros europeos, estableciendo alianzas y nexos comerciales con actores internacionales del mar Caribe, como los ingleses, franceses y holandeses, además de los españoles, lo que según algunos estudiosos les ayudó a resistir exitosamente la conquista y derrotar a los españoles (Picon, 234; Orsini, 6). Estos últimos nunca lograron reducir a los wayuu ni ocupar su territorio, situación que en la época de consolidación de las independencias nacionales permitía a algunos diplomáticos aducir que los guajiros eran una enti-

²² “A lo largo del período colonial y el republicano hasta mediados del siglo XX, hablar de ‘guajiro’ era equivalente a indígena, a wayuu, pero [...] actualmente el apelativo ‘guajiro’ tiene otras connotaciones: se refiere al habitante del departamento de La Guajira, sea indio, mestizo, mulato o blanco.” —Giangina Orsini Aarón, *Poligamia y contrabando: nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira* (xx). He escuchado a muchos wayuu usar todavía el apelativo “guajiro” significando su etnia indígena; en Venezuela todavía este uso es generalizado.

dad soberana con capacidad de actuar independientemente del estado colombiano (en aquel entonces Nueva Granada) y del venezolano, de acuerdo al derecho internacional (Polo Acuña, 46). En la actualidad el estado colombiano le reconoce al pueblo wayuu una extensión territorial de 1,007,628 hectáreas repartidas en 17 resguardos, mientras que en Venezuela, a los wayuu se les reconocen 12.000 km² de resguardos en el estado Zulia. Los resguardos son territorio ancestral autónomo protegido constitucionalmente (Ramírez, 17). Si no fuera porque el concebirse como estado nacional no tiene pertinencia alguna en el imaginario wayuu, se podría decir que dicho pueblo, con sus 571,989 almas (278,212 del lado colombiano y 293,777 del lado venezolano),²³, constituye una nación caribeña y suramericana.

Se habla de una Baja, Media y Alta Guajira, situada ésta última en el extremo noroccidental de la península. Esta zona de difícil acceso, sin carreteras pavimentadas, a veces llamada simplemente “La Alta”, se puede concebir como un *hinterland* o interior que, paradójicamente, nos conduce lejos, muy lejos de la sensación misma de interioridad y de la noción de soberanía a ella ligada; es un territorio de exposición y fuga cuya consistencia radica en su capacidad para reterritorializarse constantemente de múltiples maneras, donde la soberanía tiene que ver más con prácticas cotidianas que con posturas ideológicas. Por eso la pasión del territorio que define al pueblo wayuu remite a un mapa secreto, geopoético, que deconstruye tanto el mapa geopolítico de los estados nacionales (Colombia y Venezuela) como el mapa antropológico de las identidades nativas. Y no estamos hablando aquí sólo de una “mentalidad de fronteras” sino también de una sociedad que inventa otras fronteras sin cesar, cuyas raíces radican en las relaciones que propone y cuya identidad se forja en intercambios con los otros.

²³ Cifras proporcionadas por el DANE (Colombia, 2005) y el INE (Venezuela, 2001).

Al situar así a la literatura wayuu deseo añadir, entonces, otras consideraciones. Hay quienes desde una perspectiva bastante estrecha colocan a las artes verbales de sociedades no convencionales las etiquetas de “primitivas,” “ágrafas,” “preliterarias,” o de “oralidad primaria,” juzgándolas como si fueran corredores atrasados en una carrera de obstáculos sobre una sola pista, en una sola dirección y con una única meta posible llamada “civilización” o “modernización,” carrera a la cual sólo convocaron quienes se autodenominan como “occidentales” según sus intereses particulares y manipulaciones que intentan determinar los ganadores. Aquí nos desmarcamos de esa perspectiva lineal evolucionista atinente a un concepto restringido de la escritura, la literatura y el libro.

Ciertamente los wayuu son uno de tantos pueblos no convencionales, es decir, pueblos en cuya práctica predomina el modo diferencial de inventar la cultura y los símbolos que la constituyen, antes que el modo convencional. El modo diferencial destaca cada símbolo como una entidad singular que se “simboliza a sí misma” y tiene vida propia, participando en el mismo plano que aquello a lo cual simboliza. El modo convencional trata los símbolos como meros indicadores estandarizados, separados de aquello que simbolizan, cuya única función es apuntar a aquello a lo cual simbolizan y que no tienen vida en sí mismos (Wagner, 42-44). Las colectividades amerindias son, entonces, principalmente diferenciales, no convencionales. Se trata de un énfasis, no de una dicotomía excluyente. Tanto el modo convencional como el modo diferencial son indispensables a todas las sociedades humanas. Dado este énfasis y los valores y estilos de vida que implica, como lo es valorar a las personas y a los seres en cuanto entidades singulares y diferenciadas, en lugar de verlos como objetos a usarse en función de otros objetos, las sociedades diferenciales han manejado predominantemente sistemas de símbolos diversos (gráficos, sonoros, táctiles y la composición-memorización de expresiones orales) com-

plementarios de la lengua oral hablada espontáneamente, sin otorgar dominio exclusivo a ninguno en particular. En cambio, las sociedades convencionales han concedido dominio general al sistema glotográfico (basado en símbolos gráficos para cada sonido verbal) al que se llama escritura alfabética, la cual se ha convertido en rasero por el que pasan todos los demás sistemas de símbolos. Se trata de valores, modos de vivir, estilos y énfasis asumidos en distintos contextos y trayectorias, con sus respectivas ventajas y desventajas. Si bien no se trata aquí de plantear el modo diferencial como modelo de la armonía y el bienestar universal, tampoco hay por qué juzgar la predominancia del modo diferencial o del modo convencional en una cultura dada a partir del criterio particular basado en este último ni colocarlos en una pista competitiva, pseudo-darwinista, donde unos son los avanzados y otros los atrasados. Si visualizamos las artes verbales y expresivas diversas desde el modo diferencial, entonces se las puede considerar como modalidades de la escritura, en la medida en que componen mensajes elocuentes y perdurables mediante símbolos gráficos, sonoros y formas memorizadas y estilizadas de la lengua oral, es decir, en la medida en que hay efecto de selección, fijación y sistematización.²⁴ Y se puede, por tanto hablar de libros y de literaturas del mundo amerindio, independientemente de que asuman o no los símbolos alfabéticos de la escritura.²⁵

²⁴ Es lo que hace Gordon Brotherston en la obra ya citada.

²⁵ El autor wayuu Ramón Paz Ipuana coloca una significativa nota bajo su relato “Origen y nombres de las tribus guajiras”: “Crean los guajiros que el patrimonio cultural, no sólo fue difundido por tradición oral, sino que fue esculpido en piedras, y que debido a fenómenos telúricos desaparecieron. Naturalmente, esto no pasa de ser una mera suposición, pero que despierta cierto interés” (199). En efecto, la creencia despierta interés porque intuye que un patrimonio establecido y reproducido a lo largo de las eras, con sus evidentes transformaciones, de alguna manera es una escritura objetivamente grabada en el sentido de la tierra misma, que, de hecho también se transforma y borra las escrituras que la significan.

Hechas estas consideraciones, se puede aseverar que la literatura wayuu contemporánea ha tomado un giro de inserción deliberada en el sistema literario mundial, giro que desde la perspectiva convencional se puede ver como una emergencia, pero desde la perspectiva diferencial es más bien una incursión en un escenario que antes no se había abordado. En este sentido, los escritores wayuu asumen la escritura alfabética como opción disponible en el repertorio de modos de expresión que les ofrece un contexto en cambio constante, al que pertenecen las ricas tradiciones orales y gráficas milenarias de su colectividad y en el cual la educación escolar y universitaria y los medios de comunicación inciden no mucho menos que en otras zonas rurales y urbanas comparables de los dos países en que viven. Se trata de opciones que expresan una voluntad de autonomía en la invención de la cultura, es decir, en la invención colectiva de sí mismos.

Como han señalado Carlos Montemayor (17-18) y Miguel Rocha (2010, 90), los escritores amerindios no necesariamente responden a las expectativas de entretenimiento y goce estético depurado de compromisos tan acendradas en la literatura convencional, pues según atestiguan sus obras y sus declaraciones, les guía un deseo de afirmar un modo de vida y los valores que lo sostienen. En el caso de los escritores wayuu, como veremos, prima la pasión del territorio y de la continuidad colectiva. Asumir la escritura alfabética, es decir, la literatura convencional, como modo de creación verbal es, por tanto, un acto de autonomía y autogestión mucho más complejo de lo que implica el motivo de “modernización” comúnmente atribuido a estos fenómenos. La llamada “voluntad de modernización” presupone lo que debería explicar, y por tanto, no explica nada. El acto de expresar la experiencia indígena en la literatura convencional, en el escenario de las letras llamadas occidentales, no se reduce a un paso hacia la presunta modernidad o la “civilización,” sino más que nada es una estrategia afirmativa de una manera autónoma y diferente

de vivir. Y es esta afirmación lo que emerge con la incursión de la nueva literatura wayuu en el ámbito que hemos llamado la cultura convencional, como en otras literaturas indígenas del continente. El modo de simbolización diferencial se introduce así, como un caballo de Troya, en una de las ciudadelas más densas del modo simbólico convencional, que es la literatura alfabética. Ello promueve una heterogeneidad y contrapunteo que enriquece a ambos modos.

De acuerdo a lo anterior cabe postular aquí la capacidad de entrelazamiento y contrapunteo de las dualidades manejada por las literaturas amerindias, como una de sus grandes aportaciones al escenario literario mundial. Denomino esa capacidad como hibridez, sin pretender asociarla al mestizaje como tal, sino a la interculturalidad. Sin pretender, como hace la teoría poscolonial o “decolonial” de línea dura, que las culturas indígenas poseen una cosmovisión pletórica de puras bondades frente a un “occidente” que sería la sede de la inautenticidad ontológica, es factible proponer una hibridez interesante entre la modalidad convencional y la diferencial cual la plantea la actual incursión de las literaturas amerindias. Las sociedades donde predomina el modo simbólico convencional tienden a invisibilizar la hibridez, mientras las sociedades diferenciales la asumen como estructura visible y aparente del pensamiento mismo. La hibridez, en el sentido que aquí usamos: el contrapunteo y entrelazamiento de naturaleza y sociedad, de mente y cuerpo, de vida y muerte, de lo visible y lo invisible, de lo masculino y lo femenino, de lo humano y lo no humano, de la identidad y la diferencia, del mal y el bien y de todo tipo de dualidades, es constitutiva de toda sociedad. Lo que distingue a la llamada sociedad moderna es su eficacia para invisibilizar la hibridez y producir un orden tecno-instrumental portentoso a costa de esa invisibilidad. Es esa operación de obviar la hibridez la que distingue a los llamados modernos. En ello se basa el aforismo un tanto desconcertante de Bruno Latour: “Nunca hemos

sido modernos” (1993: 10-12). La expresión de Latour, que a mi juicio debe leerse con ironía, supone que los modernos nunca han dejado de ser no-modernos ni pre-modernos, pero sí han invisibilizado una no-modernidad que los constituiría (dentro de su limitada concepción de modernidad), mediante la distinción obsesiva entre lo moderno y lo no-moderno, distinción desmentida, a su vez, por la hibridez proliferante en el seno de la propia sociedad moderna. Los modernos son modernos, según el sentido limitado del término que ellos mismos asumen, porque dividen el mundo entre modernos y no modernos, es ésta división la que constituye una modernidad limitadamente autoconcebida. Tal distinción ha devenido insostenible en nuestra época, aduce Latour, proponiendo así la hibridez de las colectividades más allá de la distinción ya inoperante entre modernidad y no modernidad. Las literaturas amerindias rebasan ese tipo de distinción entre modernidad y no modernidad y además contienen un pensamiento capaz de interrogarla, sin que ello suponga que no existan muchos otros modos de crear colectividades híbridas en la inmensa variedad de colectividades que presenta la sociedad global contemporánea.²⁶

Las colectividades que forjan asociaciones híbridas (en el sentido aquí empleado) manejan la dualidad de la identidad y la diferencia de un modo que desafía el pensamiento convencional, pues por vivir en el modo diferencial crean símbolos

²⁶ A mi juicio, el aserto de Latour, muy útil para relativizar los usos del concepto de modernidad en términos antropológicos, también puede verse desde una perspectiva más amplia si se concibe que la modernidad es históricamente inmanente al desarrollo histórico del capitalismo, enraizada a las contradicciones de éste y a la dinámica de su potencial abolición histórica. Los aspectos contradictorios de la modernidad, contienen entonces la dinámica de su propia abolición, por lo que no se trata de *ser o no ser* moderno, sino de actuar en la dinámica contradictoria hacia la abolición de la totalidad en la cual estas contradicciones funcionan. Ver Moishe Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*.

que se representan a sí mismos y destacan por su singularidad, difícilmente estandarizados en función de categorías abstractas como la identidad. Las literaturas amerindias exigen un distanciamiento del enfoque identitario y esencialista propio del indigenismo académico-literario y de la teoría “decolonial.” La identidad es un efecto relacional con muy poco poder explicativo. Es cierto que aquí presentamos un corpus literario que se identifica con una experiencia colectiva dada, pero esa identidad es un efecto relacional, es decir, producto de relaciones fundadas, como toda relación, sobre la diferencia, pues sólo lo diferente se puede relacionar. En otras palabras, las identidades colectivas no están enteramente determinadas por rasgos inherentes a cada colectividad, sino en gran medida por las diferencias con respecto a otras colectividades (humanas y no humanas, también híbridas) con las cuales se relacionan. Los rasgos inherentes contribuyen a demarcar una identidad particular sólo en cuanto se colocan en una relación de diferencia con respecto a rasgos atribuidos a otras colectividades. Los conjuntos de rasgos supuestamente constitutivos de una identidad suelen ser resultado de un proceso de invención y atribución determinado más por la dinámica relacional de la diferenciación que por la referencia a características realmente comprobables. Como dice Arturo Arias, al referirse a la identidad maya contemporánea,

[L]a construcción de la etnicidad [identidad étnica] es una actividad cuyos efectos nunca se fijan con firmeza, nunca está presente, pero siempre se la representa en el deslizamiento de su propia producción. Hay líneas de fuga en ella, porque se trata del ensamblaje de una multiplicidad de percepciones sin centro y sin más datos verificables que los generados por el proceso de su propia reiteración como *efecto* de verdad. (8)

Arias describe la reiteración de la etnicidad (en cuanto identidad étnica) como “una suerte de ensayo teatral que

nunca termina” (8) Esto no implica que la identidad sea necesariamente una “falsa conciencia,” pues toda verdad es un efecto de simulaciones e ilusiones, sino que la identidad es un efecto relacional con orientaciones que dependen del contexto, a veces muy favorables en la resistencia de las colectividades y otras veces instrumentales en la opresión. El hecho de que una cantidad de escritores colombianos y venezolanos opten por producir obras que expresan la experiencia wayuu requiere explicarse y analizarse más allá del consabido motivo de que asumen una identidad étnica particular. Tal identidad debe ser uno de los puntos de partida para la investigación, pero poco conocimiento se gana con el argumento tautológico, circular, que limita a tantos estudios sobre expresión cultural étnica a demostrar que *A* posee la identidad *A* y que por tanto su obra afirma o no afirma, mantiene o no mantiene la identidad *A*. El objetivo en ese caso, entonces, es probar si: $A=A=A$. ¡Tamaño empresa de conocimiento, probar que lo mismo es efectivamente lo mismo! Una literatura como la wayuu, por tanto, interesa en cuanto afirma la búsqueda de un modo propio de vivir, consustancial a unos valores e inmanente a unas condiciones de vida singulares. Pero hay muchas cosas más interesantes que hacer, que simplemente determinar si ese modo de vivir y los valores que le corresponden se cumplen en la obra y se afirman en un estado ideal, o si en cambio se expresa una supuesta “pérdida de la identidad.” En las sociedades contemporáneas densamente interconectadas, las colectividades son legión y no necesariamente se conforman a identidades étnicas o nacionales determinadas. En tal situación lo interesante es más bien la capacidad de transformación valorada en sí misma como búsqueda incesante de modos de vivir inmanentes a condiciones en perpetuo cambio, y cómo esos modos de vivir afirman nuevos y viejos valores en distintas colectividades, más allá de las identidades étnicas y trans-étnicas. Más que la “preservación” de una identidad dada, sea afrocaribeña,

haitiana, puertorriqueña, o wayuu, lo interesante es explorar cómo ciertos modos de vivir y de crear símbolos del vivir responden a un esfuerzo de autogestión de las condiciones de vida y cómo existen literaturas que no sólo hablan desde ese esfuerzo, sino que también lo interpelan e interrogan gracias a la distancia otorgada por la dinámica propia de las artes verbales y la escritura.

Por eso no acudimos a nociones como “aculturación,” “pérdida de la identidad” ni como vimos antes, “modernización.” Estas nociones son tan estériles como negativas. Si alguna manifestación de identidad importa es aquella que es producto de la libertad y la autonomía, que no siempre pasa por las ideologías de la identidad nacional, étnica, de género o de clase, sino que suele transgredirlas. La autogestión y creación de nuevos valores y modos de vivir para realizar el más enriquecedor potencial de las transformaciones incesantes de las condiciones de vida generan una plétora de cosas que decir y que contar de manera perdurable y ahí reside el gran interés de toda literatura, se produzca o no como expresión de una experiencia étnica particular o de cualquier otro tipo de colectividad o individualidad.

Toda fabulación, sea oral o escrita, verbal o gráfica, se emplaza en un metadiscurso con respecto a la lengua y las prácticas cotidianas y consuetudinarias que le sirven de contexto, es decir, se distancia de las mismas desde el momento que todo signo o símbolo inscribe una perspectiva, pues sin distancia no hay perspectiva posible. La fabulación crea una o más perspectivas con respecto a lo que relata y esa capacidad de perspectiva conlleva capacidad de distanciarse. No hay fabulación sin perspectiva, no hay perspectiva sin distancia y es ahí que se instaura la diferencia. Perspectiva, distancia y diferencia son inseparables. La diferencia, por supuesto conduce al cuestionamiento, a la interrogación, sea de manera implícita o explícita, por connotación o denotación. A lo que vamos es que una literatura no es necesariamente la

confirmación de una identidad, sino la articulación de perspectivas, diferencias y relaciones, y en medio de todo ello, se potencia la expresión de una autonomía del pensar y el vivir en la diferencia, ante un mundo que propende a invisibilizar la enorme proliferación de la hibridez bajo mecanismos de estandarización y homogenización esterilizante de la vida, es decir, bajo la identidad.

Consideramos que es parte de la literatura wayuu el acervo de expresiones gráficas (cerámica, diseños textiles, pinturas) tradicionales, composiciones orales y composiciones alfabéticas que expresan la experiencia de dicha colectividad. Es cierto que la palabra “literatura” posee una etimología ligada al concepto de “letra” en su sentido glotográfico. Sin embargo, como aducimos al principio,²⁷ todas las modalidades mencionadas, incluyendo las orales, caben en un concepto ampliado de la escritura, definida ésta como *sistema de composición perdurable de material expresivo*. No aceptamos la prescripción de Walter Ong de sustraerle la denominación de “literatura” a las composiciones orales, por estas no usar la letra alfabética (21-22), pues se puede argumentar que todo sistema de expresión permite inscribir sus enunciados a partir de unidades elementales de composición funcionalmente equivalentes a letras, aunque sean confiadas a repertorios de la memoria individual o colectiva. Las composiciones gráficas usadas en el diseño textil, en la cerámica y otros objetos, y las pinturas faciales y corporales no son estrictamente verbales, pero suscitan interpretaciones verbales determinadas, que entre los hablantes del wayuunaiki corresponden a esa lengua. Las composiciones orales tradicionales, como los jayeechi y los cuentos se reproducen ordinariamente en la lengua wayuunaiki, aunque estos últimos se han reproducido en la escritura alfabética en wayuunaiki, en español, francés y en inglés. En cambio, las composiciones alfabéticas recientes que corresponden a las formas y géneros de la literatura

²⁷ Ver referencia anterior a Gordon Brotherston.

convencional existen todas en ediciones bilingües español-wayuunaiki o en ediciones en español. Algunas ediciones bilingües se componen de dobles originales, es decir, el autor produce un original para cada lengua. En otras ediciones bilingües, el original es en español, con traducción al wayuunaiki. Y una parte importante de las obras son originales en español. La combinatoria editorial entre las dos lenguas es tan variable que a veces cabe cuestionarse cuál es la pertinencia de distinguir entre lengua original y lengua “terminal”. Dada la relación muy estrecha con la lengua española que guardan las literaturas amerindias en países hispanoamericanos, aún si se trata de composiciones originalmente creadas en estas lenguas, se las puede considerar parte de la literatura hispanoamericana. Ese es el caso de la literatura wayuu, la cual se articula a partir de esa consideración e incluye obras publicadas en español independientemente de si ésta es la lengua original de composición o no.

El wayuunaiki, que como hemos apuntado, pertenece al grupo lingüístico arawak, se habla en todos los focos de población wayuu: en los resguardos del territorio ancestral en la península de la Guajira; en municipios de la Guajira como Riohacha, Manaure, Uribia, y Maicao; en barrios de Maracaibo y en otras municipalidades de la costa colombo-venezolana donde se concentran poblaciones migrantes de esta etnia. Estudios lingüísticos permiten afirmar que el 96% de las personas que se identifican como wayuu también reportan que el wayuunaiki es su lengua materna. Aproximadamente una tercera parte de los wayuu son bilingües. El mayor grado de monolingüismo en wayuunaiki se verifica en la Alta Guajira, al norte de la península, con un 71.8% (Pérez van Leeden, 34), lo que se corresponde con la baja densidad y precariedad de vías de rodaje que convierten esa región semidesértica en un paraje relativamente remoto y limita el contacto con los hablantes de español. El uso del español es obviamente más intenso en las escuelas, donde un 55% habla preferente-

mente en español, un 25% lo hace en wayuunaiki y español (bilingües) y un 12% lo hace sólo en wayuunaiki (Etxebarria). Esto es dentro de las escuelas. Pero dado que la tasa de escolaridad es baja, el 61% de la población no lee ni escribe en español.²⁸ Ello quiere decir que los géneros de la literatura wayuu con mayor ámbito lingüístico para la recepción potencial dentro de la etnia son los jayeechi y los cuentos tradicionales, puesto que se trata de composiciones orales reproducidas ordinariamente en wayuunaiki. Los cantares jayeechis rara vez se reproducen en español y sólo excepcionalmente se escriben.²⁹ Los cuentos proceden de la tradición oral, aunque se han publicado importantes colecciones. No pocos cuentos reelaboran el material narrativo de los jayeechis. Sin embargo, el uso de ambas formas experimenta una aguda disminución y no están alcanzando el ámbito mayoritario de hablantes monolingües y bilingües del wayuunaiki que les correspondería. Miguel Ángel Ramírez Ipuana, autor de un extenso estudio sobre el jayeechi pondera que éste se encuentra en “peligro de extinción,” dado que la cantidad de jóvenes practicantes del género se podía contar con los dedos de la mano en las regiones estudiadas por él (42). El etnógrafo Michel Perrin, uno de los estudiosos que más relatos wayuu ha grabado, transcrito y traducido para publicación, ya lamentaba, en la década de 1970,³⁰ que sólo personas muy mayores eran narradores de cuentos y que percibía un marcado desinterés por los mismos entre la juventud (1980: 261

²⁸ Fuente: Ministerio de Cultura, 2010. Cartografía de la Diversidad. Base en el Censo DANE 2005.

²⁹ El cantor Sergio Kohen, compone versiones paralelas en español de algunos jayeechis suyos, las cuales recita en actos públicos y en la radio, y distribuye para la venta en discos compactos (cd), más no las escribe.

³⁰ Michel Perrin, *Le chemin des indiens morts, mythes et symboles goajiro* (Paris: Payot, 1976). Ésta es la primera edición de las importantes investigaciones realizadas por Perrin en las décadas de 1960 y 1970.

y 265). Cualquier observador percibe que el espacio abandonado por las formas orales tradicionales está siendo ocupado por los contenidos audiovisuales de los medios electrónicos, especialmente la música popular de la sociedad no-wayuu o arijuna. Es decir, que no es la literatura escrita (alfabética) la que ocupa el espacio perdido por la literatura oral, sino los medios electrónicos. La producción escrita de los nuevos autores wayuu tiene un ámbito de proyección potencial limitado al 39% de la población alfabetizada de la etnia, también ocupado progresivamente por los medios electrónicos. Son señales de una transformación avasalladora de la esfera comunicativa que acompaña cambios socioeconómicos impactantes. Hasta entrada del siglo veinte la gran mayoría de los wayuu estaban vinculados a su propia economía tradicional, que incluía el pastoreo, la horticultura, la pesca, el comercio (y contrabando), la recolección y la caza, estas dos últimas muy residuales. Pero durante el siglo veinte y veintiuno ha habido un gradual desplazamiento a la economía asalariada de la sociedad no wayuu o arijuna, que incluye alguna agricultura intensiva, importante minería, y comercio-contrabando incrementado en la Guajira y zonas aledañas,³¹ todo lo cual ha conllevado migración y cambios en la propia sociedad wayuu, que de una estructura matrilineal y matrilocal centrada en la madre y el tío materno y basada en el prestigio de la poligamia multiterritorial, se está desplazando a la familia nuclear centrada en el padre (Picon, 161-176). Las respuestas que la literatura oral wayuu da a estos procesos fueron consignados por Michel Perrin ya en la década de 1970.³² Tal es el contexto lingüístico-demográfico en el que se produce esta literatura.

³¹ El comercio y contrabando (metodológicamente inseparables) han constituido históricamente una actividad de frontera que entrelaza en lo social, lo familiar y lo cultural a wayuus, mestizos y arijunas (no wayuus). Véase Orsini, ya citada, y Polo Acuña (2005).

³² Lugar ya citado.

**TRANSICIÓN Y RELEVO ALFABÉTICO:
LAS COLECCIONES DE CUENTOS TRADICIONALES**

El trasfondo directo de la literatura wayuu contemporánea son las artes verbales tradicionales que, aunque ven disminuido su alcance, siempre han gozado de prestigio, reforzado hoy día gracias al programa escolar bilingüe Anaa Akua'ipa gestionado por educadores wayuu.³³ Hasta cierto punto lo que motivó la publicación de las obras fundantes de una literatura escrita wayuu en las décadas de 1970 y 1980 fue la aprehensión de que el cuento oral se extinguiera con la desaparición de las generaciones mayores ante las transformaciones de las capas más jóvenes que incursionan en el trabajo asalariado, en la migración, en el mundo urbano y se adaptan a los grandes cambios en las prácticas comunicacionales de la sociedad contemporánea y en el tejido de la vida social tradicional. El etnógrafo francés Michel Perrin y los autores wayuu, Ramón Paz Ipuana y Miguel Ángel Jusayu publicaron sendas colecciones de cuentos tradicionales que no sólo reproducen un caudal de saberes expresivos y experiencias interpretativas, sino que aportan un fundamento imaginario para la literatura escrita posterior y constituyen ellas mismas parte de esa literatura. En cierta manera, con las compilaciones impresas de cuentos, la literatura oral le pasa la llama encendida de las artes verbales a las expresiones audiovisuales que le son tributarias y a la literatura impresa para que éstas la mantengan viva. Todavía está por verse si alguien hará algo parecido con los jayeechis, cuyas canciones de tipo narrativo también podrían contribuir más a la emergente literatura impresa y a los medios audiovisuales si se las consignara al texto alfabético en formato bilingüe. Hay que acotar que tal vez el cuento sea la ruta más natural para la incorporación del jayeechi a la literatura escrita, pues varios

³³ *Anaa Akua'ipa: Proyecto Educativo de la Nación Wayuu*. Obtenido en http://64.76.190.173/archivos/Anaa_Akuaipa.pdf.

de los cuentos de Ramón Paz Ipuana, Miguel Ángel Jusayú y Michel Perrin derivan de jayeechis de contenido narrativo.

Miguel Ángel Jusayú hizo historia al traducir, redactar y publicar cuentos tomados de la tradición oral en formato bilingüe,³⁴ y de hecho, algunos de sus cuentos, como “Historia de Pilar,” se derivan de jayeechis.³⁵ Sentar composiciones derivadas del arte verbal wayuu en transcripción alfabética del wayuunaiki constituye un hito histórico, pues coloca los fundamentos para una escritura wayuunaiki sintonizada con el ámbito letrado. Ramón Paz Ipuana y Michel Perrin antecedieron por pocos años a Miguel Ángel Jusayú en la labor de reproducir compilaciones de cuentos orales en el medio letrado, pero sus ediciones no son bilingües, al incluir solamente la traducción al español. En el caso de Perrin, hay que tomar en cuenta que la compilación que acompaña su estudio etnográfico *El camino de los indios muertos* (1980) se publicó originalmente en francés en 1976, y que en 1986 Perrin coeditó una gran compilación de relatos orales wayuu traducidos al inglés en dos magníficos volúmenes que no deben pasar desapercibidos porque incluyen textos de Paz Ipuana, Jusayú y otros autores o compiladores, además de los adaptados por el propio Perrin.³⁶ En fin, se han publicado importantes compilaciones de cuentos wayuu al menos en cuatro lenguas: wayuunaiki, español, francés e inglés. Ramón Paz Ipuana, por su parte, es el primer autor wayuu de una compilación de cuentos de esa tradición oral con una impronta más literaria que etnográfica que lo coloca de plano en la estética letrada.³⁷

³⁴ Miguel Ángel Jusayú, *Achi'ki. Relatos guajiros* (1986).

³⁵ Miguel Ángel Jusayú, “Historia de Pilar,” en Miguel Ángel Jusayú, *Takü'jala. Lo que he contado* (1989), p. 47.

³⁶ Michel Perrin, *El camino de los indios muertos y Le chemin des indiens morts*, ya citados; Johannes Wilbert y Karin Simoneau, con Michel Perrin, *Folk Literature of the Goajiro Indians*, 2 vols. (1986).

³⁷ Ramón Paz Ipuana, *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*, ya citado.

Ramón Paz Ipuana anota con escrúpulo y agradecimiento datos sobre los “informantes” o más bien narradores orales de cada relato y advierte en sus anotaciones la procedencia oral de sus textos. Pero, con todo su respeto a la oralidad, es Paz Ipuana quien de manera más notable reinventa el cuento oral wayuu como arte de escritura. Desde el punto de vista literario, una composición de procedencia oral incursiona en el arte de la escritura tan pronto pasa por una redacción sensible a las exigencias del nuevo medio, que toma en consideración las demandas específicas del texto alfabético, muchas de ellas relacionadas con su mejor aprovechamiento y percepción dentro de las condiciones y las posibilidades propias de la letra, más allá de la mera corrección gramatical; lo cual, si se es consecuente, desemboca en una estética de la escritura. Por eso debemos considerar a quien hace el tipo de labor realizada por Paz Ipuana, no sólo como un traductor-compilador de cuentos, sino como un autor en el sentido literario convencional. Lo que dice R. C. Culley sobre los “textos de transición” se puede aplicar a Jusayú y aún a Perrin, pero es Ipuana quien mejor lo ejemplifica:

Podrían existir textos de “transición ,” los cuales provendrían de un período situado entre la composición oral y la literaria, en la cual una tradición viva de composición oral, con todas sus limitaciones, estaba llegando a su fin, y una tradición literaria en toda su envergadura estaba empezando. El autor, y podemos hablar de autor en este caso, todavía compone en grandes extensiones, a la manera oral tradicional y, sin embargo, toma ventaja de las amplias posibilidades ofrecidas por la composición escrita, para producir una obra más pulida y consistente. (55)

Como nos recuerda Culley, la composición escrita otorga al autor gran libertad para elaborar su producto sin la intervención inmediata de una audiencia u otras personas, “lo que le permite romper de manera más radical con el lenguaje y las

formas aceptadas comúnmente” (55). En su caso, Paz Ipuana no es un renovador que persiga romper con formas aceptadas del lenguaje, pero sí se nota que su intención “es poner en papel un esquema final, un texto fino, merecedor de ser presentado en una forma permanente” (Culley, 55). La prosa de sus cuentos se resiente en puntos de cierto lirismo modernista edulcorante, casi cursi, pero lo que pierde en frescura de estilo lo gana en lograr modular, a veces con elocuencia, el tono narrativo mediante intensidades propias del texto escrito, sustituyendo eficazmente la ausencia del tono de voz del narrador oral. Evita así el efecto de aplanamiento de la modulación tonal que se produce cuando se transcribe un segmento oral tal cual, sin modificación alguna, lo que se consigue un poco menos en los cuentos de Jusayú y Perrin. La abarcadora antología en inglés de cuentos wayuu compilada por Wilbert, Simoneau y Perrin³⁸ yuxtapone diferentes versiones del mismo tema realizadas por autores varios. En casi todos los casos las versiones de Paz Ipuana son las más extensas e intensas, notándose cómo éste no escatima en adjetivos, descripciones y detalles que proporcionan más densidad psicológica a los personajes, ambientan la acción y clarifican los motivos.

La colección de Paz Ipuana se titula *Mitos, leyendas y cuentos*, quizás en observación juiciosa de las categorías de los géneros narrativos orales establecidas por la filología predominante, de origen europeo. Pero hoy día se ha rechazado esta clasificación, en especial la categoría del “mito,” por considerársela inadecuada al arte verbal indígena, como señala, por ejemplo, Carlos Montemayor, quien para el caso mexicano aduce las distintas aportaciones al cuento tradicional, no sólo mitológicas u orales, en el sentido “folklórico,” sino también históricas y cultas, en muchos casos provenientes de las escrituras mesoamericanas y europeas. Francis Devlin-Glass explica que los indígenas australianos rechazan que se califique a sus relatos como “mitos” dadas las connotaciones

³⁸ *Folk Literature of the Guajiro Indians*, obra citada.

de cosa falsa y carente de actualidad que tiene esa palabra. La misma estudiosa añade que términos como “realismo mágico,” “relato de origen,” “leyenda” y “fábula” también contribuyen a que se estigmatice a las culturas indígenas como pre-científicas, irracionales e “infra-religiosas” (393-395). Si se va demasiado lejos en esta invalidación de términos recibidos antes de contar con los términos que van a reemplazarlos se puede terminar sin palabras para hablar de las culturas diferenciales. Pero al menos se debería usar con cuidado el término “mito,” por su gran carga connotativa de impertinencia, falsedad y falta de actualidad. Igual sucede con los “dioses,” “divinidades,” y “demonios” relacionados con los “mitos,” que en lo posible pueden ser reemplazados con otros términos, como seres *supervitales*, según sugiere Devlin-Glas.³⁹

El asunto del mito amerita, pues, una aclaración conceptual. En la lengua y la ideología que para mal o para bien es el “sentido común” de nuestros días el mito es relegado a un pasado, por definición, inactual, es decir, literalmente “ya pasado” y desahuciado del presente. Es cierto que los relatos indígenas de los primeros tiempos a veces llamados mitos remiten a un tiempo *anterior*, pero en este caso lo *anterior* nunca ha pasado, siempre acompaña el presente, pues lo *anterior* está ya presente y actúa *antes* que toda actualización temporal sea posible. En ello radica la realidad de todo relato de primeros tiempos en el mundo amerindio: los primeros tiempos poseen una realidad que prima sobre toda realidad ordinariamente temporal, que actúa instantáneamente antes que nada real o verdadero ocurra. Por eso no tiene sentido contraponer lo “fantástico” y lo “realista” en el relato indígena tradicional; lo que hay es realidades múltiples, entre ellas las que son *anteriores* a la realidad ordinaria. Existe por tanto un realismo de lo *anterior* allí donde se dice que hay fantasía o magia en el relato llamado mítico. La distinción entre el

³⁹ Lugar citado.

pasado y lo *anterior* no es en ningún modo exclusiva de las literaturas amerindias o indígenas tradicionales.

En consecuencia con el concepto de realismo múltiple que acabamos de definir evitamos clasificar relatos como los de Paz Ipuana (y los demás autores hasta aquí mencionados) según las categorías filológicas convencionales del mito, la leyenda y el cuento; y evitamos también la distinción entre cuentos realistas y fantásticos. Nos permitimos reiterar que los relatos de Paz Ipuana se ubican en un tiempo *anterior*, distinto del tiempo pasado. Lo *anterior* no “fue” sino que “es” siempre anterior, e incide sin mediaciones en el presente, puesto que nunca “pasa” sino que ya está ahí *antes* que nada pueda pasar (Quignard, 7-16). En el pensamiento amerindio casi todo ente que habita ese *anterior* es gente. Los ancestros de los animales, plantas y inúmeros fenómenos físicos y meteorológicos y celestes son humanos en ese tiempo anterior, personas supervitales con grandes capacidades metamórficas, son transformadores. Además del wayuu, que siempre aparece relacionándose con una u otra entidad: Sol, Luna, Tierra, Lluvia, Remolino de Viento, Calma, Mar, Gotas de Rocío, Frío, Tigre, Zamuro, Zorro, todos son gente en ese anterior. Asumen psiquismos humanos y disponen de un repertorio o ajuar de cuerpos que pueden vestir o usar a gusto con sus correspondientes afectos y capacidades. A cada cuerpo corresponde un conjunto de afectos que puede servir para depredar o para escapar de depredadores, para auxiliar a un aliado o para perseguir a un enemigo. No es que los cuerpos de estos personajes se metamorfoseen al estilo linear de las metamorfosis de la mitología griega, sino que ellos disponen de repertorios o menús de perspectivas corporales o de cuerpos-perspectiva,⁴⁰ que se asumen como uno u otro tipo de cuerpo (danta, pájaro, calor, hormiga... árbol) según el tipo de relación que entablen con otras entidades. Las permuta-

⁴⁰ Ver excelentes reflexiones sobre estas transformaciones y las perspectivas en Viveiros de Castro (2010, 2013, 2014).

ciones corporales son muchas veces reversibles a voluntad, otras veces son involuntarias, y/o aparentemente no reversibles, impuestas por entidades más poderosas, cuando, como castigo, al wayuu flojo le meten un palo por el ano y lo tornan en zorro, o cuando, como castigo por su vicio de comer carne descompuesta, un wayuu avaro se torna en zamuro. Se trata de seres supervitales propios de ese espacio anterior narrado, no son divinidades al estilo del Olimpo griego ni mucho menos son comparables a la divinidad sentada en el trono celeste judeocristiano o a su contraparte infernal. Estos seres supervitales se sitúan más allá del bien y el mal, no necesariamente son benevolentes ni malevolentes, pues depende del efecto, a veces generoso, a veces cruel, que tengan sus afectos y acciones sobre los demás seres, incluido entre ellos, como uno más, el wayuu. Maleiwa puede beneficiar a los wayuu en ciertas circunstancias, como cuando los crea y les reparte los nombres de los clanes, pero en otras es un antropófago que se quiere comer a un joven wayuu o condena a todas las mujeres wayuu a no tener nunca donde sentarse, sólo por haber despreciado usar las sillas que les regaló en una ocasión. Igual, Juyá dispendia la lluvia con generosidad de acuerdo a su cuerpo-lluvia y su afecto de llover, pero otras veces rapta vírgenes wayuu sin consideración alguna, de acuerdo a su cuerpo-hombre y su afecto de copular. Entidades de menos envergadura realizan acciones menos impactantes pero divertidas, como cuando Molokonona (el morrocoy o tortuga), emplea su cuerpo-tortuga para hacer travesuras la vez que actúa como wayuu y usa su caparazón como capa para que lo carguen dentro de ella a una fiesta, o cuando usa su caparazón convertido en capa para esconder a Nema y rescatarla del cautiverio entre los yoluja. Igual, Jaguar es un hombre atractivo desde cierta perspectiva para las vírgenes o majayuras que seduce, pero es un felino devorador desde otra perspectiva. Hasta cierto punto se puede decir que lo que se transforma usualmente son las perspectivas con los cuerpos,

que son indisociables, pues el repertorio de cuerpos es también un repertorio de perspectivas cambiantes. Dependiendo de con quien se relacione, un personaje es hombre o mujer, pero en otra relación se produce otra perspectiva y es zorro, fuego, o mapurite (zorrillo). Igual cuentan con sus propios repertorios de cuerpos-perspectivas los yoluja, espectros de los muertos, o los wanuluu, emisarios de Pulowi y otras entidades afiliadas al “mundo otro” de Pulowi, el ser supervital correspondiente a lo femenino, ligado a la transición entre vida y muerte, lo subterráneo, lo submarino, montañoso y selvático (Perrin 1980: 154-164). Pulowi protagoniza pocos relatos de Paz Ipuana o Jusayú, pero está muy presente en los de Perrin, como veremos más adelante. Quién sí protagoniza bastantes relatos de Paz Ipuana es Juyá, el ser supervital que es la lluvia (Perrin 1980: 152), quien como todos los personajes supervitales de este elenco narrativo, es también, a su manera, un wayuu, es decir, que independientemente de sus poderes extraordinarios y de que él es la lluvia, tiene su vida cotidiana con sus esposas, hijas, yernos, cuñados y mantiene haciendas con ganado, cosechas, rancherías y sirvientes, y bebe y se divierte con sus amigos como corresponde a un wayuu rico. Esta cotidianidad común y ordinaria de los seres supervitales denota un pensamiento que se resiste a concederles trascendencia y los considera parte de un cosmos en que lo social y lo natural son inseparables, no porque sean la misma cosa, sino porque se vinculan irremisiblemente gracias a la propia relación diferencial cambiante y evasiva que los constituye.

Cabe recorrer uno de los más interesantes y sugerentes relatos de Paz Ipuana, “La historia de Ulépala” para destacar la profundidad y sutileza con que la narrativa tradicional wayuu explora las contradicciones, dualidades y paradojas del vivir, dando cuerpo a un complejo pensamiento de la diferencia y la alteridad que es preciso estudiar y comparar con otros pensamientos similares en el mundo amerindio, en occidente

y en otras latitudes.⁴¹ La amplia compilación de Wilbert, Simoneau y Perrin ya citada presenta varios relatos de autores varios en que un hombre recién enviudado añora con gran melancolía a su esposa difunta, hasta que ésta regresa del mundo de los muertos a buscarlo para que la acompañe en su nueva morada. Éste de Paz Ipuana es uno de los más elaborados e interesantes. Vale la pena reproducir aquí una sinopsis antes de comentar algunos de los motivos y episodios más llamativos:

Ulépala sale en busca de su esposa difunta, quien subsecuentemente lo presenta a la familia de ella entre los muertos, pero luego lo abandona en un cementerio. Al escuchar sus lamentos, los parientes de ella la convencen de que regrese con él, lo que ella hace, conduciéndolo a la tierra de los muertos en su caballo maravilloso. Ella se rehúsa a tener relaciones sexuales con él a pesar de sus ruegos, hasta que un día, él la persuade. Inmediatamente después él es transportado a un paraje yermo. Al ver ganado pasar, lo sigue y llega a los predios de Juyá (Lluvia), quien lo adopta como su hijo.

Un día Juyá le proporciona un arco y varios tipos de flechas y le encarga tareas enigmáticas de caza y búsqueda de alimentos. Gradualmente Ulépala aprende que sus presas asumen extrañamente formas [humanas] y sólo recuperan su forma cuando les dispara.

Maleiwa visita a Juyá e insistentemente le pide que le entregue a Ulépala a cambio de sus riquezas, para poder comérselo. Eventualmente Juyá cede. Una anciana salva a Ulépala, lo devuelve a su tierra y le hace

⁴¹ Se señala la “alteración,” el “volverse otro” del sujeto o personaje como una constante en la literatura indígena en Viereck (18). En términos antropológicos, gran parte de la obra de Eduardo Viveiros de Castro gira en torno al complejo pensamiento del otro, es decir, de la alteridad, en las sociedades amazónicas. Ver su extraordinario ensayo *The Inconstancy of the Indian Soul* (2011).

prometer que no revelará su aventura antes que se cumplan dos años. Tan pronto Ulépala rompe la promesa, lo mata una flecha de Maleiwa. Su corazón se convierte en un pájaro que hasta el día de hoy canta cada vez que viene Juyá (Lluvia).⁴²

La alteridad y la diferencia saturan cada resquicio de la vida en los relatos tradicionales de los wayuu. El potencial que tiene toda entidad de ser *otra* cuando menos se lo espera surge hasta en la intimidad conyugal, como les sucede a Ulépala y su amada. Ulépala se la ha llevado a su casa para hacerla su esposa. Ella se desespera cuando Ulépala tarda en regresar de la tierra de sus parientes con el pago que debe darle a la familia de ella por habérsela llevado. Una noche, pese a las advertencias de su suegra, ella sale por un camino como a buscarlo. Al rato, cuando regresa, es otra: “ya no era de este mundo.” Y es que cuando estuvo en el camino, un wanuluu la interceptó y simplemente se la comió. Quien ha regresado a la casa es su sombra, su espectro, pero la relación que ese cuerpo espectral, ahora yoluja, mantiene con los vivos determina la perspectiva con que la ven: los hace verla como si fuera viva.⁴³ Esto no significa que la conducta del otro espectral en que se convierte la mujer de Ulépala no sea extraña. Como en otros relatos wayuu con tema similar, esta mujer yoluja se niega a la penetración sexual por su parejo, si bien le prodiga todo tipo de caricias. Ella, además, asume iniciativas que en vida ordinaria le corresponderían al

⁴² Johannes Wilbert, Karin Simoneau y Michel Perrin, *Folk Literature of the Guajiro Indians* (694). Cito la sinopsis que esta colección coloca al final de cada relato; traduzco la cita del inglés.

⁴³ La relación, posibilitada por la distancia y la diferencia, determina en gran medida las cualidades de los entes que se relacionan, pues esa relación instauro la perspectiva, el modo de ser de cada ente para el otro. Sobre el pensamiento “relacional” amerindio y sus tangencias con el postestructuralismo de Gilles Deleuze, ver Viveiros de Castro (2010: 105 y otras). Sobre el “relacionismo” deleuziano: Zourabichvili (23 y ss).

hombre. Es significativo que él monta en las ancas del caballo que ella conduce hacia la orilla del mar. Y que ella lo conmina a no tener miedo y a seguirla a través del agua y por el pasaje cavernoso que los conduce a la isla de la Jepira donde moran los yoluja.⁴⁴ Es la mujer quien seduce al hombre y lo lleva a traspasar un umbral crítico de la existencia, el umbral entre el mundo ordinario y “el mundo otro,” cual Michel Perrin denomina al ámbito de alteridad máxima en el cosmos wayuu. Ese “mundo otro” no pertenece a la fantasía ni a la ilusión si con ello se implica irrealidad, pues se trata del doble real del mundo ordinario: “En el mundo otro está la verdad de este mundo que se somete al mundo otro” —interpreta Michel Perrin que le dicen los chamanes wayuu con quienes conferenció intensamente durante sus estudios etnográficos dedicados a ese pueblo.⁴⁵ Es interesante que en este relato (y en los otros de autores varios con el mismo tema) sea la mujer quien posea la iniciativa de trasladar al hombre al “mundo otro.” Perrin también hace notar (refiriéndose a los relatos que graba, transcribe, traduce y publica con este tema), que una vez trasladados a la tierra de los yolujas, la mujer es la que asiste a bailes y festejos y sostiene relaciones sexuales con múltiples hombres, como si se invirtieran los roles de la vida ordinaria. Observa Perrin:

En Jepira, la esposa se niega a unirse con su esposo mientras que en la vida real los guajiros insisten más bien en los deberes sexuales de la mujer ante su marido. Y lo que es más, en el mundo de los muertos, la esposa tiene varios maridos, mientras que los

⁴⁴ El motivo de la mujer misteriosa, a veces un ser del agua, que conduce al hombre a través de umbrales intimidantes y le conmina a no tener miedo está sumamente difundido en la literatura amerindia, ver otros ejemplos en Civrieux (1992: 56) y Kopenawa (2010: 104).

⁴⁵ Michel Perrin, *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu* (1997: 71). Perrin llama a los wayuu “guajiros,” según el español contemporáneo de Venezuela, país donde se radicara para hacer sus investigaciones. Ver nota #22.

guajiros exaltan con fuerza la poliginia, desconocen la poliandria y condenan severamente el adulterio en la mujer, mostrándose indulgentes ante el adulterio masculino. Finalmente, en la Jepira la mujer es móvil y emprendedora [...]. En cambio su esposo es obligado a permanecer inmóvil, a esperarla y observarla. [Pero en la vida real] el hombre es esencialmente móvil, vive en el exterior [...], poligínico, debe ir de esposa en esposa [...]. Ella es socialmente fija, ya que, toda su vida, queda teóricamente ligada a su matrilinaje, residiendo cerca de la casa de su madre después del matrimonio (1997: 186-187).

Hay que tomar en cuenta que estas observaciones de Perrin se realizaron al final de la década de 1960 y a principios de la década de 1970. El trabajo asalariado, la escuela y la migración urbana han dotado de mayor movilidad e iniciativa social a muchas mujeres wayuu. De todas maneras, el contraste del espacio *otro* visualizado en los relatos funciona como si las narraciones de alguna manera quisieran visibilizar una otredad femenina no evidenciada ordinariamente. Que esa otredad, es decir, esa verdad femenina otra, es irreductible, queda confirmado en el relato de Paz Ipuana de manera gráfica el día en que la esposa de Ulépala finalmente parece haber cedido a los requerimientos de su marido:

Así la estrechó, la conmovió con todas sus ansias, la acomodó en supino, zafó sus ropas interiores, desajustó sus muslos, enfiló su miembro varonil hacia su vulva y ensayó sus movimientos de rico vaivén. Y sintió sobrevenir el orgasmo [...]. Terminado el acto [...] se encontró solo. Había copulado con la sombra de su amada. Había satisfecho sus ansias con la imagen espectral de una mujer que había muerto tiempo atrás devorada por un wanuluu. Mas, cuando se percató de su error y de su lamentable estado, vio con horror que había derramado su semen sobre la tierra. [...] Vio con estupor que aquella emisión viscosa se transformaba en una mariposa blanca que

lentamente remontó las alturas hasta perderse en los ámbitos inaccesibles de los espacios infinitos. Súbitamente se operó en los ojos de Ulépala una transformación inverosímil. Se vio de pronto perdido en una extensión desértica y vacía, desolada y triste (99).

El hecho de que Ulépala siga la pista de un ganado que pasa por el desierto quizás remarque la histórica opción de la sociedad wayuu por la economía pastoril a raíz de su contacto con el mundo europeo. Perrin ha anotado esto con respecto a otros cuentos similares. En el caso de Ulépala, él acaba de estar en el mundo otro al que le ha dado acceso la mujer otra, a quien no pudo poseer sexualmente y es expulsado al desierto, donde siguiendo la pista del ganado llega a las tierras de Juyá, quien es la lluvia y también el principio masculino. Arriba a un espacio-otro donde Juyá-Padre lo acoge como hijo y le imparte enseñanzas enigmáticas relacionadas con la cacería y la recolección, que junto al pastoreo son recursos alternos a la agricultura. Juyá lo envía varias veces a cazar “perdices, conejos, venados o cualquier otra carne de animales silvestres” (Paz, 103). Pero cada vez que Ulépala sale a cazar falla en detectar las presas indicadas porque éstas se le presentan como otras, es decir, hay un desencuentro de perspectivas, pues él las ve como humanas, como jóvenes que se solazan y entretienen en el campo. Y por tanto, vacila y no les dispara las flechas que Juyá le ha dado para ese propósito. Juyá le reconviene que simplemente regrese a buscar más presas y dispare sin pena, lo que Ulépala hace, verificando que en efecto, lo que ha visto como seres humanos se revelan como presas animales tan pronto les dispara las flechas sin vacilar. Tras varias experiencias similares, Ulépala finalmente aprende:

Concluido aquel trabajo, desde entonces Ulépala comenzó a interpretar los difíciles mandatos de Juyá, cuyas órdenes confusas envolvían siempre complicadas paradojas [...]. Y así cuando mandábalo Juyá

de cacería, ya sabía a qué atenerse. No vacilaba y de seguidas disparaba su flecha sin la menor lástima en su pecho. Y aprendió a cazar perdices, palomas, codornices, guacharacas, paujies, jabalies, váquiros, cachicamos, cauqueros y picures, que para entonces parecían personas a su vista, pero que al ser flechadas en seguida se transformaban en animales de cacería. (105)

Regula estas conversiones una lógica de la relación: es la relación establecida la que determina los términos relacionados; dada una relación C entre A y B, es C la que determina lo que son A y B. Es la relación de caza, activada por el disparo de la flecha, la que determina que el cazador (depredador) es persona y que su presa es animal. Se verifica lo que Viveiros de Castro llama el *multinaturalismo perspectivista* típico del pensamiento amazónico (2010: 125-158), según el cual los seres (humanos, animales y otros) no difieren fundamentalmente en el hecho de que comparten todos el potencial de ser persona (sujeto), en lo que sí difieren es en las múltiples naturalezas (cuerpos) que pueden poseer según las perspectivas que asumen al entablar distintos tipos de relaciones. Ése es el enigma que Juyá le muestra a Ulépala. Lo anterior no significa que humanos y animales sean semejantes, la diferencia entre lo humano y lo animal puede ser infinita, aclara de Eduardo Viveiros de Castro al caracterizar el pensamiento amazónico, pero una u otra posición puede ser asumida por distintos seres dependiendo de la relación que entablen entre sí, lo que resume en esta expresión feliz: “La humanidad no es una propiedad de algunas cosas en contraste con otras, sino una diferencia en la posición relativa de las cosas (2008: 113).”⁴⁶

Dado que la identidad es inmanente a la relación más que a los entes relacionados, los seres supervitales o divinidades, como Juyá y Maleiwa no apuntan a un orden trascendente sino a la sociedad real vivida por los wayuu, con todos sus

⁴⁶ Traduzco la cita del portugués.

bienes y males. Juyá y Maleiwa son entidades supervitales, pero también, desde la perspectiva asumida por Ulépala en el relato, son hombres ricos, pues son los ricos quienes imperan al interior la sociedad wayuu al igual que en tantas sociedades.⁴⁷ Como cualquier poderoso caudillo local, Maleiwa impone sus deseos arbitrarios cuando le ofrece a Juyá grandes riquezas para que éste le entregue a Ulépala, a quien simplemente desea “comerse” (lo que posiblemente sea una metáfora sexual). Maleiwa solicita a Ulépala, ofreciendo dar un pago por él, como si fuera una muchacha o majayura por quien ofreciera una dote. Aunque Juyá se resiste al principio, cede finalmente y entrega a Ulépala. No estamos aquí, pues, ante el tipo de divinidad absolutamente benefactora que condiciona, por ejemplo el cristianismo. Maleiwa se comporta en este relato como un tirano antropófago (o sexualmente motivado, si se lee el deseo de comerse al joven como una metáfora) y Juyá como un padre que entrega a su hijo adoptivo a cambio de un pago, algo que contrasta con la beneficencia prodigiosa mostrada en otros relatos donde Maleiwa crea a los wayuu y Juyá dispensa la bonanza de la lluvia. El pensamiento de la alteridad contenido en estos cuentos es muy consecuente: animales, humanos y dioses (y todo otro ser) pueden ser siempre otros, dependiendo de las relaciones que asuman entre sí. A los personajes y receptores de estos relatos se les muestra que no se pueden hacer de falsas ilusiones sobre las entidades poderosas; se percibe que en toda relación, incluyendo aquellas con entidades muy apreciadas y valoradas,

⁴⁷ La sociedad wayuu ha sido históricamente, al menos a partir del desarrollo del pastoreo en los siglos XVI y XVII, una sociedad de clases con claro dominio de las familias y personajes de mayor riqueza sobre los más pobres, y con relaciones internas de explotación servil. Una forma de esclavitud interna, es decir, de wayuu esclavo de wayuu, perduró hasta mediados del siglo XX (Picon, 104-107; Orsini, 9). Tener en cuenta que se usa el término “esclavitud” por conveniencia, pero no se trata de la misma institución de esclavitud establecida por españoles y criollos.

asoma una potencial relación de depredador/presa en la cual sólo se puede evitar caer en el rol de presa si se usa la astucia y se cuenta con las alianzas necesarias. Y esta actitud se basa precisamente en el reconocimiento de la alteridad fundamental del mundo, en el convencimiento de que toda realidad entraña un peligroso juego de ilusiones que el wayuu debe enfrentar con actitud alerta y desengañada.

Un enfoque etnológico o mitológico ortodoxo conllevaría seleccionar, entre los relatos documentados de una tradición, a aquellos que presuntamente ofrecen el contenido más “puro” del mito, los menos “aculturados” por la “sociedad moderna” y las artes literarias convencionales. Un enfoque literario, sin embargo, requiere colocar todas las aportaciones significativas sobre un mismo plano de composición sin atenerse a criterios de “pureza,” preservación o “pérdida” de identidad. El eje conductor del estudio literario es la fabulación, la invención, y no la constatación de un estado de cosas en lo social o histórico. Michel Perrin evita hasta cierto punto la ortodoxia preservacionista, pero de todas maneras, como etnógrafo, enfoca las estructuras matrices del mito aplicando un método estructural que remite a una especie de cogollo o núcleo esencial de una cultura, que determina su consistencia a lo largo del tiempo. Según Perrin, la esencia de toda la cultura wayuu es la oposición entre Juyá y Pulowi, para constatar lo cual arma un relato compuesto a partir de múltiples versiones recopiladas, que incluye en la breve antología adosada al libro *El camino de los indios muertos*. Este relato compuesto debe expresar entonces, a base de varios ejercicios de abstracción de motivos y conceptos reiterados y entrelazados, un mito, el mito del “viaje al más allá” que da pie a una sugerente interpretación. Desde el punto de vista literario no nos compete constatar si, de hecho, la sociedad wayuu actual, a casi medio siglo de las observaciones de Perrin, funciona o no funciona de acuerdo a la oposición esencial expresada en este mito, sino el magnífico poder de invención e imaginación

que esta lectura entraña, su estímulo para el pensamiento. Por eso, a tenor con el pensamiento relacional y diferencial que exponemos aquí, con toda conciencia de que Perrin es un autor francés, incluimos su aportación narrativa en este recorrido por la literatura wayuu. Vale la pena citar *in extenso* parte de la reflexión de este autor sobre el dúo conflictivo de Juyá y Pulowi:

Juyá y Pulowi son marido y mujer. Todas las Pulowi son esposas de Juyá. Por unanimidad los guajiros coinciden en este punto y en ninguna ocasión dejan de señalarlo [...]. Más aún, la unión de Juyá y de Pulowi reproduce el matrimonio guajiro poliginial y matrilocal en el cual el hombre, único y móvil, comparte su tiempo entre las esposas fijas y múltiples y generalmente dispersadas en un vasto territorio.

Así se cierra el mundo guajiro. Los dos seres míticos, Juyá y Pulowi que asumen un cierto número de oposiciones fundamentales aparentemente incompatibles se unen en una pareja legítima. Bajo este ángulo lo que estaba en oposición se vuelve más bien complementario. Y esta complementariedad se expresa de varias maneras. Se trata a veces de alternancia, de supremacía sucesiva de uno o el otro de los principio opuestos [...]. Puede tratarse de una coexistencia siempre amenazante y precaria. De ello, la pareja guajira es una ilustración: aunque casados, el hombre y la mujer guajiros son enemigos potenciales porque pertenecen a grupos [clanes] con intereses frecuentemente contradictorios. Por último, esta complementariedad puede expresarse como una lucha incesante. (1980: 172)

Es importante tomar en cuenta las advertencias de Perrin en lo que refiere a la cantidad de aspectos negativos adscritos a Pulowi: no por eso ella encarna el mal ni Juyá encarna el bien. Como hemos visto, toda entidad, en los relatos wayuu tiene una capacidad de alteridad, de ser otra, de presentar otra perspectiva, otra faz. En todo caso, Pulowi es no sólo

esposa de Juyá, sino que en cuanto principio femenino, custodia el pasaje entre vida y muerte, proporciona el parque de animales de cacería, provee aliados a los chamanes, y otros servicios, mientras que Juyá, como en el cuento de Ulépala ya comentado, puede vender a su hijo adoptivo a un poderoso antropófago o depredador sexual, golpear con el rayo, y embarazar a vírgenes incautas, entre otras fechorías. Estamos ante un pensamiento relacional y diferencial que contrapuntea oposiciones y las entrelaza, sin reducirlas nunca a una dicotomía maniquea ni a una síntesis armónica definitiva. Los conflictos, oposiciones, contradicciones y paradojas, más la violencia relacionada a los mismos, si bien separan y establecen distancias, también vinculan las instancias opuestas y las hacen complementarias.

Los cuentos de Miguel Ángel Jusayú ofrecen una plétora de sutilezas, ángulos y perspectivas relacionados con el pensamiento diferencial. El estilo minimalista de este narrador, que traslada las versiones orales al código alfabético adaptándolas sólo mínimamente a las demandas específicas del texto escrito (en ediciones bilingües wayuunaiki-español), puede desconcertar a algunos lectores, pues perciben una presunta “llaneza” en la expresión.⁴⁸ Antes que nada hay que tomar en cuenta la fuertísima impronta oral de los cuentos de Jusayú. Las filmaciones existentes de la lectura pública en voz alta que Jusayú hacía de sus propios cuentos muestran el impresionante rol de la onomatopeya y la recitación dramática inherente a su concepto de la narración.⁴⁹ Y más allá del desprendimiento del escenario oral que sufre este tipo de

⁴⁸ Reacción de estudiantes de posgrado a quienes asigné el texto.

⁴⁹ Ver documental *El niño Shua* (Patricia Ortega, Venezuela, 2007) donde Jusayú, más que leer sus cuentos a un público de niños escolares, los recita de memoria como un narrador oral de oficio, desplegando todo su arte de la elocución dramática y la vocalización de onomatopeyas de tal manera que le confiere a la composición una densidad semiótica inaccesible en el texto alfabético.

texto, debemos reconocer que, de todos modos, una lectura desprejuiciada revela sugestivos giros e ironías, inagotables sorpresas. Cabe comentar aquí un relato de Jusayú que destaca por no presentar seres supervitales ni relacionar al wayuu con el “mundo otro,” el tipo de cuento que la crítica convencional llamaría “realista,” titulado “Historia de Pilar.” Éste ofrecería una suerte de transición a los cuentos escritos en la actualidad por Estercilia Simanca y Vicenta Siosi, autoras de expresión wayuu que incursionan de lleno en el sistema literario convencional sin pretender reproducir relatos tradicionales procedentes de la oralidad. Es interesante que “Historia de Pilar,” basada en un jayeechi muy popular en una época, reitera el motivo del marido que, atribulado por la ausencia de su esposa, viaja a buscarla, pero en este caso la mujer no es una difunta ni un espectro yoluja, sino que se ha ido con un arijuna (persona no wayuu), y el viaje no es a un “más allá,” sino a tierras de arijunas (la sociedad de los blancos). Un vendedor itinerante blanco seduce a una mujer wayuu, quien decide abandonar a su esposo y seguir al comerciante en su camión. Transmite un patetismo intenso el lenguaje escueto, sin adornos, pero elocuente, con que se describe cómo el marido persigue a caballo, en una carrera perdida de antemano, el camión donde el arijuna se lleva a su esposa. Obviamente no los alcanza y para poner aún mayor distancia, la pareja fugitiva se traslada a un barco. El marido se lanza al mar con su caballo, persiguiendo sin desfallecer el barco donde va su esposa. Se describe cómo ella mira hacia atrás, como se marea e indispone en los medios de transporte que no conoce, pero sigue adelante con su amado. Eventualmente el marido se ahoga. El caballo fiel regresa solo, con su ayuda, los parientes encuentran el cadáver y lo regresan a su tierra. Se menciona la nostalgia de la esposa en tierra arijuna, pero también su decisión de permanecer junto al nuevo parejo en la tierra nueva. El texto transmite con sus silencios la pena desolada del marido, el desconcierto de los parientes;

se culpa a la mujer y al arijuna de todo lo sucedido y se establece el papel de víctima del marido, pero el lenguaje no se desborda en resentimiento hacia la mujer ni hacia el arijuna que la ha seducido, ni un sólo adjetivo derogatorio. El lenguaje es terso, el tono sosegado, estoico. La hechura misma de este relato insta una distancia crítica, invita interrogaciones, insinúa otras perspectivas asociadas al destino de la mujer en la sociedad wayuu contemporánea. Es interesante que quienes toman el relevo proporcionado por estas colecciones de cuentos sean principalmente mujeres como Ester-cilia Simanca y Vicenta Siosi.

LA INCURSIÓN LITERARIA POST-TRADICIONAL

El destino de los pueblos indígenas está íntimamente ligado al destino de la mujer indígena —y nos referimos no a la mera “supervivencia” de unas “culturas” o “costumbres” en el sentido multicultural, sino al desarrollo de formaciones sociales comunales que *autogestionan* modos de vida y valores inmanentes a los condiciones de existencia cambiantes que confrontan. Las mujeres de la sociedad mundializada contemporánea asumen la transición del rol de *reproductoras* al de *autogestoras* principales de la vida y los modos de vivir, y en esa corriente converge la mujer indígena. José Ramón Lanao Loaiza comenta en su memoria guajira *Las pampas escandalosas*:

La india, acostumbrada a trabajar y resignada a la esclavitud de un hogar que ha formado las más de las veces sin su voluntad amorosa, porque ha sido cedida al mejor postor, lleva en su sonrisa la claridad crepuscular de una melancolía despechada. De ahí nace la infidelidad inculpable de la india. [...] Bien sabe la india que casarse es una forma de trabajar en la maternidad sin salario y que no tiene motivo para bendecir su existencia [...]. (22-23)

Es una observación que aplica a mujeres de todas latitudes y su mérito radica precisamente en *no hacer excepción* en un tema muy soslayado por enfoques culturalistas de la etnicidad. Lo que en las observaciones del memorialista ari-juna aparece como un retrato pasivo, aunque realista, de la mujer wayuu, en los cuentos de Vicenta Siosi es voz propia, fabulación que autogestiona simbólicamente el rol activo potencial y actual de la mujer wayuu, desapercibido aun por el más agudo observador. “El honroso vericuetto de mi linaje,” relato a todas luces autobiográfico, remonta la sucesión de vigorosas mujeres wayuu de la línea materna del padre de la narradora. El sustantivo “vericuetto” remite obviamente al mestizaje. La tatarabuela wayuu, Agustina, es entregada en matrimonio a un español que paga cuantiosa dote por ella y la pareja se desplaza de la Alta Guajira a las inmediaciones rurales de Riohacha. El hecho de entrar en un lazo conyugal con un extraño, mediado por sus parientes maternos a cambio de pago es, por supuesto, aceptado por Agustina sin reparo alguno, a tono con la época, pero ella lo convierte en acto propio al asumir un rol activísimo como manejadora y negociadora de los bienes familiares frente al mundo wayuu y mestizo, como corresponde a una sociedad de frontera, sin salirse del ámbito de la sociedad wayuu, sino más bien extendiéndolo más allá de las rancherías originarias de su familia. Ese mismo rol se reitera en Vicentica, nieta de Agustina y abuela paterna de la narradora-personaje, cuando se casa con el comerciante italiano Cristóbal Siosi. Vicentica, al igual que su abuela, destaca como mujer de armas tomar y negociadora de fronteras sociales y culturales, siempre desde el ámbito de legitimidad y legalidad wayuu, que incluye el llamado contrabando como comercio perfectamente aceptable. Es preciso remarcar que lo que ambas mujeres afirman y extienden no es mera “cultura” en el sentido un tanto banal de esa palabra usado por el multiculturalismo, sino unos patrones de legitimidad y legalidad atinentes a cómo se hacen

negocios y se asocian las personas y las cosas para regular sus vidas.⁵⁰ El multiculturalismo entiende la cultura como asunto de símbolos convencionales, pero en este caso hablamos de una cultura diferencial, donde los símbolos valen por sí mismos como acontecimientos gestores, como actores de la realidad en que se producen.

El mestizaje, siempre articulado desde la continuidad del linaje de las mujeres es fundamental. Prosigue aquí en el hijo de Agustina y el italiano Siosi, Aurelio, quien se casa con la hija de un venezolano y una indígena para concebir a la narradora-personaje y sus hermanos. La trama del relato coincide con la trama histórica reconstruida por historiadores recientes de la experiencia guajira. El mestizaje se revela, no como mecanismo de fusión homogeneizadora a la sociedad dominante, sino precisamente como “vericuerdo” mediante el cual la sociedad wayuu prolonga sus códigos de legitimidad y legalidad alterna dentro de la sociedad fronteriza de la región. Apoyada en la estructura matrilineal y matrifocal de su sociedad, la mujer wayuu *autogestiona* la continuidad del linaje correspondiente a esa estructura familiar. El relato de Vicenta Siosi refiere sólo de pasada la polígina que orienta esa estructura como modelo de prestigio y legitimación. Alude apenas a que el guajiro David se casa sucesivamente con dos hijas de Agustina (si bien lo hace tras la muerte en embarazo de la primera), en aparente ejercicio del derecho de sororidad, derivado a su vez del principio de poliginia. Algo similar se menciona de pasada con respecto a Aurelio y sus anteriores uniones con tres hermanas wayuu. La historiadora Giangina Orsini Aarón refiere cómo la poliginia, con sus corolarios de sororidad y levirato, se entrelaza con el llamado contrabando para articular relaciones de mestizaje que, a

⁵⁰ La sociedad wayuu ha desarrollado un sistema de derecho que rige en su territorio, cuyo principio no es el castigo, sino la compensación de daños. Cf. Weildler Guerra Curvelo, *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002).

diferencia del mestizaje experimentado por otras sociedades indígenas, no erosiona ni menoscaba el ámbito de injerencia del mundo indígena, sino que lo extiende hacia la sociedad general guajira hasta el punto que los mestizos y demás sectores étnicos guajiros practican también la poliginia y el contrabando como maneras legítimas de asociarse y crear redes socioeconómicas desde la colonia hasta el día de hoy (Orsini, 18). Podríamos añadir, con perdón de Antonio Gramsci, que la sociedad wayuu practica, en su zona guajira de influencia, una suerte de contra-hegemonía que pasa sólo subrepticamente por el estado y el estamento político.

Ese “honroso vericuetto” de la contra-hegemonía wayuu, recibe en el cuento de Siosi una fabulación ciertamente afirmativa, mas a su vez muy crítica. La matriarca Agustina aparece como un personaje admirable, pero también equivocado. Su fanática aplicación de los códigos tradicionales de matrimonio le proporciona gran sufrimiento a sus hijas. Según prescribe la costumbre, exige a toda costa un pago igual o mayor que el realizado por ella, por la mano de su hija casadera, sin que le importe el derecho de su hija a decidir con quien casarse. Esto le conlleva a la hija el matrimonio con un hombre wayuu maltratante que la conduce a la muerte en su embarazo. Luego la matriarca le entrega una segunda hija al mismo hombre, en aparente cumplimiento de los derechos de compensación y de sororidad dispuestos en el código wayuu. La segunda hija alcanza a escapar y desaparecer para siempre antes que someterse al matrimonio que le reserva su madre con el mismo hombre abusivo. La nieta, Vicentica, se salva de esa esclavitud conyugal y se fuga con un italiano sin encomendarse a la costumbre de su abuela autoritaria. Sólo acepta regresar bajo sus propias condiciones. Vicentica afirma su derecho a ser feliz, aunque ello signifique irse con un arijuna escogido por ella y no del modo tradicional, independientemente de los mandatos de la identidad y la cultura. La relación de Vicentica con Cristóbal es poco convencional

pero satisfactoria. Es bastante notable el diálogo de este relato con la “Historia de Pilar,” que ya describimos.

Otro relato de Siosi, “No he vuelto a escuchar los pájaros del mundo,” asume una perspectiva y una distancia aún más críticas con respecto al matrimonio tradicional. Para la bella jovencita entregada por sus padres según el modo tradicional al pagador de una dote, el matrimonio es una condena al asco sexual, el maltrato, la miseria y la aniquilación física y espiritual. Cada hijo parido bajo esas condiciones supone el deterioro físico y moral de la madre, quien se siente aplastada por “mil espíritus mugiendo leyes antiguas” y “las sombras de los muertos exigiendo el cumplimiento de la ley nupcial” (122).

Los cuentos de Estercilia Simanca ponen en perspectiva la relación de la sociedad wayuu con su entorno político-social. “Manifiesta no saber firmar”, ha alcanzado gran repercusión al mirar desde el lado wayuu ajeno a la escritura alfabética, las manipulaciones del estado y el estamento político en la Guajira. Este texto maneja con gran sutileza el foco narrativo, que gracias a un estilo indirecto libre hábilmente modulado, oscila casi sin fisura entre el punto de vista de una niña, del wayuu iletrado y la narradora-autora. El tono ingenuo contrasta con la perspicacia de las observaciones para combinar la sátira con la ternura como pocas veces se logra en la literatura contemporánea. El cuento “El encierro de una pequeña doncella,” al igual que los relatos de Vicenta Siosi antes comentados, asume una distancia reflexiva con respecto al encierro de la joven tras su primera menstruación, práctica que todavía se mantiene en sectores de la sociedad wayuu. Sumada a su arte de escribir, a su lenguaje moderno sintonizado con la sensibilidad de los tiempos, la estrategia editorial de Estercilia Simanca de publicar ella misma sus textos en internet le ha permitido alcanzar más difusión que escritor indígena alguno en la literatura colombiana. Su cuento más conocido ha servido de base para el documental de Priscila Padilla *Nacidos un 31 de diciembre*, galardonado

en varias competencias y difundido en la televisión y otros medios.

Los narradores masculinos de expresión wayuu han permanecido en la crónica tradicionalista de las hazañas de grandes figuras de la gesta wayuu de finales de siglo diecinueve y la primera mitad del siglo veinte. Pero quizás sea esta autoctonía en el tema narrado y en el estilo épico lo que aporta un elemento paradójicamente novedoso, original, inédito en el siglo veinte, a las letras convencionales. *Los dolores de una raza*, de Antonio López es una reveladora crónica de las guerras interclaniles más notorias de principios del siglo veinte. Es una época donde todavía prima sin obstáculos el *ethos* guerrero de este pueblo de origen amazónico: todavía se celebran las vistosas carreras de caballos, los multitudinarios *potlatch* con abundancia aturdidora de asados y libaciones alcohólicas, las enardecidas batallas de dulce venganza encabezadas por jefes guerreros ofendidos, donde se toman a saco poblaciones enteras, se capturan cientos de prisioneros y se reparten decenas de mujeres como botín, culminando con la venta del sobrante de los cautivos de guerra como esclavos en el puerto de Castilletes y otros puntos. El narrador toma cierta distancia crítica con respecto a las matanzas, y la venta de los cautivos y cautivas, pero parece adjudicar este tipo de actos, más que a la responsabilidad individual de los actores, a lo que llama “la herencia fatal de la sangre indómita del ancestral caribe que todo wayuu lleva en sus venas” y al “crimen de la raza” (41). López aborda sin remilgos el tema de la esclavitud practicada por los jefes de poderosos clanes wayuu que organizan *razzia* contra clanes pobres para secuestrar hombres, mujeres y niños y venderlos como esclavos a las haciendas venezolanas del sur del lago Maracaibo. Esto ocurre en pleno auge petrolero en el siglo veinte. El capítulo VIII describe en detalle como se trasladan los esclavos mancornados a través del desierto y se los amontona en las bodegas de barcos destinados a Venezuela. Muestra a militares

colombianos y venezolanos participantes en la trata discutir el precio de las mujeres a base de su edad y fertilidad para más tarde enredarse en discusiones sobre las ideas y virtudes de los partidos republicanos y la democracia sin reparar en que acaban de cerrar un negocio de compra-venta de indios esclavos en pleno siglo veinte. Es de admirar la franqueza con que este escritor wayuu presenta uno de los capítulos más problemáticos en la historia de su pueblo: la forma en que una clase dominante indígena no sólo esclavizó a coterreños de su propia etnia, sino que los vendió al extranjero, hasta bien entrado el siglo veinte. Los eventos narrados permiten colegir cómo la violencia interclanil contribuye a acentuar las diferencias de clase en la sociedad wayuu, con el resultado de que los wayuu perdedores en estos enfrentamientos van a parar como esclavos en las haciendas guajiras o venezolanas, mientras no pocos vencedores se convierten en empresarios agrícolas vinculados a las clases propietarias mestizas y blancas y al mercado internacional. El relato también deja traslucir cómo el estado manipula la violencia interclanil en lugar de disuadirla. El abordaje sincero del tema por parte de Antonio J. López muestra una honradez y madurez intelectual que a veces se echa de menos en los círculos indigenistas académicos que al presentar en nombre del indígena una visión idealizada obvian la complejidad y riqueza de una experiencia humana tan paradójica como cualquier otra, negándole a la colectividad indígena la capacidad de sencillamente ser tan controvertida y problemática como dé en serlo cualquier grupo humano.

El estro poético contemporáneo de expresión wayuu es predominantemente masculino hasta el momento, a juzgar por los autores más publicados y destacados. Formado como discípulo de Miguel Ángel Jusayú, José Ángel Fernández Silva es quizás el escritor wayuu actual más arraigado en su lengua materna. Su instrumental poético proviene casi enteramente del tesoro lingüístico del wayuunaiki y siempre que puede

publica en esa lengua, con la traducción al español adjunta.⁵¹ Los poemas de Fernández suelen ser compactos, de verbo terso y puntual. Trabaja imágenes, expresiones, frases emotivas y descriptivas obviamente captadas de la oralidad nativa y las talla en la escritura como joyas. La versión española da un claro indicio de los destellos de esas joyas y transmite el raptó y la devoción contemplativa con que las cuida y acaricia el poeta. Del sugerente mito wayuu emergen fragmentos, imágenes, nunca con afán de catálogo, pues pertenecen a una experiencia vital e insinúan más una biografía personal que una mitología; esbozan un paisaje y un habitante colectivo íntimamente interpelado más que una proclama cultural. Fernández no poetiza *sobre* lo wayuu, sino *desde* lo wayuu.

Otro tanto hace Miguel Ángel López Hernández, aunque con vocación de bardo popular. Su nombre se multiplica en dos heterónimos: Vito Apūshana y Malohe, siendo el primero la *persona* fundante de su particular repertorio poético. *Contrabando sueños con arijunas cercanos* posiblemente funda, como diría Lezama Lima, la era imaginaria de la literatura wayuu. Según anuncia el título, el personaje-autor creado por la obra misma, Vito Apūshana, acude a *contrabandear sueños* al escenario letrado, simulando cumplir con las reglas y requisitos de admisión que impone la ciudad letrada, para mejor transgredir el coto cerrado de la literatura convencional y establecer un intercambio abierto de bienes ideados y soñados. Vito Apūshana persigue abrir “vericuetos” de contrabando,⁵² no de asimilación ni integración, con ese coto restringido que suele presentarse como la única literatura posible. En este

⁵¹ Cf. José Ángel Fernández Silva, *Nünüiki ka'ikai/Lenguaje del sol* (Caracas: Monte Ávila/El Perro y la Rana, 2006); y también *Jayeechirua jee Ojutuuirua Sümüinjatü ü Eiikaa Mma/Cantos de pago a la Madre Tierra* (Caracas: El Perro y la Rana, 2007).

⁵² Tomar en cuenta que el llamado contrabando es comercio perfectamente legítimo en los códigos del pueblo wayuu y de gran parte de la sociedad mestiza y blanca guajira que ha asimilado dichos códigos. Cf. Giangina Orsini Aarón, obra citada.

gesto de apertura del rapsoda wayuu radica su apuesta a la universalidad de los intercambios humanos. Su objetivo es entrar y salir de la ciudad letrada para ofrecer regalos y recibirlos, al tiempo que mantiene su residencia en la tierra de dimensiones inconmensurables de lo visible y lo invisible, recreada día a día en la cosmopraxis amerindia. Con ello, este habitante del ámbito wayuu reconoce que la tradición de la literatura convencional, en su alcance mundial, posee delicias y bondades muy apreciadas, entre ellas, la capacidad de recibir con júbilo lo que el pueblo wayuu ofrece y de reciprocarse con recursos creativos invaluable.

Durante casi una década un enjambre creciente de lectores persiguió los rastros de un autor llamado Vito Apūshana, supuesto pastor recluso de la Alta Guajira, de quien nadie podía o quería dar cuenta. Hubo excursiones de lectores, críticos y antropólogos por los parajes deslumbrantes de la Guajira colombo-venezolana; atravesaron sus pampas, bosques y breñales bordeados de dunas, médanos y playas, buscándolo. Algunos creyeron haber visto al poeta pastor y contrabandista, pero era sólo una creencia. Eventualmente Miguel Ángel López se identificó como el creador de la figura de Vito Apūshana, pero el impacto del heterónimo fue tan fuerte que hoy muchos le llaman Vito a Miguel Ángel. Este anecdotario alucinante nos recuerda las búsquedas de autores desaparecidos en las novelas de Roberto Bolaño. La profesora Adriana María Campos Umbarilla, de la Universidad Javeriana de Bogotá, nos ofrece el más pormenorizado análisis realizado hasta ahora sobre la estrategia inicial de este poeta de no comparecer en persona ante sus lectores.⁵³ Las reflexiones de la profesora Campos nos permiten relacionar la danza de identidades de Vito Apūshana a un desencuentro crucial entre las literaturas amerindias y la ciudad letrada convencional. Marc

⁵³ Adriana María Campos Umbarilla, *Pütchikalü anachonwaa: Diálogo y reafirmación en la obra de Vito Apūshana* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Tesis de maestría, 2010).

de Civrieux, compilador y traductor del gran libro ancestral de los yekuana en la Orinoquia venezolana, el *Watunna*, ha explicado con toda claridad tal desencuentro: “No hay margen, en las mitologías —y aquí entra toda la tradición amerindia—, para la fantasía subjetiva de ‘artistas’ individuales ni para la improvisación. Cada episodio, cada símbolo, tiene importancia y significado ejemplar. Expresión espontánea del alma colectiva, el mito sobrepasa los límites del hecho síquico individual y sería vano buscar su autor. Sólo hay un poeta: la comunidad” (1970: 33). En mi opinión, el continuo acto de desaparición de Apūshana recusaba la vanidad de buscar un autor para una obra que convoca a un pueblo desde la palabra misma de ese pueblo. Por eso decimos que el contrabandista guajiro de sueños simula adecuarse a ciertos requisitos de la ciudad letrada, para incursionar en ella, pero se rehúsa a validar el mito moderno-occidental del autor. Esto, sin que podamos decidir si acaso tal estrategia redundante, a fin de cuentas, en reforzar el mito del autor al crear también un autor que hace de su invisibilidad un mito contemporáneo. Lo que sí queda establecido es que Vito se convierte en personaje de la obra poética misma, que su personalidad imaginaria late en cada verso y que comprobar a quién pertenece el nombre del poeta que así se llama es secundario.

Los bienes que aporta este contrabandista de la poesía son luminosos.⁵⁴ Esta voz esbelta, susurrada o cantada, pero siempre sonora —breve, muy medida, mas intensa— capta las palabras, los nombres de los antepasados, y también de los coetáneos, y de quienes todavía no han nacido, entre los que se incluyen parientes, espíritus, animales, criaturas vi-

⁵⁴ Cf. Vito Apūshana, *Contrabandeo sueños con alijunas cercanos* (Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas, 1992); Malohe (Miguel Ángel López Hernández), *Encuentros en los senderos de Abya Yala* (Bogotá: Travesías, 2009) y Vito Apūshana, *Shiinalu'uirua shiirua ataa/En las hondonadas maternas de la piel* (Bogotá: Ministerio de Cultura - Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia Vol. 5, 2010).

sibles e invisibles y lugares concretos de un ámbito muy real, tan real que incluye los paisajes del sueño, un ámbito en el cual todos los seres son potencialmente personas, nunca del todo cosas ni objetos, al contrario de las relaciones abstractas del mundo degradado y reducido al que tantos llaman, sin hacer justicia a las palabras, “realidad,” “modernidad,” “civilización.” Como dijimos al principio de este ensayo, en su libro titulado *Nunca fuimos modernos*, Bruno Latour más o menos implica que lo único moderno de los supuestos modernos es creerse que lo son. La poesía de Vito/Miguel Ángel López va más lejos, después de leerla quedamos preguntando si tiene algún sentido en este siglo veintiuno, aquella separación espuria entre la civilización y la barbarie, lo moderno y lo pre-moderno, la cultura y la naturaleza y lo humano y lo no humano que tantos estragos permitió causar en manos de quienes se la tomaron demasiado en serio, o que pretendieron cínicamente que así lo hacían.

Si queda claro que la literatura wayuu entera apalabra la potencia resumida en el gesto de este poeta y que se levanta como un sol en esa dirección, se habrá cumplido el propósito de este recorrido introductorio. Queda, por supuesto, todo por decir, pero nada se habrá dicho hasta que no se aprecie el caudal de bienes presentado por los contrabandistas de sueños concurrentes a esta literatura.



III.

Del Caribe a Caribana: *Cubagua*

A Alejandro Bruzual, oficiante
de la magia de *Cubagua*

*El mar hace pensar en las selvas como en tierra adentro se sueña con las anchuras marinas. La selva ejerce su atracción sobre las islas, penetra con los ríos en el Caribe y allí vierte su pensamiento. [...] En la superficie del mar se estremece el alma de la selva verde y oscura (Enrique Bernardo Núñez, *Cubagua*,55)*

1

Hay mapas de los siglos XVI, XVII y XVIII que le llaman Caribana a una vasta zona correspondiente a lo que es hoy la Orinoquia y otras partes de Venezuela y las Guayanas⁵⁵. Hasta mediados del siglo XVIII se habló de un supuesto imperio o reino Caribe que en verdad no era sino el área donde la influencia de los pueblos caribe, en especial los “verdaderos caribe” denominados también kaliña, entre

⁵⁵ Véanse, entre tantos ejemplos existentes, mapas como el de Juan Martínez (Madrid, 1587), Arnoldo Florencio Langren (Amsterdam, 1595), La Casa Sellar (Londres, 1685) y H. Moll (Londres, 1701), consultados éstos en el *Atlas de Cartografía Histórica de Colombia* (Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 1985), láminas IV, VI, VII, X y XI. Nótese que el topónimo Caribana aparece en algunos casos donde todavía no se alcanza a nombrar a Nueva Granada ni Venezuela.

otros nombres, fue más sentida. Se trata de un área poblada por gentes amerindias de varios grupos lingüísticos para quienes el contacto frecuente y más o menos intenso con los caribes constituía una experiencia común. Caribana se mantuvo como espacio poroso adecuado a una relativa autonomía amerindia hasta que quedó neutralizada la gran rebelión caribe de 1732-1744 en la que el cacique Taricura y otros movilizan a los guaraúnos, arguacas y otras etnias en un frente amerindio multiétnico contra los españoles. Éstos, en especial los misioneros católicos, tendían a impedir el libre acceso a los “cotos de captura” donde los caribes cazaban cautivos de etnias enemigas para venderlos como esclavos a los holandeses y también amenazaban el control caribe del intercambio de bienes europeos en la región⁵⁶. Los caribes se caracterizaron por su gran capacidad para la guerra, el intercambio y el desplazamiento veloz a largas distancias que les permitieron mantener una influencia notoria en casi todas sus zonas de acción, pero el espacio que recibe su nombre en la época de los mapas donde figura Caribana es producto de una multiplicidad de pueblos amerindios que mantenían entre sí complejas relaciones de hostilidad y alianza, entre ellos, otros hablantes de lenguas del grupo caribe. Esos mismos mapas al principio de la colonización no nombraban un mar Caribe, sino un Mar de las Antillas. Fue un vasto interior selvático y fluvial el que primero derivó su nombre del gentilicio caribe que hoy designa toda un área de estudios académicos capaz de convocar incontables simposios y programas de especialidad y que casi siempre se asocia con islas de la mar. Los mapas mencionados designan una zona más o

⁵⁶ Cf. Neil Whitehead, (1988: 106 y ss.) y Miguel Ángel Perera (105 y ss.) Según el padre Gumilla, las cacerías humanas que los caribes realizaban entre las demás etnias del Orinoco y áreas adyacentes para capturar hombres, mujeres y niños con el propósito de venderlos a comerciantes holandeses constituyeron una de las causas de la disminución de la población indígena: pp. 323-328 (segunda parte; cap. X) y *passim*.

menos correspondiente a la Orinoquia y adyacencias, pero si se examina el fenómeno históricamente, tomando en cuenta los tiempos precolombinos, se puede designar una Caribana que fue, no un territorio exclusivamente caribe, sino una red de diversos pueblos en contacto continuo significativamente mediado por los caribes, que hunde sus nexos en la Amazonía y los extiende por las Antillas, por otros litorales de los subcontinentes suramericano y mesoamericano y por las rutas fluviales que acceden al interior de todas esas tierras. Hallazgos arqueológicos en diversos puntos de esa red, en los asentamientos taínos de las Antillas, en el territorio kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta y en interiores fluviales de tierras mayas, para dar algunos ejemplos, comparten cantidades significativas de objetos rituales y cotidianos de la misma factura⁵⁷. Los caribes no hubieran realizado ni una fracción de sus hazañas si no fuera por ese extraordinario aliado que tuvieron en la piragua, uno de los vehículos más eficientes jamás empleados en su entorno, pero no por eso eran una cultura exclusivamente costera ni insular, sino más bien fluvial y continental, tanto por su procedencia histórica como por el ámbito principal de su actividad⁵⁸. Lo mismo se puede decir, con diversas gradaciones y excepciones, del conjunto de pueblos de otros grupos lingüísticos que tuvieron nexos en la red Caribana, mayormente de las ramas arawak, caribe, tupi-guaraní, chibcha y maya. El propósito de este exordio es apuntar a un Caribe tan continental e isleño como marítimo y fluvial que disputa la manera en que se lo ha demarcado geográficamente como objeto de los estudios de área; apunto así a lo que llamé antes un *Caribe interior excéntrico*⁵⁹.

En el capítulo primero defendimos la concepción reticular del espacio Caribe propuesta por el arqueólogo puertorriqueño Reniel Rodríguez Ramos contra la concepción insularista

⁵⁷ Rodríguez (passim.).

⁵⁸ Whitehead, (1995: 12-15).

⁵⁹ Ver cap. I de este libro.

angloamericana dominante desde el primer tercio del siglo XX. Coincido con Reniel Rodríguez en que, además del trasunto geopolítico bastante obvio, la concepción insularista adolece de limitaciones metodológicas en cuanto pretende fijar fronteras de geografía e identidad a partir de las cuales se incluyen o excluyen objetos de estudio. Domina un concepto geográfico de espacio-área o espacio-región. Contra éste, el espacio-red relativiza las nociones de interior y exterior y privilegia la variedad ilimitada de actores y conexiones; no sólo es la pertenencia a un área geográfica dada la que debe definir los objetos de estudio, conjunto cerrado por definición, sino también el conjunto abierto de conexiones y relaciones posibles. Se tomará en cuenta aquí cómo el mundo amerindio propicia en el Caribe una cosmopraxis abierta a una multiplicidad de actores-red,⁶⁰ que trasciende no sólo las fijaciones de geografía e identidad antes señaladas, sino también la repetición estructural del sujeto colonial a que se han ceñido gran parte de los estudios literarios y culturales caribeñistas⁶¹. Es la literatura la que, en obras como *Cubagua*, de Enrique Bernardo Núñez, abreva en la experiencia de la sociedad neocolonial, en la praxis amerindia de la multiplici-

⁶⁰ El actor-red es una entidad por definición singular-plural, es decir, concebible sólo como multiplicidad, ya sea humana o no humana, que emerge en asociación con otras, actuando en red, tipo rizoma (Latour 2008).

⁶¹ El crítico marxista venezolano Carlos Eduardo Morreo vincula el “secreto de la tierra”, tan importante en *Cubagua*, a la necesaria primacía del problema de la renta de la tierra por sobre el problema del sujeto del trabajo en países neocoloniales (basándose en el concepto de “sociedad de extracción”, de Fernando Coronil). Morreo erige de esta manera la relación con la geografía (en su más amplio sentido de praxis social-natural) en el campo político por excelencia y arguye que “sólo en un segundo momento se plantea el problema del sujeto (colectivo) de la política” (6-9). Me parece que con esta aguda observación Morreo se desmarca del enfoque “decolonial” (basado en la epistemología del sujeto) que parece adoptar en otras partes de su trabajo y se aproxima a una cosmopolítica Ver *infra* sobre el “secreto de la tierra”.

dad y en las tendencias paralógicas occidentales apropiadas por las vanguardias artísticas, para crear una cosmografía caribeña.⁶² Llamo “paralógicas” a las búsquedas de conocimiento que privilegian la diferencia sobre la repetición, la variable sobre la invariante, la puesta en variación continua de las reglas metodológicas, la pista marginal y la fuga, sobre la ciencia de estado fundada en la mera confirmación de la tendencia estructural dominante. Suscribo la feliz síntesis de la *paralogía* que provee Lyotard: “produce no lo conocido sino lo desconocido” (47). Ésta es consustancial a las maneras de producir las propias condiciones de vida (praxis) acordes a un mundo constituido por relaciones múltiples, reversibles, no unívocas ni lineales, entre los seres, los espacios y los tiempos y, por ende, las identidades (cosmos) que nutren la expresión narrativa de los actores humanos y no humanos que inscriben ese cosmos y lo potencian con sus devenires, dando pie a una cosmografía. En ello pueden participar y compartir, según lo demuestra *Cubagua*, tanto la expresión amerindia como la vanguardia artística occidental.

2

En 1928, cuando comienza a redactar *Cubagua*, Enrique Bernardo Núñez es un escritor profesional con suficiente interés en las manifestaciones de la vanguardia a las que tiene acceso como para aprovechar recursos poéticos que le permiten realizar una superposición agresiva de dos momentos claves de la economía de extracción que ha asolado

⁶² Acojo aquí la advertencia del crítico venezolano Alejandro Bruzual: “*Cubagua* no surgió por generación espontánea en la literatura venezolana, ni fue un *tour de force* del trabajo artístico de Núñez, como parecieran sugerir algunos de los críticos. Fue resultado de un estudio enjundioso de la historia nacional que condujo a su autor a una postura antiimperialista, casi militante sin serlo, que se fue profundizando con el tiempo. Desde el punto de vista de la elaboración literaria, *Cubagua* es impensable sin los recursos de la vanguardia...” (218-219).

a Venezuela. Hay varias superposiciones y yuxtaposiciones fuertes y tajantes en *Cubagua*, pero la que establece el tono fundamental de la novela es la realizada entre el episodio de la extracción intensiva de perlas en la isla de Cubagua entre 1500 y 1541 y la mega-industria petrolera desarrollada en el noroccidente de Venezuela a partir de 1922. Se superpone el auge y caída de Nueva Cádiz, la rutilante ciudad perlera en Cubagua que desapareció a mediados del siglo XVI, al evento que define a la Venezuela moderna, cuyo enorme impacto dispensa que basten dos o tres alusiones al petróleo en el texto para consignar la omnipresencia de su “estruendo mudo” en el espacio narrado⁶³. Flota en la novela la atmósfera enrarecida de una “tierra de extracción”, ya se hable de perlas, petróleo, magnesita u otros minerales de exportación. El novelista venezolano Doménico Chiappe consolida los tópicos proféticos de la tierra de la abundancia y la tierra yerma en lo que llama la *tierra de extracción*: abundancia y escasez se articulan al gran flujo que extrae y extrae una materia prima hasta el desgaste para satisfacer una demanda global a cambio del consumo dependiente, ese otro flujo que entra en condiciones desiguales. Una gran circulación despótica repetitiva suprime toda otra circulación o relación menor, múltiple, diferente, emergente, creativa.⁶⁴ En forma parecida, los tópicos de la tierra de abundancia y la tierra yerma se complementan en la prosa de Núñez. Descripciones de un preciosismo modernista, mar y sol inagotables, frutos, peces, flores, belleza,

⁶³ Entre 1922 y 1929 ocurre un “meteórico ascenso de Venezuela al segundo lugar de la producción mundial” del petróleo durante el cual la producción se duplica casi cada año, pero ello se registra en el marco de la dependencia económica y la supeditación de todos los demás sectores de la economía y la sociedad a una renta única determinada por las especulaciones de tres grandes petroleras transnacionales, con la mediación corrupta del gobierno dictatorial y la oligarquía (Lieuwin, 74, 95-97, *passim*.).

⁶⁴ Cf. *Tierra de extracción*, novela multimedia en línea: www.domenicochiappe.com.

se yuxtaponen al registro de la miseria. Se le reprocha no hacer ese registro al poeta margariteño J. T. Padilla luego de citar la frase suya que sirve de título al primer capítulo de la novela, “tierra bella, isla de perlas”: “Pero el poeta nada dice de la miseria de los labriegos, ni de sus valles áridos. Por eso Padilla y su isla se mueren de hambre” —acota el narrador. Al registro de la sequía, la indigencia y la modorra, se suman elementos góticos asociados al pasado criminoso de explotación colonial. El estilo extremadamente elíptico, reticente, pródigo en cortes y yuxtaposiciones de elementos heteróclitos produce un efecto de montaje cinematográfico que destaca la impronta vanguardista del texto. Esta *tierra de extracción* es un montaje que permite superponer la historia pasada de Nueva Cádiz al momento contemporáneo (petrolero) y con ello propone un enunciado profético: una metáfora con una secuencia muy sencilla: tal cual el auge y caída de la Nueva Cádiz, el auge y eventual caída del nuevo progreso petrolero. La maniobra poética conjura el anacronismo, sincroniza los momentos: la metáfora es reversible. La Nueva Cádiz es metáfora del nuevo progreso petrolero y viceversa. De ahí la superposición estéticamente violenta de la catástrofe de la ciudad fantasma sobre los escenarios donde los personajes burgueses alojados en la isla de Margarita especulan con virtuales concesiones de todo tipo.

Las dos décadas que anteceden a la escritura de *Cubagua* experimentan en Venezuela una vorágine de especulación concesionaria en torno al petróleo, mucho antes que se materialice a escala significativa la producción real del crudo. Sucede una verdadera fiesta de tiburones de la que emergen triunfantes hacia fines de la segunda década las *Tres Grandes* transnacionales (Shell, Gulf y Standard), devorando ellas solas el 98% de la producción. Pero la salpicadera de la especulación y la corrupción en torno a estos tres tiburones fascina y arrebató a amplios sectores. Solamente en 1920 se adjudicaron 176 concesiones a venezolanos, todos favoritos del pre-

sidente, y estas concesiones fueron vendidas nuevamente a compañías extranjeras. Y así cada año. Algunas concesiones incluyeron la isla de Cubagua. El capital obtenido por los concesionarios venezolanos se esfumó en especulaciones, adquisiciones suntuarias e infaltables viajes a Europa. El dictador Gómez estableció vía testaferreros una Compañía Venezolana, llamada *sottovoce* “la Compañía del General Gómez”, con la cual él y sus secuaces se hicieron de millones de bolívares luego dilapidados en gastos caprichosos (Leiwein, 65-74). Mientras tanto, el régimen llenaba cárceles y fosas con opositores. Es lo que venía ocurriendo pocos años antes de que se redactaran los pasajes de *Cubagua* en que los personajes dialogan así:

—Siempre he acariciado grandes proyectos: empresas ferroviarias, compañías navieras o vastas colonizaciones en las márgenes de nuestros ríos; pero si logro una concesión de esa naturaleza, la traspaso en seguida a una compañía extranjera y me marcho a Europa. [...] Deseo huir de todo esto, porque los años son días y aquí los días son años.

—¡Je, je! Es el pensamiento de todos nosotros: irnos a Europa, pero nuestra tierra no sufrirá nunca esas palpitaciones febriles que usted desea (11).

El protagonista de la novela, Ramón Leiziaga, tecnócrata graduado de Harvard, llega a la isla de Margarita con el encargo difuso de inspeccionar la existencia de materias viables para la extracción, en especial las perlas. Es con ese propósito que realiza una expedición a la isla vecina de Cubagua. Sobre esa maravillosa expedición se superpone abruptamente, sin transición, la secuencia de Nueva Cádiz escenificada cuatro siglos antes. El elenco principal de los capítulos situados en el presente petrolero reemerge en la Nueva Cádiz colonial de la fiebre perlífera. Ocurre una retrospectiva que es también una prospección profética. La poética vanguardista del delirio fundamenta la realidad histórica. En este siglo XVI del

capítulo III cada cual cumple un rol congruente con su avatar del siglo XX. Pedro Cálice, el dueño de trenes de pesca en Margarita y Cubagua, de quien cabe sospechar ha asesinado a un pescador, aparece en Nueva Cádiz con el mismo nombre que tiene en el siglo XX y es un feroz mercader de esclavos. El ingeniero Leiziaga deviene el mismísimo Conde de Lampugnano, inventor, especulador y ladrón venido de Milán a Cubagua en pos de la concesión soñada (ha inventado una máquina de cosechar perlas en el fondo del mar)⁶⁵. Nila, la india de la etnia tamanaco (de filiación lingüística caribe) graduada de Princeton, feminista y tal vez lesbiana de quien todos murmuran en Margarita, se multiplica y reparte a sí misma en Nueva Cádiz entre la imagen de la diosa Diana atesorada por Lampugnano; Cucíú, la ninfa guaiquerí quemada en la hoguera, y Erocomay, la legendaria cacica de una tribu de mujeres indígenas mencionada en las crónicas coloniales⁶⁶. Fray Dionisio de la Soledad aparece también en la ciudad perdida, con el mismo nombre, pero con la cabeza separada del cuerpo⁶⁷ en manos de feroces guerreros caribes en la rebelión indígena de 1521.

⁶⁵ La referencia al Luigi Lampugnano histórico ha sido considerada por la crítica, sobre todo por Rosaura Sánchez Vega (61-66). El devenir Leiziaga-Lampugnano queda claramente consignado en el texto cuando la efigie de Lampugnano se le aparece a Leiziaga reflejada en el muro-espejo de la prisión: “Ahí, sentado frente a él, hay un hombre pálido que sonríe plácidamente. ¿Lampugnano? ¿Es Lampugnano? Y era él mismo. La barba del intruso es rubia y la suya negra.

—Te ruego te apartes de mí. Somos uno mismo, realmente no tengo necesidad de verte” (84).

⁶⁶ El múltiple devenir de este personaje se complica si consideramos que Nila Devi es la tercera consorte del señor Vishnu en el panteón hindú. Que una indígena amerindia se llame así aporta a la vocación intercivilizacional de esta obra de Núñez, ya consignada en la biografía inventada para Vocchi.

⁶⁷ El motivo de un mártir decapitado que porta su propia cabeza se asocia al nombre de Dionisio en el santoral francés: San Dionisio de París fue decapitado en el año 258 y caminó portando su cabeza en las manos hasta el santuario indicado; nexo advertido por Carlos Pacheco (122).

Ciertamente el delirio fundamenta este ejercicio de interpretación histórica, pero también lo sustentan subtextos coloniales fielmente consultados. La crítica ha cotejado con relativa prolijidad las referencias históricas de la novela y en especial de este denso y breve capítulo de *Cubagua*⁶⁸. Delirio y realidad se dan la mano, inseparables. Se plasma con realismo brutal el ambiente aventurero, azaroso, violento propio de las fiebres de extracción. La prosa persigue concreción y la alcanza: vemos la piel de los esclavos indígenas costrificada por la continua inmersión en el mar, sus carnes chamuscadas por el carimbo o despedazadas por los mastines para diversión de los colonos, vemos las callejuelas repletas de jugadores, prostitutas, mendigos y usureros, las ergástulas repletas de prisioneros, los conquistadores con bubas, tesoros y canonjías en palacios que ni el viento recuerda hoy:

Era en los mismos días en que llegó Pedro Cálce con cuatrocientos esclavos. Bajo el cielo de fuego el alboroto de los navíos y de los trenes pesqueros llenaba el ambiente perezoso. Las olas reverberantes se dilataban en un espasmo. Olía a barbacoa, a ostra podrida, a cabra. Las mujeres descansaban en sus lechos flotantes, chupando frutas, los corpiños entreabiertos, adormecidos al recuerdo de sus pueblos en Castilla. Unas garzas rojas se refugiaban en los manglares (—).

Son también los mismos días concretos y reales en que Leiziaga, en su avatar de Lampugnano, igual que en Margarita, intenta dar con alguna concesión extractiva, es encarcelado por robo e igual adora a una ninfa amazónica plasmada en la efigie de Diana y las personas de Cuciú (la hetaira sagrada guaiquerí) y más adelante Erocomay (jefa mítica de una tribu de mujeres indígenas), avatares de la Nila deseada y envi-

⁶⁸ Véanse, por sólo mencionar algunos: Margoth Carrillo Pimentel (1995); Luis Britto García (1998); Rosaura Sánchez Vega (2008) y Carlos Pacheco (2001).

diada por hombres y mujeres en Margarita que no entienden cómo es posible que sea india, que haya estudiado en Princeton, que sea tan atléticamente bella y no repare en nadie. E igual son los mismos días reales y concretos en que tanto Leiziaga-Lampugnano, como Nila-Diana-Cuciú-Erocomay anhelan la fuga.

Las peripecias escenificadas en la Nueva Cádiz colonial mimetizan las del presente narrativo (y viceversa) contribuyendo al efecto de sincronía ya señalado, gracias al cual una estructura narrativa que alterna secuencias del pasado y el presente, en verdad sabotea esa demarcación de los dos tiempos, al propiciar su mutua contaminación con personajes y motivos de uno y del otro.⁶⁹ Se alcanza un punto en que pasado y presente se convierten en combinatorias expresivas igualmente concretas de un único plano atemporal y abstracto, que es, por supuesto, el plano mágico de la ficción⁷⁰. No es preciso insistir en que la osada apertura de las estéticas de vanguardia a la potencia delirante y onírica del arte es la que permite aprovechar los recursos de la ficción de manera inusitada en la historia moderna de la literatura occidental. El montaje agresivo que vemos en *Cubagua* es resultado de ese provecho, que en nada disminuye, sino más bien potencia la capacidad del texto para dialogar con una realidad histórica y lo predispone a la cosmopraxis amerindia, como veremos adelante. El capítulo de la Nueva Cádiz concluye con un pasaje de sincronía condensada que vale la pena citar completo:

Nueva Cádiz fue sacudida por tormentas y terremotos, atacada por los piratas y los caribes. Cuando

⁶⁹ Morreo propone una interesante lectura del tiempo en esta novela basada en el concepto de “tiempo en constelación” (5).

⁷⁰ Es muy pertinente aquí la referencia de la crítica venezolana Margoth Carrillo Pimentel a la concepción bergsoniana y deleuziana del tiempo: “Como señala Gilles Deleuze a propósito de la teoría de Bergson, ‘el pasado y el presente no designan momentos sucesivos sino dos elementos que coexisten’” (69).

cesó el tráfico de esclavos los vecinos huyeron. No había ya quien llevase agua ni leña. La ciudad quedó abandonada y el mar sepultó sus escombros. Quisieron hacer una ciudad de piedra y apenas levantaron unas ruinas. La voz de fray Dionisio suena como en eco: *Laus Deo*.

—¿Has comprendido, Leiziaga, todo lo que ha pasado aquí? ¿Interpretas ahora este silencio?

Fray Dionisio se pasó el pañuelo por la frente, por aquella calvicie, remate de una cabeza que parecía desenterrada.

Pero no importa, piensa Leiziaga. Las expediciones vuelven a poblar las costas. Se tiene permiso para introducir centenares de negros y taladrar a Cubagua. Indios, europeos, criollos, vendedores de toda especie se hacinan en viviendas estrechas. Traen un cine. Se elevan torres de acero. Depósitos grises y bares con anuncios luminosos. También se lee una tabla: “Aquí se hacen féretros”. Los negros llegan bajo contrato. Los muelles están llenos de tanques. Los buques rápidos con sus penachos de humo recuerdan las velas de las naos (51-52).

Aquí prolifera en forma concentrada no sólo la sincronía de pasado y presente, sino la “lógica paraconsistente”, frecuente en fábulas mitológicas y fantásticas en la que una proposición imposible es capaz de interpretar un estado de cosas dado.⁷¹ En primer lugar, ésta es la conclusión de un capítulo situado en la Nueva Cádiz del siglo XVI, protagonizado por el conde de Lampugnano, donde le acaban de cortar la cabeza a fray Dionisio. Pero sin mediar transición, como si tal cosa, tenemos a Leiziaga en persona especulando sobre un futuro petrolero en Cubagua y a fray Dionisio más vivo que nunca, preguntándole cómo interpreta todo lo que ha sucedido en Nueva Cádiz. Su cabeza, por supuesto, parece que acabara de ser desenterrada y su voz suena como un eco.

⁷¹ “[A]dmitir un cierto grado de contradictoriedad ‘local’ sin perder la coherencia fundamental”. Páramo, 483.

Leiziaga alcanza a tener la visión de una futura Cubagua petrolera donde se repite la fiebre extractora, donde se explota a los trabajadores por contrato, se les entretiene con cine, los buques modernos recuerdan las naos de antaño y figura el mismo aviso apercebido en Nueva Cádiz: “Aquí se hacen féretros” —una muerte que no termina. Leiziaga profetiza un futuro que ya ha muerto. Se quiere hacer una ciudad y ya se están levantando las ruinas. El pensamiento estoico aquí vertido recuerda las meditaciones del emperador Marco Aurelio.

3

Ese fray Dionisio de la Soledad que mantiene en su colección de antigüedades su propia cabeza cortada y disecada hace cuatro siglos por los caribes, propicia los devenires espacio-temporales y de todo tipo en *Cubagua*. Él experimenta intensos devenires⁷² entre el pasado y el futuro, entre la vida y la muerte, entre el mar Caribe y la selva profunda, entre la ciencia y la alquimia, entre las obras misioneras y la hechicería, entre los saberes occidentales y el chamanismo amerindio: es un chamán⁷³ pese a que no es indígena y es también un mago hechicero en el sentido renacentista europeo de esa figura, y esto es interesante porque indica un devenir *postlascasiano* entre los saberes occidentales y amerindios. No es casualidad que el personaje histórico llamado también fray Dionisio de la Soledad efectivamente fue discípulo de fray Bartolomé de las Casas, y mártir del mayor proyecto experimental que condujo el gran amigo de los indios para compro-

⁷² Empleo el concepto deleuziano de devenir, en cuanto relación de intercambio entre entidades que no anula la diferencia entre las mismas, sino que se sostiene gracias a esa diferencia y la multiplica (Deleuze y Guattari, 2010: 239 y ss.). En este caso el personaje *deviene* indio, lo que no significa que pretenda “convertirse” en indio.

⁷³ En el relato se invoca repetidamente al “piache”, palabra que comúnmente denomina la figura del chamán en Suramérica septentrional. La “vocación chamánica” de fray Dionisio ha sido mencionada por Luis Britto (652) y Carlos Pacheco (109).

bar su visión universal cristiana. Las Casas intentó convertir al indio por medios humanitarios y pacíficos, pero el fray Dionisio de la novela procura devenir-indio, lo que no significa que se “convierte” en indio, sino que intercambia elementos europeos con elementos indígenas, como demuestra su extraña biblioteca en las ruinas de Cubagua, la misma donde guarda su propia cabeza disecada entre los libros, los mapas, los instrumentos científicos, la cerámica indígena, la botella de “Elíxir de Atabapo” y un poco de “ñoopo”⁷⁴.

El mismo párrafo que introduce a fray Dionisio en la novela nos presenta también a Nila Cálice, la bella hija del cacique tamanaco Rimarima asesinado por explotadores de caucho. Ella vive con el hombre religioso, es su protegida y discípula en ese devenir poslascasiano, que más allá de cualquier idea de “conversión” o fusión de ella a la “cultura moderna”, propicia una relación de intercambio intenso entre lo occidental y lo amerindio. El fraile no representa un corte con los saberes de su padre asesinado, sino que procede “a revelarles los secretos en que Rimarima había comenzado a iniciarla” (Núñez, 56). Al mismo tiempo el fraile ha transmitido a Nila una aparente devoción cristiana que ella expresa tocando el órgano en la iglesia con carisma arrebatador. Ella ha estudiado en Europa y Norteamérica: “La pasión de Nila era la cacería, la danza, dormir al aire libre, galopar horas y horas, lo que al fin y al cabo quiere la vida moderna” (9). El rumor envidioso insinúa que Nila es amante de fray Dionisio. Tanto fray Dionisio como Nila albergan un propósito en sus vidas, un gran proyecto que nunca se declara sino que queda implícito en su manera de vivir y pensar, puesto que les anima una cosmo-

⁷⁴ Ñopo es una grafía variante de yopo, el polvo elaborado con semillas de la *anadeanthera peregrina*, planta del Caribe y Suramérica. El yopo tiene propiedades enteogénicas en el contexto de las prácticas chamánicas de muchos pueblos de la Amazonía y la Orinoquia. Se le llama cohoba en las Antillas, donde lo llevaron los taínos, pueblo de la rama lingüística arawak procedente del Río Negro, región amazónica.

política más que una agenda política. Ambos conforman una pareja hombre-mujer, un combinado andrógino que propone otra modernidad, tal vez la modernidad que el ciclo vicioso, el gran flujo circular de la *tierra de extracción* siempre ha interrumpido pese a toda la retórica de progreso y modernización. Su alianza, sin embargo, no parece ser erótica puesto que los chismosos no pueden desmentir la devoción ascética del religioso, y a Nila, además de que viste de hombre para montar a caballo, sólo se le conocen sus baños escandalosos con Etelvina en la playa:

—Etelvina, como de costumbre, se ha hecho amiga suya y se han ido a bañar juntas.

—¡Es pavoroso! ¡El pueblo entero debería protestar! (9)

Es muy importante que la alianza entre el fraile español y la doncella indígena no sea erótica, pues no plantea un matrimonio de culturas ni una metáfora heteronormativa de unión sexual y sucesión genealógica. Por eso la pareja Dionisio-Nila no es un emblema de mestizaje de culturas, aunque sí de alianza e intercambio. Tampoco lo puede ser la Nila deseada por cualquier otro hombre, como es el caso de Ortega, y Pedro Cálce, cuyo apellido ha tomado; ambos han tenido alguna relación con ella y aún la desean (en el caso de Pedro Cálce, eso deja traslucir el despecho con que la menciona) sin lograr poseerla como persona. Vemos en ella a la indígena que al rehusar la unión fija con hombre alguno, se rehúsa a ser herramienta del mestizaje o de la filiación cultural, de ahí su conexión con esa Diana cazadora tan inaccesible como la luna. Nila es una beldad indígena tamanaco y también una advocación de la divina Diana grecolatina, cual insinúa su doble figura de doncella y ninfa, virgen y hetaira sagrada. El devenir Nila-Diana se consigna antes que ningún otro. Cuando Leizia-ga la conoció, “creyó haberla visto toda la vida o al menos hallar una imagen que vivía confusamente dentro de él” (17).

Más adelante en el relato se cuenta que el conde Lampugnano, avatar de Leiziaga en el siglo XVI, no se desprendía de una estatuilla de Diana descubierta en su Italia natal, cuyo poder de fascinación levantaba sospechas de que Lampugnano era “dado a prácticas de hechicería”. La potencia mágica de la estatua se reitera cuando los indios caribes, tras atacar a Nueva Cádiz, caen bajo la fascinación de la estatua y no pueden evitar llevársela para adorarla como advocación de la luna (Diana).⁷⁵ Lo que indica que el Leiziaga-que-deviene-Lampugnano reconecta con su pasado de hechicero y con una deidad de su herencia mítica grecolatina en el momento de su encuentro con Nila, que es también un reencuentro extendido a la jefa amazónica “Erocomay” que Nila encarna en el areito.⁷⁶ Cabe recordar que el Lampugnano de la novela se dedica a ganarse la vida como brujo-curandero hacia el final de sus días en Cubagua.

4

Examinada la manera en que los dos ámbitos temporales, siglo XVI perlífero y siglo XX petrolero giran en torno al paradigma de la *tierra de extracción* y establecen el fundamento histórico del mundo narrado, cabe interpretar la peripecia del trío Ramón Leiziaga, fray Dionisio de la Soledad y Nila Cálce. Para todos los efectos, el ingeniero graduado de Harvard, Ramón Leiziaga, emprende un curso de fuga del para-

⁷⁵ Es muy sugerente la observación de Rosaura Sánchez Vega respecto al pasaje del texto que caracteriza a la estatua de Diana en manos de los indígenas, citado por la autora. El texto dice: “Su sangre hervía como si se hubiese bebido la noche en un filtro. Después de todo, Diana estaba a salvo, volvía a ser libre en medio de los bosques y arroyos”. A lo que Sánchez comenta: “Lampugnano se refiere a la escultura como si hubiera cobrado vida igual a la escultura de Pigmalión, el mítico escultor de Chipre” (66).

⁷⁶ Advierte Luis Britto: “Núñez se refiere evidentemente a la célebre cacica mencionada por los cronistas Gonzalo Fernández de Oviedo, Fray Pedro de Aguado, Juan de Castellanos y Oviedo y Valdés, quien la describe como ‘una llamada Orocomay, que la obedecían más de 30 leguas en torno a su pueblo’” (639).

digma histórico que lo confina precisamente cuando se dispone a ejecutar el rol que ese paradigma le ha asignado. Su fuga no responde a un acto de liberación ni descolonización ideológicamente entendidos, sino a una serie de contactos con actores-red imperceptibles al ámbito normativo causal. Ese curso de fuga es un aprendizaje, una vía de conocimiento, menos de conocer hechos y verdades que de conocer relaciones con enemigos y aliados que propician el intercambio en la diferencia, es decir, el devenir. Como hemos señalado, Fray Dionisio es el chamán y mago que conduce a Leiziaga por tiempos, espacios y encuentros diversos. Nila es la auxiliar que hechiza al ingeniero más que por la seducción erótica, por una seducción cósmica. La pareja asexual del fraile español indianista y la india modernista, en lugar del mestizaje, proponen una cosmopraxis implícita en la alianza de diferencias que encarnan; en otras palabras, proponen una manera de crear las propias condiciones de vida en relación con múltiples devenires naturales y espirituales.

Una vez arribado a Margarita, Leiziaga no decide visitar Cubagua por iniciativa propia, sino que el ministerio de minas le ordena inspeccionar los placeres de perlas en la zona: "...pensaba cumplir la comisión en tres días y regresar enseguida a Caracas" (23). No llega a Cubagua buscando una "liberación", sino albergando vagas ilusiones de obtener alguna concesión y por eso en sus ensueños llega a proyectar un emporio petrolero en la pequeña isla. Pero fray Dionisio le depara algo más. De alguna manera, el fraile que realiza obra misionera en la Asunción, capital de Margarita, y atiende misiones en el oriente de la Orinoquia, también se aloja con su biblioteca entre las ruinas de la isla de Cubagua y allí se lo topa Leiziaga esbozando una cosmografía.

El eje coincidente de tal cosmografía es Cubagua misma, "una isla decrepita de costas roídas y aplaceradas" que se revela como espacio extraordinario de sincronías y multiplicidades. La propia isla es, no sólo un actor-red, sino un per-

sonaje protagónico del relato. Aparte de que seis de los ocho capítulos de la novela transcurren en Cubagua y que ésta proporciona el título a la obra, la isla actúa como un personaje en la novela al producir las condiciones extraordinarias de encuentro entre tiempos y actores que animan la anécdota. Cubagua no es sólo un accidente topográfico, un punto geográfico o un “pedazo de tierra”, sino un actor-red, es el conjunto de entidades que conectan con esa isla y los eventos que son esos nexos. Se puede decir, parafraseando la célebre “Meditación XVII” de John Donne, que *ninguna isla es una isla entera por sí misma; cada isla es un pedazo del continente, una parte del todo principal*⁷⁷. En Cubagua habla el conjunto de actores-redes que la conforman y que ella misma posibilita. Leiziaga percibe el rumor de estas multiplicidades al poco rato de arribar. Conversa con Teófilo y con Cedeño (quien le confirma la existencia de petróleo en el área) cuando los interrumpe, preguntando...

—¿Qué hablan ahí?

Ellos se miran y observan. Nadie ha dicho nada (26)

Pero al poco rato: “Por el mar se aproxima un coro de voces”; voces que el narrador asegura que “nunca se las podrá eliminar” (26-27). Fray Dionisio no perderá la ocasión de asegurarle al ingeniero, tan pronto se le aparece: “Este es el valle de las lágrimas” (27), expresión bíblica que remite al tópico profético de la tierra yerma y que en este contexto asocia la tierra a la multiplicidad de cuerpos, voces, instantes que allí entretejen una *historia de historias* potenciadas por el dolor y la muerte. Muerte que fray Dionisio tiene el poder de transitar a la manera de los chamanes amerindios

⁷⁷ “No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main”, John Donne, “Meditation XVII”, *Devotions upon Emergent Occasions* (1623). En español: “Ningún hombre es una isla entera por sí misma; cada hombre es un pedazo del continente, una parte del todo principal”.

y los magos occidentales: “Parecía más alto, más flaco, próximo a convertirse en un montón de ceniza” (27).⁷⁸ Cubagua es una multitud, una población ruinoso cuya impronta gótica en la estética literaria se plasma en pasajes como el siguiente:

Apenas un arco de las galerías quedaba en pie agrietado y pronto a derrumbarse. Por las salas sin puertas entraba únicamente el viento, salas trazadas con manía de grandeza que los nuevos habitantes cubrieron en parte de paja y zinc. Cuando alguien habla la voz llena toda la casa y vuelan los murciélagos. Aves de rapiña se posan sobre los muros llenos de agujeros y garzas blancas de cuello rojo. Cuando alguna vez se enciende un mochuelo deja ver sus ojos martirizados. El pavimento fue arrancado, reducido a polvo o voló en pedazos, un día (28).

Vale aclarar que en el gótico moderno todo se anima y adquiere intencionalidad amenazante, culposa, maléfica: desde objetos inanimados, plantas, animales, criaturas míticas, fenómenos meteorológicos, hasta los muertos; pero en la cosmopraxis aquí ensayada la memoria del dolor y la muerte, la culpa, el miedo y el resentimiento se trascienden en busca de conexiones, aliados, posibilidades de fuga. Ejemplo de ello es fray Dionisio quien, en su avatar del siglo XX, atesora sin asomo de odio su propia cabeza, que le fuera cortada en el siglo XVI por los guerreros caribes de la zona. De la manera más tranquila y casual, fray Dionisio le dice a Leiziaga que “un indio a quien llamaban Orteguita dio muerte a fray Dionisio”. Y acto seguido Leiziaga percibe la cabeza momificada de su interlocutor en una silla de su aposento: “Eran los mismos rasgos de fray Dionisio. Los cabellos de la momia se quedaron en sus brazos al levantarla” (60).⁷⁹ Orteguita aparece como un

⁷⁸ Véase más adelante, “Fray Dionisio se vuelve borroso en la penumbra. Sus ojos se hunden mientras habla lentamente. A veces diríase que ha muerto” (33).

⁷⁹ Es un caso de la “lógica paraconsistente” (Páramo) de la ficción fantástica muy próxima a la lógica chamánica.

doble indígena del Ortega español que pretende retornar con Nila. En este encuentro/desencuentro de avatares, la lección cristiana y estoica contra la venganza o la deuda de sangre y la apuesta por la alianza no identitaria ni genealógica se dramatiza. Se demuestra que en la visión de fray Dionisio los avatares transtemporales de los personajes no deben implicar la política por filiación, sino el chance para otra política.⁸⁰

Es cierto que el fraile le imparte una suerte de aleccionamiento moral a Leiziaga cada vez que apunta al pasado cuando el ingeniero le cuenta sus ensoñados planes petroleros en Cubagua, pero en su discurso estas referencias al pasado valen más que nada por la plétora de relaciones que ofrecen: “Fray Dionisio comenzó a hablar confusamente del pasado, de las cosas exteriores y de sus relaciones con lo que ha sido y es hace trescientos, hace miles de años” (31). Cuando el sabio religioso le abre al ingeniero su biblioteca de geógrafo y alquimista y le despliega folios y mapas, lo hace para mostrarle nuevos espacios en viejos territorios, para esbozar la cosmografía multitudinaria de Cubagua y demostrarle que la isla no es sólo una isla, sino también un continente. De hecho, fray Dionisio no sólo le muestra a Leiziaga un plano de Cubagua, sino “una carta de los territorios de Atabapo, Río

⁸⁰ Margoth Carrillo Pimentel ha examinado la relación histórica entre fray Dionisio de la Soledad y el guerrero caribe Orteguita, basándose en Jules Humbert: “durante los asaltos de los caribes a la ciudad de Nueva Toledo, asentamiento dirigido por Gonzalo de Ocampo en las cercanías del río Cumaná, los indígenas destruyeron la fortaleza levantada por fray Bartolomé de las Casas y dieron muerte a un misionero de nombre fray Dionisio; en venganza por tal hecho el capitán Jácome Castellanos llegó a las costas de Cumaná... [y cita a Jules Humbert:] ‘Apenas echada el ancla dispersó a sus hombres en todas direcciones para sembrar el terror entre los naturales. Todos los indios implicados en la destrucción de Toledo fueron apresados, unos fueron empalados, otros ahorcados, y allí estaba uno de los más feroces jefes, el famoso Orteguilla, vestido con el hábito de fray Dionisio y llevando aún oculto en la manta el breviario del mártir’” (76).

Negro y Orinoco con la nomenclatura de las tribus”, zona de “más de doscientos mil kilómetros” a la que se refiere como “el imperio indígena”, y añade: “Hace tiempo vivo entre ellos y los observo constantemente, pero mis observaciones serían censuradas. Ni un soplo ha tocado su alma intacta a fuerza de permanecer silenciosa” (32). Aquí el personaje se está refiriendo precisamente a Caribana, “el imperio indígena” que mencionamos al principio como referencia no sólo indispensable sino constitutiva del Caribe contemporáneo no empuja a alcanzar geográficamente latitudes tan remotas de la selva amazónica como el Río Negro. Nótese que el santo hombre ha dicho “vivo con ellos” en un presente verbal que denota a Caribana y sus gentes como su ámbito vital de presencia, como su cosmos. Lo del “alma intacta” aparte, este personaje nos brinda aquí una lección de cosmografía contemporánea. Fray Dionisio propicia así el encuentro de Leiziaga con un inmenso aliado. El mundo amerindio, en especial de la Amazonía y la Orinoquia, es el otro protagonista de esta historia, actor-red multitudinario que ofrece, no tanto un “alma intacta” según la teología del fraile, sino conocimientos espirituales, naturalistas, paralógicos y experimentales de gran potencia creativa, sobre todo en su relación de devenir con el entramado occidental. Esta aproximación cosmográfica hace de *Cubagua* una suerte de novela indigenista, mas no en el sentido convencional, costumbrista o culturalista, sino en una dimensión cosmopolítica. Ante el gran flujo circular de la *tierra de extracción* atrapado en la dinámica histórica colonial, este discípulo heterodoxo de fray Bartolomé de las Casas le propone al ingeniero conocer “el secreto de la tierra”:

—Por cierto —continuó en tono más familiar —que este Lampugnano tiene semejanza con cierto Leiziaga. ¿No andas como él en busca de fortuna? Todos buscan oro. Hay, sin embargo, una cosa que todos olvidan: el secreto de la tierra (34).⁸¹

⁸¹ Véase Morreo.

A partir de esta primera lección cosmográfica brindada en el segundo capítulo, Leiziaga incursiona, con el auxilio del fraile indianista y la indígena modernizada, en una ruta de encuentros con la red Caribana que le muestra el “secreto de la tierra”, otra lógica de mundos, una práctica y un pensar relacional, reversible, heterogéneo, experimental, fundado en las alianzas e intercambios con el otro en lugar de las filiaciones y las genealogías, e inclinado al devenir más que a la dialéctica. Ése es el derrotero pedagógico de Leiziaga, equivalente en muchos aspectos a la iniciación chamánica, dado su carácter profundamente experimental.

5

El chamanismo es un conjunto de prácticas experimentales que consiste en desarrollar aptitudes perceptivas, físicas y mentales para: 1) interactuar con otros seres, humanos y no humanos, visibles e invisibles; 2) actuar en otros espacios, cercanos y distantes, ordinariamente perceptibles e imperceptibles; 3) alterar las condiciones espaciales y temporales de la sensibilidad y la experiencia. Este conjunto de prácticas suele reconocer la consistencia ontológica de todos los seres, en cuanto cada existente está dotado de naturaleza propia, perspectiva propias y capacidad de relacionarse con otros a partir de la diferencia misma que sustenta la multiplicidad de los seres. Esta definición pretende proveer un mínimo denominador común, no agota el fenómeno ni abarca todas sus manifestaciones y ramificaciones, sino que invita a explorar temas de interés filosófico relacionados con las prácticas y saberes de los chamanes.⁸² A partir de tal definición podemos atribuir prácticas chamánicas a fray Dionisio y caracterizar la experiencia de Leiziaga como una iniciación chamánica. No

⁸² Esta definición pretende sintetizar principalmente los conceptos y observaciones de: Eduardo Viveiros de Castro (2010); Ariel José James y David Andrés Jiménez, comps. (2004); Jean-Pierre Chaumeil (1998).

todos los elementos corresponden exclusivamente al mundo amerindio, pues, muchos son compartidos o son más afines a los magos occidentales. Mas tal interculturalidad es parte de la cosmografía propuesta en *Cubagua*.

Cuando Leiziaga se transporta, sin transición alguna, a Nueva Cádiz en el capítulo III, ya el sabio Dionisio lo ha preparado y motivado con la lección de cosmografía antes comentada. Además, fray Dionisio le dio indicaciones muy concretas. Le habla del conde Luis Lampugnano quien, como hemos visto, es el personaje histórico con el cual Leiziaga establece un devenir particular. Lampugnano deviene avatar de Leiziaga y viceversa, aunque no necesariamente se funden en una sola persona, pues como en todo devenir, se sostiene la diferencia tanto más cuanto más estrecha es la relación. Fray Dionisio le advierte a Leiziaga su coincidencia fundamental con Lampugnano, según palabras antes citadas. Encima de esto, el fraile le da a beber varias copas del “Elixir de Atabapo” que funciona como un psicotrópico poderoso con efectos parecidos al conocido brebaje chamánico llamado yagé o ayahuasca.⁸³ Contrario al énfasis que prodiga cierto enfoque fenomenológico, o peor, el enfoque *nueva era*, la función esencial de los llamados psicotrópicos o alucinógenos chamánicos no es beneficiar la psiquis con el mero objeto de que el sujeto “se sienta chévere”, relaje las tensiones, sea feliz y otras lindezas bienpensantes, sino transmitir poderes de interactividad con seres, espacios y tiempos no accesibles ordinariamente. Por eso los propios chamanes les llaman “plantas de poder”. La perspectiva chamánica del trance psicotrópico es ontológica y afectiva: potenciar capacidades extraordinarias de afectar

⁸³ Margoth Carrillo Pimentel cita la peregrina referencia dada por el propio Núñez sobre este elixir que también se llama “Elixir de Guayana” y en inglés, “Great Cordial:” “Contenía entre otros ingredientes carne de víbora, mineral de unicornio, semillas y raíces maceradas en espíritu de vino y mezcladas luego con perlas, coral rojo, cuerno de venado, ámbar gris, almizcle y otras materias” (n. 78, 141).

y ser afectado, para relacionarse y actuar con otros seres, los cuales no son necesariamente humanos ni ordinariamente perceptibles.

En fin, a las ocho de la noche Leiziaga escucha la última enseñanza de fray Dionisio, apura la última copa del “Elixir de Atabapo” y ahí termina el capítulo II titulado “El secreto de la tierra”. El próximo capítulo lo coloca en Nueva Cádiz, siglo XVI, enterándose que ha devenido Lampugnano. Así ocurre el devenir chamánico clave de la obra, cuya importancia ya hemos comentado.

El segundo devenir chamánico ocurre en el capítulo VI, titulado “El areyto”. Pero en el capítulo anterior, titulado “Vocchi”, se nos presenta una fantasía de andadura mítica que no pretende fidelidad mitográfica, encontrada entre los papeles de Leiziaga sin que se afirme que él la escribió. Nos recuerda las mitologías fabuladas por autores del género fantástico como el anglo-irlandés Lord Dunsany (1878-1957). Este texto hallado no contribuye nada a la diégesis de la novela pero establece la perspectiva cosmográfica, es decir, ajena a cualquier pretensión de restauración simbólica del pasado mítico, pues aquí el mito no necesita una *restauración* dado que es más bien el instaurador primario de la experiencia. Al preceder el devenir chamánico del areyto, este paréntesis distancia toda la empresa creativa de Cubagua de las mistificaciones basadas en la representación y la identidad, tan propinuas a las políticas de la fascinación con el poder. Se opta sobre todo por el mito amerindio, que es más bien fábula perteneciente a un tiempo metamórfico, plástico, “sin dios ni rey ni ley” y no relato de legitimación del poder. El tono fabulador, no teocrático del mito se sintetiza en la exclamación: “¡Ah, la esclavitud de los dioses condenados a seguir siempre a los hombres!” (61). Se afirma así a los personajes mitológicos como personajes fabulados, constituidos en relación con los hombres y otros seres, antes que como hipóstasis simbólicas del sujeto. El relato muestra cómo modernidades y arcaísmos

se alternan a través de las edades y los eones, afirmando la reversibilidad no lineal de los tiempos y las obras humanas que sólo la magia de la ficción es capaz de descubrirnos:

Había allí ciudades opulentas surcadas de canales, descollando entre palmeras y jardines. Los hombres se remontaban en máquinas y se comunicaban a grandes distancias por medio de las señales de sus torres. Vestigios de esos relatos se convierten después en fábulas, pues el mundo se hace y se deshace de nuevo. Las ciudades se levantan sobre las selvas y éstas cubren después las ciudades, se elevan unas sobre otras constantemente o el mar forma costas nuevas. Aparecen unas ruinas o unas rocas donde se han tallado algunos signos y nadie supone cuándo fueron escritos. Son historias, historias. (62)

Protagonizan el relato dos personajes: Vocchi y Amalivaca. Vocchi parece ser una grafía variante de Uochí, el hermano de Amalivaca, héroe supervital de los tamanacos, pueblo de la rama lingüística caribe al que pertenece, no por casualidad, Nila. El narrador coloca a Vocchi como oriundo del Medio Oriente y reconociéndose hermano de Amalivaca, no por su origen ni filiación, sino “en su inteligencia y en su poder”. El conocido motivo de los hermanos del mito tamanaco, junto al rol del personaje Amalivaca, es estructuralmente similar a muchos otros mitos de los amerindios de Suramérica protagonizados por gemelos creadores, pero dado que aquí se convierte al hermano menor de Amalivaca, Vocchi (Uochí) en héroe originario del Oriente, se crea una alianza intercivilizacional del “Viejo Mundo” con el mundo amerindio. Cuando Vocchi regresa a su tierra natal tras su aventura amerindia, ya no se reconoce en esa sociedad y añora las palmeras y samanes del continente de Amalivaca, insinuándose así una alienación del “Viejo Mundo” con respecto al “secreto de la tierra” que tal vez se venza con la reanudación de la alianza entre el mundo amerindio y el “Viejo Mundo”. En todo caso,

este relato brinda una lógica de invenciones, alianzas e intercambios en la configuración de los mundos congruente con nuestra lectura cosmográfica de la novela.

La participación chamánica de Leiziaga en el areyto extiende esa lógica de mundos y vemos que el Vocchi de la fábula con ese título encontrada entre los papeles del protagonista de *Cubagua* continúa sus aventuras en el presente novelesco. Es el primer personaje con quien se topa Leiziaga cuando descende con fray Dionisio a presenciar el areyto en las “catacumbas de Cubagua” (171) repletas del oro, plata y perlas de las Indias. Para sorpresa de Leiziaga, Vocchi se ha apoderado del anillo que él ha heredado de sus antepasados conquistadores. Es preciso señalar que el propio fraile ya ha reconocido el anillo de Leiziaga antes de este episodio y le ha recitado la genealogía del mismo, que conduce a “un Hernández de la Cerda que se halló en la batalla del 15 de marzo de 1567 librada por Losada contra Guaicaipuro. Alancearon indios a millares en las guerras contra los tarmas, teques y mariches” (30). Como poseído por el recuerdo de su genealogía de conquistadores, Leiziaga casi convulsiona ante la vista de tanto oro y perlas en el atuendo de Vocchi, y bravuconea con el héroe mítico por el asunto del anillo, pero éste se limita a ofrecerle yopo: “Tomó el polvo que le ofrecía en una concha de nácar y a imitación suya empezó a absorberlo por la nariz” (66-67). Aceptar la oferta de yopo que le hace el héroe mítico es aceptar una alianza. Es el yopo lo que transporta a Leiziaga al areyto, pues justo cuando lo aspira, mira otra vez su anillo en el dedo de Vocchi y se dispara la visión.

Es preciso citar algunos pasajes para apreciar el decorado modernista de la escena. Primero cuando Leiziaga se topa con Vocchi:

Y he aquí lo que vio Leiziaga: las paredes estaban cubiertas con planchas de oro y a trechos colgaban rodellas, macanas, escudos de oro. Y al fondo, envuelto en ancha túnica blanca con dibujos bermejos, los bra-

zos sobre el pecho, las piernas cruzadas sobre unas mantas de algodón fino, tan menudo que casi desaparecía en los pliegues de su vestidura: Vocchi. Su rostro espectral se inclinaba agobiado de perlas. (66)

Luego cuando se dispara la secuencia del areyto:

Hombres tatuados, con plumajes resplandecientes y mujeres con los senos dorados y adornadas de conchas se enlazaban de la mano. En medio de ellos estaba Nila. Las perlas derramaban en sus trenzas, en la piel cobriza, un resplandor de vía láctea. Las saluciones se elevaron a coro, de uno a otro extremo.

—¡Thenoca!

—¡Ratana!

—¡Erocomay! (67)

No es una descripción realista de un areyto, por supuesto, sino un montaje cinematográfico fantástico materializado por el yopo. Aquí Nila Cálice deviene Erocomay, la cacica amazona cuya historia se relata en el areyto mismo. Su historia es una amalgama con el mito griego de las amazonas. Su oficiante es Vocchi, quien se insinúa ha sido amante de ella *in illo tempore* (“nunca pudieron volver a encontrarse”) (67). Recordemos que en el manuscrito hallado y titulado con su nombre, Vocchi procede del “Viejo Mundo”. Él porta el anillo de los conquistadores que pertenece a Leiziaga. Se implica que de alguna manera esta alianza de mundos ha subsumido el avatar colonialista de Leiziaga por la vía de la seducción, pero también parece sugerirse algún grado de complicidad con la empresa misma de la colonización, puesto que es en las catacumbas donde presencia el areyto que Leiziaga ha descubierto el legendario Dorado, custodiado justo por Vocchi, vale insistir: un oriental mesopotámico devenido hermano de un héroe mítico (Amalivaca) de la etnia a la que Nila pertenece. Y ahora es Vocchi quien porta el anillo (la alianza) de los conquistadores. Parte protagónica de esa presunta alianza es fray Dionisio, quien no sólo ha conducido a Leiziaga a las

catacumbas, sino que figura como personaje en el relato del areyto: “Ellos llegaban tal como les había anunciado el viajero aquel que les enseñó a venerar la cruz y con la cual señalaban los caminos para ahuyentar a los demonios” (68). Fray Dionisio además concluye la *séance* nocturna hacia la madrugada, rezando “el oficio matutino” (32). Encima, la parafernalia es kitsch modernista. Lo más interesante de esta *séance* chamánica es que no es antropológicamente correcta y justo eso la hace discretamente chamánica. Ése es el cariz que tienen los transportes chamánicos del yopo, el yagé y otros enteógenos rituales, cuyas líneas de fuga, devenir y composición no responden necesariamente al tópico identitario (Taussig). A partir de este devenir chamánico, Leiziaga queda dotado de más relaciones. No necesariamente se convierte en “una mejor persona”, no se “libera” ni “descoloniza” en el sentido de redención o purificación que se da a veces a estos procesos, simplemente queda potenciado para afectar más y ser más afectado, y enterarse de más cosas.

6

¿Qué relaciones establece el protagonista? ¿Qué nexos descubre? ¿Qué nuevos afectos adquiere? Ello se despliega en el desenlace de la novela y de esta exégesis. Todo indica que Leiziaga asume la alianza múltiple propuesta en el areyto, la cual principia por acoger a Nila como nexo universal del deseo. La ceremonia ancestral de canto y danza se celebra “girando en torno a Nila” y contando su historia, en la que se le adjudican muchos “pasados”, se dice que “grande [es] su poder y su amor deseado y temido” y se concluye que “su alma es eterna y sus ojos permanecen abiertos en las selvas, en las serranías” (67-68). Leiziaga descubre por las saluciones del areyto que ella es también Thenoca, es decir, espíritu dueño de la perla.

Vale aclarar que las materias de extracción como el petróleo, el oro y las perlas nunca son devaluadas como tales en la novela pese a que se repudia su expolio extractivo; más bien

se las revalúa como parte del “secreto de la tierra”. Por eso en el relato nadie es inmune a la fascinación de estas materias ni desiste realmente de su búsqueda. El propio fray Dionisio conduce a Leiziaga a las catacumbas donde yace el Dorado legendario.

Leiziaga sólo confirma en el areyto el vínculo secreto de Nila con las perlas, pues ya él había presenciado la escena en Cubagua donde ella recibe una bolsa de perlas de alta calidad de Ortega, a quien le paga con un largo beso ardiente “como en otro tiempo” (59). Cabe colegir que Fray Dionisio y Nila recaudan tesoros para una misión relacionada con “el secreto de la tierra”. El padre de ella fue asesinado por los caucheros. No para nada fue protegida e instruida por el fraile. En función de esa misión es que ha estudiado en Europa y Norteamérica. Dice el narrador: “Fray Dionisio la convenció de la necesidad de viajar. No bastaba conocer las aldeas ribereñas, los bohíos ocultos donde los hombres temen la noche. Era preciso poseer la fuerza del enemigo, conocer el misterio de la máquina” (57). Cuando Ortega le implora reanudar los amores de antaño, Nila responde con ademán militante: “No es hora de pensar en el amor. Primero será preciso recuperar la vida” (58). Cuando ella se aleja, Ortega ordena a una serpiente seguirla o quizás él mismo deviene serpiente, y Nila penetra nada menos que en la casa del misterioso leproso residente en Cubagua, Pedro Cálize, cuyo avatar conquistador fue traficante de esclavos, y ahora es dueño de trenes de pesca. ¿Qué busca Nila allí? A pesar de la extrema reticencia de la prosa de *Cubagua*, se lee que quien más desea saberlo es Leiziaga, que pregunta a cada quien: “¿Y Nila?” El areyto lo ha inspirado definitivamente a seguir la pista de Nila. Justo cuando desciende del transporte del yopo en la mañana del día siguiente, repite la pregunta, esta vez directamente a Pedro Cálize. Por él se entera que lejos de ella ser hija de Cálize, como muchos suponen por el apellido, podría ser una antigua amante o pretendida de él, devenida en algún modo adversaria o rival, que

como venganza por su avatar pasado como esclavizador de indios, le ha tomado el apellido como si le tomara el pelo. Y en recuerdo de ella nombra nada menos que la embarcación *La Tirana*. “Se llama así en honor suyo” (69), dice Pedro Cálice, pues en su versión de las cosas Nila es una tirana. Al parecer, Nila hubo empleado en *illo tempore* alguna “estratagema del débil” con Pedro Cálice y él sangra por la herida.

Es por Nila que el ingeniero Leiziaga roba como un aventurero cualquiera. Las perlas materializan otro tipo de nexos adquiridos por el personaje tras su devenir chamánico. “La hermosura de las thenocas hacía pensar en Nila. Fue entonces el mayor deseo de Leiziaga poseerlas” (75). Pero ya no cree hacerlo con afán de pillaje egoísta, para gastarse la vida en Europa, cual ambicionaba al llegar a Margarita haciéndose eco de la oligarquía mediadora de su país, sino en función del proyecto de Nila, en relación con “el secreto de la tierra”. La prosa desafiantemente lacónica del narrador cuando de referir las motivaciones de los personajes se trata, se cuida esta vez de no ahorrar palabras al respecto: “Una vez solo, Leiziaga contempla las perlas con amor. No veía en ellas su valor material. Sonrientes y encantadoras, creía poseer en alguna forma la gracia luminosa de Nila” (77). Otras redes, otras maneras de relacionar los seres congruentes con la cosmografía de fray Dionisio y Nila parecen reorientar, al menos en potencia, la vida del protagonista y le permiten atender a la escritura del cosmos: “Tendido en la arena, Leiziaga se olvida del petróleo, de los tesoros sepultados en Cubagua, de su misma vida anterior y *observa el jeroglífico que los cardones van trazando*” (77-78, énfasis nuestro). La mención de los cardones, plantas (cactus) omnipresentes en el paisaje del Caribe suroriental no es casual. Ya en el capítulo titulado “El cardón”, fray Dionisio le ha brindado al visitante una prolija exégesis de los cardones de Cubagua, concluyendo: “Hoy se diría que parecen antenas. Y en realidad esas antenas podrían entregarnos el secreto de alguna teogonía

inédita... O quizás pertenecen a los signos de algún zodiaco perdido” (53).

Esta virtual reorientación y adquisición de nuevas alianzas y nexos supone ciertas tensiones, según se consigna en la confrontación inconclusa de Leiziaga con su avatar el conde Luis de Lampugnano, quien se le aparece reflejado en el muro de la prisión de la capital de Margarita, como ya hemos comentado:

Leiziaga avanza amenazador y descarga el puño en el muro que le parecía un espejo. No había nadie. Con la cara pegada en el suelo permanece mucho tiempo sin moverse, en una angustia dolorosa que va circundándole, oprimiéndole. Él mismo no se atreve a confesar lo que hay en el fondo de todo eso”. (85)

Por ello es difícil confirmar un efecto de “caída y conversión en el camino a Damasco” en esta trayectoria del protagonista. Son conexiones, contactos, relaciones que se amplían, devenires que son perfectamente reversibles y no necesariamente imponen una dialéctica de salvación, aunque tampoco la anulan. Entre esas conexiones, se halla también el extranjero Mr. Stakelun, el aliado imprevisto que organiza la fuga de Leiziaga de la cárcel de la isla Margarita y su embarque hacia el Orinoco en el velero *El Faraute*. El auxilio de Stakelun es imprevisto si se toma en cuenta que él es un empresario dedicado a la industria extractiva, extranjero concesionario y especulador que acapara tierras en Margarita; sin embargo, posee el rasgo interesante, novelesco, de que sus negocios se deslizan lentamente hacia el fracaso a causa de la traición de sus socios. Se convierte entonces en una persona que ha sido víctima de la *tierra de extracción*, independientemente de su origen de clase. En esto se asemeja a Lampugnano, cuyo destino de perseguido lo coloca entre las víctimas del círculo vicioso colonial, sin importar su procedencia europea, según bien señala la crítica venezolana Rosaura Sánchez Vega (61). Lo que prevalece en esta cosmopolítica es la multiplicidad,

no la filiación unívoca de la identidad. En ese sentido es importante el nombre del velero de la fuga, *Faraute*, voz derivada del francés que significa intérprete de lenguas: el actor-red por excelencia, que multiplica las relaciones, nexos y alianzas. El plural es indispensable, para Leiziaga: “Una parte de su vida se derrumbaba sobre la otra. El mundo anterior se disipa, ya lejano, sin interés. El mar y la noche realizan esas liberaciones definitivas” (90). No se habla del gran acontecimiento de *la liberación*, sino de “liberaciones definitivas” en el sentido de *librarse de* incontables limitaciones de una razón histórica única, como por ejemplo, el flujo circular vicioso de la *tierra de extracción*, indisociable de la estrechez afectiva, conceptual y espiritual de aquellos que siguen atados a la noción unívoca de la realidad y que no saben “nada del ñopo y del Elixir de Atabapo y de que la realidad, como la luna, siempre nos muestra un solo lado” (85).

La fuga de Leiziaga brota en interrogantes. Una vez ha abordado *El Faraute*, se entera de que la nave pertenece al empresario leproso Pedro Cálize. El capitán del buque describe su destino orinoquense como una tierra que “es buena” porque “hay mucho oro” y asegura que “lo será mejor cuando se abran los trabajos”, es decir, los usuales trabajos de extracción infinita para suplir la demanda global a cambio de bienes de consumo recibidos en intercambio desigual. Otro tipo de “trabajos” no son posibles, dadas las circunstancias históricas. El fugitivo también se entera que nada menos que la goleta *La Tirana*, llamada así en honor a Nila, ha zarpado con el mismo destino. ¿Qué va a hacer al Orinoco la goleta nombrada en recuerdo de la indígena modernista que mantiene relaciones indefinidas con el siniestro Pedro Cálize? ¿Por qué ella ha inspirado el nombre de *La Tirana*? ¿Es una asociación del poder de Nila con el infame Tirano Aguirre⁸⁴

⁸⁴ Es de conocimiento general en Venezuela que el conquistador rebelde conocido como el Tirano Aguirre invadió la isla de Margarita, donde existe el paraje llamado Playa del Tirano.

referido al principio de la novela, ejemplo de la desterritorialización despótica por excelencia? ¿Será que se vincula a Nila con alguien que le declaró la guerra al rey de España y cuya colosal insubordinación laceró la legitimidad del imperio en las Indias? Por otra parte, si Leiziaga ya se ha olvidado de los “tesoros” y todo ello, ¿por qué se dirige ahora hacia un lugar cuya mayor “bondad” a los ojos del vulgo es la oportunidad de extraer oro? No hay respuestas claras. El patrón de *El Faraute* reporta que según fray Dionisio, allí donde se dirigen todos hay “algo más que oro”, y dice que le cree. Ese optimista “algo más” se contrapesa con la aplastante sentencia final de la novela: “Todo estaba como hace cuatrocientos años” (48)

La inspiración cosmográfica del texto, según hemos visto, no sólo alienta estas interrogantes sin respuestas conclusivas sino que supone su multiplicación, pues su principio rector es precisamente el “algo más”. La perspectiva cosmográfica, en fin, propone *algo más* que los enfoques caribeñistas centrados en la tautología de confirmar los atributos y determinaciones históricas de una “caribeñidad” ceñida al conjunto cerrado de la geografía insular. También propone algo más que repetir las carencias del sujeto colonial y el imperativo de su descolonización o “decolonialidad” a la manera de un ser impedido al que sólo correspondería recetarle una purga para el trauma considerado como su único reclamo de identidad y recordarle que su única posibilidad de “liberación”, es decir de cura, gira en torno a la repetición obsesiva del nombre del amo colonial, quien al imputársele ser la causa de todo lo que ocurre, se le otorgan las facultades divinas de la omnipresencia y la omnipotencia. Como hemos visto, los personajes de *Cubagua* no se ajustan a ese esquema: Leiziaga, Nila, fray Dionisio, Vocchi, Pedro Cálice, Stakelun, el cardón, las islas, las perlas, el oro, el petróleo, el yopo, el mar, *El Faraute*, *La Tirana*, el Orinoco, Caribana, son todos actores-red de una cosmografía, comprensibles sólo en un rizoma de relaciones afectivas en el cual no se les puede reducir a la

expresión de una identidad caribeña segmentada por la insularidad, ni a la condición de “sujeto colonial” o “colonizador”. Todos reclaman *algo más*, sin esperar que la dialéctica provea todas las respuestas, pues nada garantiza que al final todo no siga igual.

IV.

Pensamiento *Watunna*

I. DOS PASOS ANTES DE ENTRAR

1

Dos. El *Watunna* de Marc de Civrieux es siempre dos. Es un compendio etnográfico de “mitología makiritare” o “un ciclo de creación del Orinoco”⁸⁵ en el sentido de que compila y traduce la más importante tradición oral del pueblo yekuana,⁸⁶ su autor colectivo. Pero también es el *Watunna* firmado por Marc de Civrieux, autor de la versión escrita en español, que constituye en términos literarios un original ya acompañado por una traducción al inglés.⁸⁷ Desde

⁸⁵ Así se subtitula en la primera y segunda ediciones, respectivamente: Marc de Civrieux, *Watunna. Mitología makiritare* (Caracas: Monte Ávila, 1970); y *Watunna. Un ciclo de creación del Orinoco* (Caracas: Monte Ávila, 1992).

⁸⁶ Según Daniel de Barandiarán se registran más de 50 denominaciones diferentes para este grupo étnico, pero prevalecen dos: makiritare, “denominativo arawako con el que primero los designó, por lo que oyó, el misionero jesuita Manuel Román en el año 1744 y ye’kuana o de’kuana, denominativo propio genealógico de los indios caribes” (5). El explorador y etnógrafo alemán Theodor Koch-Grünberg usó el apelativo majonggóng que escuchó de los pemones que lo condujeron en 1912 a la región del Merewari (230). Dado que en la época en que Civrieux redacta la primera edición del *Watunna* se usaba más la denominación “makiritare” y luego más tarde tomó preponderancia “yekuana”, usaremos una y otra denominación más o menos en consonancia con los textos referidos.

⁸⁷ Marc de Civrieux, *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*. Edited and Translated by David M. Guss (Austin: University of Texas Press, 1997). Primera edición: San Francisco: North Point Press, 1980.

el primer punto de vista el original es la composición oral en lengua so'to⁸⁸ que el libro traspone al español escrito. El texto alfabético actúa como un “doble” de una matriz oral en lengua indígena y a ella remite. Se espera que la obra exprese el pensamiento tradicional de los yekuana. Se le cita como *documento* etnográfico. Mas desde el segundo punto de vista hay que tomar en cuenta que el *Watunna* de Marc de Civrieux es una versión letrada muy específica y particular de un repertorio oral disperso en múltiples interpretaciones fragmentarias realizadas a partir del mejor recuerdo que tiene cada narrador oral nativo de otras múltiples interpretaciones y fragmentos. Gracias a Marc de Civrieux, sobre este fondo rumoroso y proteico del mito oral destaca una interpretación unitaria, articulada en un material expresivo que se metamorfosea en mito escrito, en convención literaria. Así, el *Watunna* es dos mitos: uno autógeno, oral y otro convencional, literario. Ambos constituyen derivaciones, es decir, versiones, por definición, y son inseparables en tanto comparten el hecho de ser versiones también uno del otro, puesto que los lectores que no viven en el mundo yekuana ni en la lengua so'to sólo pueden atenerse al documento de Marc de Civrieux, y a su vez, a los hablantes nativos de la lengua del mito, su propia versión autógena, siempre parcial y fragmentaria, se les presenta como la versión original fragmentada frente a la versión literaria que la recrea y unifica. Como si esto fuera poco, debe considerarse que el ciclo oral al que remite el texto escrito, también remite a dos niveles de oralidad, pues hay (al menos en la época a que se refiere Civrieux) un *Watunna*⁸⁹ cotidiano y un *Watunna* secreto: uno es el ciclo manejado fragmentariamente en la

⁸⁸ Los propios yekuana llaman a su lengua “so'to”, que significa humano, persona y número veinte.

⁸⁹ Escribimos *Watunna* en cursivas para referirnos a la obra de Marc de Civrieux, y *Watunna* sin cursivas para referirnos al ciclo narrativo de la tradición oral en sí que, como se indica también es dos: la versión exotérica cotidiana, y la versión esotérica ritual.

vida diaria por todos los yekuana; el otro es la composición esotérica en la lengua secreta de los watunnei o “dueños del canto”, administrado exclusivamente por hombres adultos de cada grupo, en particular el maestro del canto o aichuriaha, usualmente también el jefe o kahitana, y fijado estrictamente en una recitación que no admite variantes. A su vez, este Watunna secreto tiene otro nivel, de mayor jerarquía, constituido por algunos cantos que sólo son conocidos por los huhai (chamanes) y sus discípulos.⁹⁰ Ahora bien, dadas estas bifurcaciones en las cuales los términos son inseparables porque se deben a la relación misma que los instaure, se dan también otras dualidades atinentes a que existen varias versiones sobre cómo se gestó el *Watunna*, que inciden en la manera en que se gestan a su vez las lecturas e interpretaciones a que da pie. Se genera algo así como un mito metodológico en torno a la reproducción etnográfica del relato mítico, algo que no nos debe sorprender si atendemos bien al reconocimiento del gran mitógrafo, Lévi-Strauss, en el sentido de que la infinita capacidad de desdoblamiento del pensamiento mítico induce el desdoblamiento de la teoría del mito, por lo que su famosa serie de *Mitológicas*, no puede sino ser también, a su manera, un mito.⁹¹ Tal laberinto de duplicidades se relaciona con el hecho de que el mito es siempre versión, y cada versión de alguna manera presenta un desdoblamiento del conjunto de las demás versiones existentes. Repetición y diferencia son, por supuesto, inseparables, y el doble siempre es otro.

El “original” de todo mito es siempre ya una versión de otra versión y un compuesto de elementos de otros mitos.

⁹⁰ Marc de Civrieux (1992: 21). Cuenta Luis Alberto Crespo que gracias a la confianza ganada, las autoridades yekuana invitaron a Civrieux a escuchar y filmar la recitación del *Watunna secreto*: “La gente de Natuña, en las cabeceras del Cuntinamo, quería que Civrieux asistiera a la realización del *Watunna sagrado*, el *Watunna secreto*. Pero su salud interrumpió ese viaje al Orinoco adentro” (17).

⁹¹ Claude Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I* (14); *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido* (15).

Cada vez que un narrador recita su versión del mito oral genera un doble que introduce nuevas variantes aunque fueren mínimas, sea por simple omisión, o por sustitución o adición para compensar olvidos o para hacer ajustes que cree necesarios. Así cada rendición es una interpretación. Existen varios marcos metodológicos para la reproducción escrita de los mitos indígenas. Uno de ellos consiste en transcribir el enunciado del informante tal cual ha sido grabado, fonema por fonema y traducirlo literalmente. Ello se suele presentar en un formato estrictamente bilingüe, en el cual cada palabra del original lleva debajo la palabra que le corresponde en la lengua terminal. La secuencia de palabras resultante en la lengua terminal es apenas legible dadas las inevitables diferencias en la manera de ordenar las partes de la frase en distintas lenguas y a que no siempre a cada palabra de una lengua corresponde una sola palabra de la otra, sino más de una. Para obtener versiones legibles, algunas de estas transcripciones-traducciones colocan, junto al texto bilingüe interlineal, una versión gramaticalmente correcta en la lengua terminal.⁹² Este método ostenta gran autoridad documental, en especial para los enfoques filológicos. Pero muchos etnógrafos consideran que es suficiente producir un resumen o extracto analítico a partir de una o más versiones obtenidas directamente de uno⁹³ o más informantes, incluyendo a veces fuentes escritas de segunda

⁹² Ver un ejemplo en Konrad Theodor Preuss, *Religión y mitología de los Uitotos*, vols. 1-2 (1994). Esta edición en español se basa en la transcripción-traducción realizada por Preuss del uitoto al alemán. Johannes Wilbert explica y compara con sumo detalle los procedimientos de registro e inscripción del material oral empleados por varios etnógrafos de los yanomami en Venezuela y Brasil; ver Johannes Wilbert (1990).

⁹³ Gerardo Reichel-Dolmatoff compulsó varias versiones de un solo informante directo y luego las compara con otras fuentes; ver su *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés* (1968).

y tercera mano.⁹⁴ Estos resúmenes se presentan en un discurso indirecto acompañado de notas, acotaciones, signos de puntuación y recursos tipográficos que separan el punto de vista correspondiente al mito mismo (y al informante nativo que lo narra) del punto de vista que corresponde al investigador. El comparatista suele compulsar versiones múltiples e identificar según su mejor juicio y experiencia unos mínimos denominadores comunes y sus variantes significativas. Del análisis comparativo, a partir de múltiples transcripciones, traducciones y compilaciones de la más diversa procedencia se puede extraer un núcleo de proposiciones estables de cada mito que suele reiterarse con admirable consistencia de una versión a otra. Este tipo de extracto generalmente se consigna en las recopilaciones mitográficas más autorizadas.

El *Watunna* de Marc de Civrieux cumple siquiera mínimamente con parte de lo anterior y por ello no deja de pertenecer a las bibliografías etnográficas, pero en su caso el dispositivo que separa el punto de vista del investigador del que le corresponde al mito y a sus narradores nativos se reduce a los paratextos de la edición (subtítulos, información de tapas y portada, textos preliminares). Una vez entramos de lleno en el cuerpo textual del *Watunna* estas demarcaciones quedan en suspenso. El lector es perfectamente capaz de comprobar cómo zumba y alza vuelo el estro literario una vez deja atrás las informaciones preliminares y se adentra en la narración. Según se declara en el blog de la Fundación Biblioteca de los Espacios Marc de Civrieux:

⁹⁴ Ver sobre todo: Claude Levi-Strauss, *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I* (1962); *Du miel aux cendres. Mythologiques II* (1967); *L'Origine des manières de table. Mythologiques III* (1968) y *L'Homme nu. Mythologiques IV* (1971). También: John Bierhorst, *The Mythology of South America* (1988); Enrique Margery Peña, *Estudios de mitología comparada indoamericana*, vols. 1-3 (2003); y la monumental compilación de Johannes Wilbert y Karin Simoneau en la serie de volúmenes denominada *Folk Literature of South American Indians* publicada por UCLA Latin American Center Publications.

Como singularidad metodológica, *Watunna* no explicita si los relatos forman parte de una misma locución o si se trata de una composición de diversas versiones, por varios informantes, en diferentes momentos. En vez de una estructuración “técnica” del corpus narrativo, aparece una historia redonda aunque dividida en ciclos y partes que pueden leerse por separado. Esta elección narrativa proviene de la cualidad de *outsider* del mundo antropológico del investigador, con libertad para construir su relato fuera de las normas de la comunidad científica de referencia.⁹⁵

De hecho, se conoce la situación marginal de Civrieux con respecto a la antropología y su inclinación a cierta libertad en lo normativo, pero como afirma la propia versión de la Fundación, es una “singularidad metodológica”, una versión singular de la metodología establecida la que potencia el vuelo literario y no necesariamente una salida del método como tal. Si leemos la información introductoria del libro, vemos que el autor sí explica cómo compuso el texto. De acuerdo a su propia versión sobre el método que emplea, Civrieux no necesariamente se propone desviarse de las normas del oficio. No aduce ruptura alguna con el método etnográfico, sino que explica cómo ha debido responder a ciertas exigencias del material expresivo en cuanto proyecto de escritura que va creando su propia dinámica, su propia animación. Estas exigencias le hacen rechazar la transcripción literal de una grabación magnetofónica porque según dice “una investigación mitográfica profunda no puede contentarse con ese método fácil pero superficial”. Da cuenta del sofisticado “sistema de referencias incompletas” articulado en cada versión o enunciación, siempre parcial, del narrador nativo y postula la activa intervención del mitógrafo:

⁹⁵ Tomado del blog Biblioteca Grandes Espacios Marc de Civrieux, civrieux-bibliotecalosgrandesespacios.blogspot.com/2012/03/biblioteca-los-grandes-espacios.html (26/9/14), sin nombre de autor.

Por esos motivos, es necesario recoger diferentes versiones de cada mito para poder conocer las omisiones y las variantes: las distintas versiones, diversamente incompletas, se complementan unas con otras. La intervención activa del compilador es necesaria para reubicar episodios fragmentarios, aparentemente inconexos, en su debido contexto mítico y reconstruir, a base de esos fragmentos, conjuntos mayores. Se logra descubrir de ese modo grandes unidades, grupos o ciclos de cuentos interrelacionados, que constituyen los temas fundamentales de la cultura tradicional. Ese método se parece a la reconstrucción de la imagen de un rompecabezas. (1970: 10)

La impresionante “reconstrucción” de la imagen del *Watunna* en una obra que se puede parangonar con el *Popol Vuh* es una hazaña que sobrepasa cuestiones de metodología. Sin duda las largas convivencias del explorador franco-venezolano con los yekuana, la coyuntura histórica en que actuó, su especial sensibilidad poética y don de gentes y la empatía que estableció con amigos yekuana contribuyeron tanto como los métodos aducidos. Además, la facultad de *encantar* aquello a lo que se aproxima y los amplios intereses esotéricos de Civrieux facilitan que las propias versiones de cómo hizo la obra adquieran las duplicidades del mito. Mientras unos estudiosos enfatizan el proceso colectivo del cual emerge el *Watunna*, otros enfatizan la impronta individual del autor, hasta el punto que surgen elementos divergentes y contradictorios. A Nelly Arvelo de Jiménez, autora de la primera tesis doctoral dedicada a los yekuana (1974), no le impresiona demasiado el *Watunna*, al menos desde un punto de vista político. Según ella este texto ampliamente referenciado en la antropología amazónica figura entre las “versiones individuales que presentan a los pueblos indígenas como objetos pasivos de la colonización y descolonización”:

El *Watunna* es la versión y percepción individual de la historia ye'kuana que le fuera transmitida al sabe-

dor Manuel Velázquez por sus padres y ancestros. El autor del *Watunna* nunca discutió la versión de Velázquez con el pueblo ye'kuana en un foro colectivo ni lo escribió a partir de un acuerdo entre varios miles de yekuana con un propósito político, como sí lo fue *El primer hombre y sus tierras*. Aunque no existe duda de que la información vertida en el *Watunna* coincide con otras versiones que he recogido, el discurso es de tono menor, representa a los ye'kuana como cronistas de lo acontecido en su encuentro con los poderes coloniales. No se menciona ni discute la reacción de los ye'kuana ante las fuerzas de conquista y colonización. (2000: 741)

Sin descartar esta apreciación del valor político de la obra ni el hecho de que la misma no cumple la función de un documento de consenso colectivo, nos interesa antes destacar la dinámica “individual” que la antropóloga le adjudica y que singulariza en una nota a su propio comentario, arriba citado:

Manuel Velázquez es un sabedor ye'kuana residente en la aldea de La Esmeralda en al alto Orinoco, estado Amazonas. Fue miembro de la expedición franco-venezolana que descubrió las cabeceras del Orinoco en los 1950. Desde entonces se ha ganado la vida mayormente como lancharo motorizado navegando arriba y abajo entre Puerto Ayacucho y las cabeceras del río. El geólogo Marc de Civrieux grabó su versión del *Watunna* en una ciudad del noreste de Venezuela. (744)

Es preciso acotar que Civrieux, de hecho, le dedica la segunda edición del *Watunna* (1992), “a Dawaschawa, Manuel Velázquez, Kahitana de Mawadi Anehidi en el río Kunukunuma”. Debería destacarse también que un kahitana, en cuanto jefe de maloca, suele ser también watunnei, “maestro del canto”, sabedor y custodio del *Watunna*. En términos de metodología etnográfica, se trata de un informante idóneo. La versión de Nelly Arvelo aduce que no fueron muchos informantes sino uno solo quien le contó el *Watunna* a Civrieux, y

no sólo contradice en esto la versión del propio autor y de la Fundación creada en su nombre, sino que en la medida en que realzan el ámbito individual, además de desvalorar el aporte político, estas aseveraciones tienden a impugnar un aspecto importante del mito literario que obviamente acompaña al *Watunna*: el de la palabra colectiva que encarna la voz auténtica de un pueblo natural frente al desarraigo y alienación individualista modernos. Esta palabra indivisible de todos y por todos se ve impugnada por la presunción de que el *Watunna* no es el tipo de expresión colectiva (avalada por “el pueblo ye’kuana” o los “miles” que lo encarnarían) supuestamente capaz de garantizar una ancestralidad unánime, sino el resultado de la grabación obtenida de un individuo muy particular, con un nombre muy cristiano y ordinario, por sus señas situado en el borde de la aculturación, no en una remota maloca del Parima, ni en una curiara en el Paragua,⁹⁶ sino llevando y trayendo pasajeros en una lancha motorizada desde Puerto Ayacucho, y que para colmo le cuenta “su versión del *Watunna*” a Civrieux en “una ciudad del noreste de Venezuela”, ajena al territorio natural por antonomasia. Las referencias de Arvelo siembran evidentes connotaciones de aculturación y prosaísmo con propensión a *desencantar* el asunto.

Pero hay otro aspecto del mito literario que nimba la obra máxima de Civrieux, más relacionado con la aventura visionaria que con la expresión de un pueblo y que más bien se refuerza con el realce de las individualidades participantes. A ello contribuye la versión de Luis Alberto Crespo en torno al acto de relevo de la tradición ancestral realizado entre

⁹⁶ La maloca es la gran casa comunal, “la casa cósmica” combinación de vivienda multifamiliar, observatorio astronómico, sagrario y unidad política que materializa la sociedad ancestral de muchos pueblos amazónicos; la curiara es la canoa monóxila típica de los ye’kuana. La maloca se ha ido extinguiendo y cuando existe no se utiliza casi como vivienda sino como centro comunal; la curiara se emplea casi universalmente en la zona todavía, pero el motor fuera de borda ha transformado sus usos y significados.

Manuel Velázquez y Marc de Civrieux. Crespo cuenta cómo Civrieux y su socio científico, René Lichy, se unen a una expedición al cerro Marahuaka, la montaña sagrada de los yekuana, realizada por la Universidad de Puerto Rico y describe la fuerte impresión que le causa la dimensión cósmica en que vive este pueblo:

Es allí, en Marahuaka, donde Civrieux se reconoce a sí mismo en el otro, ese otro múltiple llamado makiritare-yekuana, llamado hombre silvestre, y desdeña el racionalismo y la helada lógica deductiva por preferir la experiencia máxima del sueño que nos libera de esa censura racionalista que llamamos vigilia.

[...]

Conoce en ese entonces a dos de sus grandes sabios, a Cecilio y a Manuel Velázquez, Dawasejuma. Son ellos quienes le confían el cuerpo de mitos y leyendas del Watunna, toda la botánica sagrada, los rituales fundadores, la palabra cantada y bailable. Van a Caracas, cuelgan sus hamacas en Villa Emma y comienzan a enseñar a Civrieux la lengua makiritare-yekuana.⁹⁷

Más adelante Crespo refiere los repetidos viajes de Civrieux “al Alto Orinoco y al Cunucunuma en compañía de sus inseparables Cecilio y Dawasejuma” y alude a la esoteria universalista que también atrajo la atención y dedicación del autor. Sus amigos yekuana (notemos que Crespo proporciona el nombre nativo de Vázquez, “Dawasejuma”)⁹⁸ no son simples

⁹⁷ Luis Alberto Crespo (15 y 17). La transcripción de palabras en lengua so'to de la revista donde aparece este texto (ver Bibliografía) fue corregida por el etnolingüista Emilio Mosonyi, por lo que inferimos que Dawasejuma es una versión corregida de Dawaschawa (información personal de Camila Pulgar Machado).

⁹⁸ René Lichy describe a Cecilio como “amerindio aculturado” y a Manuel Velázquez como “un extraordinario conocedor de la selva”, cuya templanza, sabiduría y sagacidad elogia varias veces en su libro *Ya kú: expedición franco-venezolana del Alto Orinoco* (1979: 31-34).

particulares o meros informantes nativos, sino “grandes sabios” que “le confían” saberes secretos al explorador franco-venezolano como parte de su búsqueda (extendida a Turquía y la India) de un saber cósmico, antes que la representación cultural o política de un pueblo.

De otra parte, la versión de la forja del *Watunna* que David Guss provee en las dos ediciones de su traducción al inglés se titula, muy perspicazmente, “Teller’s Preface”, es decir, “Prefacio de un narrador”. Es importante notar que al presentarse él mismo como “narrador” Guss nos sugiere que su traducción es sobre todo una versión e interpretación suya del mito en sí; no sólo lo vierte al inglés, sino que lo vuelve a narrar; es dos veces dos: versión en inglés y versión narrativa a título propio. De hecho, Guss además *vuelve a narrar* aquí la versión de Civrieux sobre el método que aplicó a la redacción del *Watunna*:

Le tomó a Marc de Civrieux más de veinte años armarlo, regresar a las aldeas del Kunukunuma año tras año para escuchar a los muchos makiritare que le contaron cientos de fragmentos y episodios que eventualmente juntó en un tejido para formar un todo. Porque este es el *Watunna* contado en el día a día, no el *Watunna* ritual de la festividad, sino el que se cuenta cada día a pedazos según lo impone el lugar y el momento. Ya que no hubo un informante, sino muchos, cuando al final él obtuvo todas las versiones y les dio el orden que habrían tenido si las contara un solo hablante en una sola ocasión, él intercambió roles y se convirtió en narrador [“teller”] él mismo. El tablero se volteó y el investigador comenzó a devolverle las historias al pueblo... (vii)

Cabe remarcar que justo en este punto el pasaje citado introduce un texto tipográficamente enmarcado como cita de una declaración que por inferencia se le puede atribuir a Civrieux, pero ello nunca queda claro. La ausencia de referencia iguala el texto que sigue a las citas de informantes anónimos

presentadas en muchas etnografías, que en algunos casos más bien resumen versiones varias:

Sorprendidos y halagados, ellos [los makiritare] se reunieron alrededor para escuchar, corregir y añadir nuevos detalles según creyeran necesario. Cuando algún episodio estaba mal colocado, avisaban: “No, eso viene antes”. O: “Eso viene después”. Cuando se olvidaba algo, decían: “Oye, te faltó este pedacito”, y procedían a contarlo. Y así fue aprobado el montaje, que se convirtió en una colaboración enteramente espontánea y colectiva. Y los makiritare venían de todas partes para escucharlo y cada vez, grupos grandes y entusiastas de gente se sentaban a escuchar e interrumpir a cada momento para hacer críticas y sugerencias. (vii)

Este es el momento *ex pluribus unum*, el culmen mítico de unanimidad colectiva inmanente al método mismo de compilar y reproducir etnográficamente el mito: es el punto de fusión orgánica de todas las versiones, ése donde lo múltiple parece ser lo uno y viceversa y se efectúa la fusión ideal entre el sujeto y el objeto de conocimiento: ya el “sujeto supuesto a saber” no sólo registra la narración-objeto del pueblo, sino que le imprime (e inscribe) la forma que ya ésta tenía *in nuce* (sin que se supiera debido a su fragmentación), y se la devuelve a ese mismo pueblo para que la *re-conozca* y la asuma en el seno de la totalidad comunitaria. Es interesante que una cita tan importante desde el punto de vista de la documentación del método se publique sin una clara referencia a su autor. La versión de la factura del *Watunna* que provee Nelly Arvelo contradice, como hemos visto, no sólo la del propio Civrieux, sino ésta de Guss, que reitera e intensifica lo que reclama su maestro. Pero sólo se trata de una contradicción en torno a los hechos basada en una coincidencia en las expectativas, en el caso de Guss y Arvelo. Para ambos parece ser muy importante que exista una manera de plasmar y representar una

imagen auténtica de lo que piensa el indio, lo que se consigue mediante mecanismos de representación como la consulta del pueblo: producir documentos que den forma a dicho pensamiento, en un caso la tradición mítica y en el otro la voluntad de resistencia anticolonial, y que sean refrendados por una mayoría. La multiplicidad de informantes, la retroalimentación y constatación popular ayudan a producir una suerte de texto unánime, soberano. El único diferendo entre ellos consiste en que Arvelo niega que esa consulta haya sucedido en el caso del *Watunna*, pese a lo que sostienen el autor y el traductor.

Ahora bien, todo ello se puede ver de otra manera. La metamorfosis más interesante no consiste tal vez en que el propio etnógrafo se convierta o no en el narrador nativo o viceversa, o que ello sea o no constatado por la participación popular, sino en la emergencia de un punto de vista articulado por el material expresivo mismo, tal como lo describe Civrieux en su informe metodológico antes citado. El punto de vista, en lugar de permanecer encuadrado dentro de los límites de una relación determinada y controlada por el sujeto del conocimiento, se sale de esa estricta relación sujeto-objeto por obra de las exigencias inmanentes a la máquina material de la escritura. En cierta manera el objeto-narración yacente ante el estudioso, ante el sujeto que conoce, empotrado dentro de los límites del discurso del sujeto del conocimiento, gracias a un “animismo maquínico”⁹⁹ de la escritura salta de la mesa de disección en la cual lo coloca el análisis científico, y se arroja la perspectiva del discurso, suspendiendo la separación entre objeto y sujeto tan cara al discurso científico dominante. El texto parece convertirse en persona, en sujeto al cual

⁹⁹ Tomar en cuenta que lo *maquínico* (la paronomasia con “alquímico” no es casual), en la medida en que descompone el programa mecánico introduciendo la des-función, se desvía de lo mecánico: Angela Melitopoulus y Maurizio Lazzarato, “Machinic Animism” (2012).

hay que interrogar como tal respecto a sus intenciones. Surge la indeterminación radical con respecto a quién habla en el *Watunna*: ¿es la voz directa de la mítica colectividad nativa? ¿es el autor como científico? ¿o es el autor como creador literario? ¿o son todos? ¿o una voz que recorre los intersticios existentes entre ellos? ¿o simplemente habla “algo” difícil de determinar? Insistir en que se escucha la voz inmediata de la comunidad nativa sólo refuerza la relación de conocimiento como una determinación del sujeto frente al objeto; el *Watunna* permanecería como muestra del discurso del otro, imagen del pensamiento del indio a ser conocida y apropiada por el “sujeto supuesto a saber” en el seno de una comunidad o totalidad que integra al mismo y al otro. Si, en cambio, se decidiera que sólo habla el artista Marc de Civrieux o un narrador producto de la ficción literaria convencional de todos modos se reduciría la obra a un monólogo genial del “sujeto supuesto a saber” que subsume la heterogeneidad etnohistórica y cosmopolítica. Pero el *Watunna* siempre es dos. Dos que se multiplica y divide en dos su propio modo de ser dos. Razón suficiente para asumir, a efectos de este comentario crítico, la presunción metodológica de que en el *Watunna* “hablan” dobles del pensamiento del indio, del pensamiento de Civrieux, del recorrido entre ambos, de la colectividad, de la individualidad y de los desdoblamientos de la propia narración-objeto: dobles sustentados por el animismo de la escritura en cuanto “máquina espectral.”¹⁰⁰ En ese sentido, el pensamiento *Watunna* es un pensamiento-objeto, y no la expresión de un sujeto que lo trascienda. Lévi-Strauss advierte en sus *Mitológicas* que “el análisis mítico no tiene ni puede tener como objeto mostrar cómo piensan tales o cuales hombres”, razón por la cual no pretende “mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino como los mitos se piensan en

¹⁰⁰ Jacques Derrida, *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* (2003: 128) y también su *Without Alibi* (2002: 132-133 y 154).

los hombres” (2013: 21). El mito es un objeto convertido en sujeto-otro. Con más razón se aplica esta cautela en nuestro caso, en que estudiamos, no tanto el corpus mítico yekuana, sino los desdoblamientos que ofrece como texto literario en un campo de referencias heterogéneo. Pensar el *Watunna*, entonces, no puede ni debe conducir aquí a una imagen de cómo piensan los yekuana, representación a la que para nada estamos autorizados, sino a la conjetura de un pensamiento *Watunna* legible en la obra de Marc de Civrieux, dentro del campo de múltiples referencias que ésta convoca, al que, por supuesto, contribuye principalísimamente el pueblo autor del mito oral que provee la base de todo.

2

El *Watunna* convoca a un pueblo y a un territorio. La escritura del *Watunna*, como es de esperar, convierte a los makiritare-yekuana y su territorio en un hecho literario, lo cual no supone necesariamente proyectarlo sobre o desde una superficie de letras sino concebirlo en un espacio esponjoso, que por definición internaliza la superficie y superficializa el interior, que igual absorbe que segrega, que *excribe* lo que inscribe en distintos ámbitos de realidad. El *Watunna* convoca entonces a un pueblo real y determinado en un mundo específico, que como parte de esa realidad múltiple crea siempre dobles, materiales e imaginarios, en fin, múltiples, que incursionan en otros ámbitos, como el cosmopolítico, geográfico, histórico, y el literario. Procede, por tanto, abordar al pueblo real que se multiplica en esa variedad de ámbitos. ¿Cómo se inscribe/excribe ese pueblo?

Se trata de un pueblo con aguda conciencia cósmica, situado entre gentes humanas y no-humanas que comparten una raigambre antropogénica, es decir, que derivan todos de ese mundo “de antigua”, ya siempre anterior al presente, en que seres *supervitales* se metamorfosean a gusto en animales, plantas, hombres, mujeres y toda suerte de ente orgánico

e inorgánico, material e inmaterial, siempre desde un ánima *antropogénica*, instanciadora de perspectivas humanas, más o menos indistinguible del ánima humana. Según dicha conciencia cósmica la capacidad de existir y actuar se gesta y traduce en relaciones, intercambios, alianzas, cópulas, depredaciones, metamorfosis, desplazamientos entre colectividades humanas y no-humanas. Todo lo cual implica que la distinción entre lo natural y lo cultural es siempre relativa, de inclusión mutua, reversible: lo cultural es parte y expresión de lo natural en ciertas instancias así como lo natural es parte y expresión de lo cultural en otras, dependiendo, en fin, de la perspectiva asumida. Como muy bien permite entender Marc de Civrieux en la introducción a *Watunna. Mitología makiritare* (1970: 24), si bien en el universo Watunna el mundo actual es un doble disminuido y segmentado del mundo “de antigua”, ese plano en verdad más *anterior* que antiguo, por ser siempre *inmediatamente anterior*, en cada momento, a todo acontecimiento en el pasado, el presente y el futuro, sigue actuando como dimensión surreal y supervital con la cual se debe sintonizar cada acción de este mundo para dotarla de la fuerza, del impacto y alcance del acontecimiento pleno. Lo que a veces llamamos “supernatural” para nada deja de ser natural, sino que viene a ser entonces un doble *anterior* de lo natural, que al requerir el dominio simbólico de lo natural para que se acceda a él, es también expresión de la cultura. En consecuencia este escenario básicamente relacional y perspectivista (Viveiros 2010), puede ser muy político, pero más bien a nivel ontológico, pues cada ente se expresa en alianzas, en transformaciones de su ser vinculadas a metamorfosis de energía y fuerza sostenidas entre objetos-sujetos de todo género, especie y orden en más de un plano de realidad. No hay una política en el sentido humanoide limitado de la *polis* sino, desde su arranque, una cosmopolítica, es decir, un tramado de relaciones entre seres de toda especie, género y orden. La cosmopolítica no es antropocéntrica, pero en el

caso de la tradición amazónica de los makiritare sí es antropogénica, lo que quiere decir que se relaciona con una manera de ser *anterior* al humano actual, en un sentido ontológico, encarnada por seres supervitales, más humanos que los humanos, capaces de asumir diversas modalidades del ser hoy segregadas entre lo humano y lo no humano.

Marc de Civrieux dedica un capítulo de *El hombre silvestre y la naturaleza*, texto publicado cuatro años después de la primera edición del *Watunna*, a describir la “etnozoología makiritare”. Enumera las decenas de especies de la fauna orinoquense que forman parte de las colectividades *interespecie* típicas de las sociedades amazónicas: “zarigüellas, rabipelados, perritos de agua, marmotas, murciélagos, monos, hormigueros, perezas, acures, lapas, chigüires, ratas espinosas, erizos, cunagueros, tigrillos, pumas, jaguares, lutras, toninas, manatíes, tapires, zorros, venados, báquiros, centenares de aves, algunos reptiles y anfibios, numerosos peces, miríadas de insectos.” (61) Esta legión de personajes no necesariamente forma una comunidad natural armónica con los humanos (makiritare-yekuana) sino colectividades compuestas por alianzas, hostilidades, colaboraciones, relaciones de intercambio y también de depredación. Como explica Civrieux, “cada especie animal y vegetal tiene su ‘dueño’, ‘abuelo’ o ‘espíritu’” (61). El chamán se especializa en mantener nexos de parentesco, afinidad y alianza con muchos de estos espíritus protectores de las especies, aunque estas relaciones no son exclusivas de los chamanes. Con los espíritus guardianes de las especies de la fauna y la flora se negocian condiciones y términos para la cacería, la recolección, el cultivo y otras actividades que afecten sus prerrogativas, territorios y aliados: “Cualquier infracción a las normas, cualquier exceso, puede provocar el enojo y la venganza de los guardianes de las especies agraviadas” (61). Es importante comprender que en la tradición amazónica de los makiritare, si bien existen tabúes con respecto a ciertas plantas o animales, las relaciones

con los mismos no se determinan a base de sus cualidades morales inherentes, sino a las posibilidades de emplear en beneficio propio sus poderes y afectos específicos. Así, el animal más temido o feroz puede ser también el más venerado, como es el caso de la anaconda, el águila y el jaguar. “Existe una ecuación entre lo peligroso y lo sagrado —advierte Civrieux—, porque el poder de producir la muerte y la enfermedad, inherente a ciertos seres, se convierte a voluntad [...] en un poder de vida y de salud, aprovechable por el hombre, siempre que dicho poder sea controlado por el chamán” (73). La capacidad de acción del chamán proviene de sus auxiliares, por lo que éste, para sumar fuerzas, no tiene empacho en establecer relaciones muy estrechas, que incluyen la metamorfosis y el nagualismo, con los más malignos animales y plantas, al igual que con los que son usualmente benéficos. Además de la fauna y la flora, también se recurre a otros seres, sean físicos o espirituales, como los meteoros climáticos, los cuerpos celestes y entes supervitales de existencia principalmente espiritual. El chamán sólo se especializa en estas relaciones que además se sostienen en la vida cotidiana del individuo y la colectividad makiritare en general. Civrieux aborda, también en *El hombre silvestre...*, la sofisticada trama de nexos astronómicos de los makiritare (47). Sus malocas son casas cósmicas cuyas estructuras geométricas duplican las relaciones entre los astros celestes y funcionan como observatorios que rastrean sus movimientos. Estos astros son personajes de las colectividades interespecie capaces de asumir la perspectiva humana, con las que se relaciona el hombre amazónico. Tal es el sentido cosmopolítico de las colectividades amazónicas plenamente advertido por Civrieux y que como veremos, integra toda la factura verbal y simbólica del *Watunna*.

Además de convocar un pueblo, el *Watunna* invoca un territorio. Es cierto que, como sostiene Nelly Arvelo, el *Watunna* no es precisamente un documento de demarcación y reclamo territorial, función que cumple otro importante

texto titulado, “El primer hombre y sus tierras”, redactado por dirigentes yekuana como parte de un proceso de autodemarcación y consenso político con profundas implicaciones legales.¹⁰¹ Sin embargo, se puede tomar en cuenta que parte de la estrategia de autodemarcación iniciada por el pueblo yekuana en 1993 consiste en impugnar los legalismos meramente formales de la propiedad de la tierra en la sociedad criolla dominante, basándose en “parámetros propios, como: 1) la historia sagrada de su origen como pueblo, enmarcada en el espacio de un territorio sagrado; 2) los topónimos, fitonímicos y zoonímicos de origen yekuana; 3) la ocupación continua desde tiempos inmemoriales de dicho territorio y 4) la utilización natural y proyectada de sus recursos” (Morales 2007: 317). La aportación del *Watunna* a los criterios 1, 2 y 3 es evidente, por lo que cabría considerar su inclusión en el dossier documental de autodemarcación yekuana y en el proceso de resistencia correspondiente. En cierta manera, Domingo A. Medina sí incorpora el *Watunna* al proceso al citarlo reiteradamente (2003) cuando interpreta el significado político del proyecto de autodemarcación y cuando describe el relato de origen forjado por Simeón Jiménez (“El primer hombre y sus tierras”), según refrendado y ampliado por muchos otros yekuanas, en cumplimiento del proceso de consenso aducido por Nelly Arvelo Jiménez en el artículo ya citado. Del recuento y citas de importantes pasajes de este otro texto, que es *literalmente* colectivo en el sentido concreto del procedimiento de redacción y aprobación consensuada que se cumplió antes de publicarlo, se desprenden aspectos coincidentes con el *Watunna* de Civrieux que obviamente pertenecen al *Watunna* oral cotidiano. El eje principal de este

¹⁰¹ Nelly Arvelo (2000: 739). Aquí se provee la versión inglesa del título, “On the Origin of the Earth”, con la ficha del original en español: José Félix Turón y Simeón Jiménez Turón, “El primer hombre y sus tierras”, in *Esperando a Kuyujani: Tierras, leyes y autodemarcación* (Caracas: IVIC/GAIA/Otro Futuro, 1995), pp. 5-26.

relato es la importante gesta del héroe colectivo Kuyujani, episodio por cierto no relatado en el *Watunna* de Civrieux. Kuyujani, emisario de Wanadi (el ser supervital principalísimo del *Watunna*), realiza un largo periplo épico de demarcación y consagración del territorio del Alto Orinoco que le fuera confiado a los yekuana por Wanadi (Medina, 18-19). Mas todo el episodio cobra sentido en el marco de la cosmopolítica esbozada en el *Watunna*. Es por esto que Medina necesita citar este último para explicar la dimensión cosmopolítica e histórica de la tradición narrativa transformada en escritura y reclamo territorial a partir de 1993 por la colectividad yekuana. Ciertamente, como dice Nelly Arvelo Jiménez, el *Watunna* no tiene el valor político coyuntural que posee “El primer hombre y sus tierras”, puesto que ofrece más bien una crónica de las tres venidas de los *demodede* (dobles o avatares) de Wanadi a la tierra, que se remontan a un milenio o más, mientras este otro texto materializa una demanda territorial colectiva que dinamiza la resistencia indígena contra las usurpaciones del Estado venezolano y las depredaciones de la sociedad moderno-occidental en general. En cierta manera se trata de un nuevo giro de la tercera era de Wanadi, posiblemente hacia su desenlace final. Esta diferencia de escala temporal y conceptual no necesariamente descalifica al *Watunna* como enunciado que invoca un territorio. De hecho, el autor del *Watunna* estuvo involucrado en una manera muy práctica en los inicios de este proceso de autodemarcación yekuana. En 1950 Marc de Civrieux contó con la colaboración de Dawasejuma para trazar un mapa del territorio yekuana. Dawasejuma contribuyó en tal medida con aspectos toponímicos y cartográficos claves del mapa del territorio, que Civrieux le puso el nombre de su colaborador (Medina, 20). Dawasejuma es, por supuesto, Manuel Velázquez, el informante que le contó el *Watunna* oral a Marc de Civrieux. Quien contó la historia también contó e hizo el mapa de ese mágico territorio que no en balde figura como escenario elocuente y actor constante

en todo el ciclo narrativo, y que también sirve de laboratorio para el mapa actual gestado por las comunidades yekuana como parte de su resistencia. Civrieux se dio cuenta que sólo la sabiduría yekuana permitiría cartografiar el territorio yekuana en su espesor y multiplicidad real, puesto que el territorio, en el sentido amazónico, no es un predio de tierra, una mera sección topográfica sino una red de colectividades antropogénicas que lo animan, a la cual se integra el pueblo yekuana a través de un delicado orden de alianzas, pactos e intercambios.

Hay aspectos del *Watunna* que conciernen a la resistencia del pueblo yekuana y también hay aspectos más acá y más allá de la resistencia específicamente anticolonial, que conciernen al *vivir*. El *Watunna* nos dice que hay vida más allá de la colonialidad y la poscolonialidad. El hombre yekuana en el *Watunna* expresa, ante todo, una vida, la forja de un vivir que es inmanente a unas condiciones de vida tan pródigas como hostiles, tan fecundas como destructivas, y que procura trascender mediante metamorfosis imaginarias que aproximan el alma a un mundo *otro*, al doble supervital e inmortal de este mundo disminuido y esencialmente falso de muerte y extinción.

Es cierto que, como dice Nelly Arvelo Jiménez, el *Watunna* es una suerte de crónica, pero lo es de una manera muy diferente a las crónicas coloniales y las crónicas moderno-occidentales en general. Sus dominios son otros. El orden cronológico positivo es como un *demodede* (doble, avatar) de los dominios *anteriores* desde los que se enuncia el *Watunna*. Como hemos dicho, lo *anterior* es otra cosa que el pasado, pues ya es siempre anterior al pasado, presente y futuro. El tiempo milenarico del *Watunna* no sólo existe en otra escala, sino en otra dimensión de la experiencia. Desde ahí convierte en dobles, en avatares, los otros tiempos que aborda. Es un tiempo cósmico sumamente plástico. Pero hay que advertir que esta cosmicidad no deriva del cosmos o universo de la ciencia física, sino de la perspectiva inmensamente local

instaurada por un pueblo y las colectividades antropogénicas que animan su territorio. Como veremos, en relación al cosmos-universo del imaginario moderno-occidental el pensamiento *Watunna* es más bien *acósmico*. De aquí en adelante emplearemos el termino *acósmico*, no para denotar una ausencia de lo cósmico, sino para referirnos a una dimensión cósmica ampliada, que rebasa el cosmos físico-naturalista realmente existente en la disciplina de la física, el cual, como aclara Markus Gabriel, es apenas una provincia de los innumerables campos de sentido a que nos enfrenta la existencia cotidiana (2013, 69).

Todo lo anterior quizás explique por qué el *Watunna* invita a realizar un comentario textual que en cierta manera se desarrolla como un doble del propio texto que comenta e interpreta y no como una plantilla o rejilla que se le imponga desde un “arriba” o techo falso cual el cielo de los instrumentos de la ciencia, pues es contra ese cosmos-universo moderno-occidental contra el cual se perfila la cosmicidad de esta gran obra literaria *caribana*. Esa es la invitación que hemos aceptado en las páginas que siguen.

II. EL *WATUNNA* QUE SE CUENTA

“*Watunna*” deriva del verbo de la lengua so'to “adeu”, que significa contar, relatar (Guss 1997: xiii). El capítulo llamado *Wahnatu* nos cuenta cómo se contó el *Watunna* por vez primera.¹⁰² Tan pronto concluyó la gran Fiesta de la Caída del Árbol Marahuaka, la gente antigua, es decir, los humanos supervitales que se metamorfoseaban a gusto en animales, astros, meteoros y otros seres, se fueron; sólo quedaron sus formas, sus signos en la Tierra, además de los alimentos del Árbol derribado regados en el suelo, abandonados. *Wanadi* pensó

¹⁰² Este capítulo no figuraba en la primera edición (1970); se añadió en la primera versión en inglés (1980) y luego en la segunda edición en español (1992).

que debía haber una persona que cuidara todo eso, por lo que hizo a Wahnatu, el primer hombre yekuana, con barro y fuego. Con el mismo barro Wanadi hizo a Wetashi, la mujer de Wahnatu, para que éste la sembrara. No bien Wahnatu desbrozó el monte y tuvo el conuco listo para sembrar a Wetashi, hizo con cáscara enrollada de *momi hedi* una trompeta *siwo* idéntica a la que se usó para convocar aquella Fiesta de la Caída del Árbol cuyos frutos a él le correspondía ahora cuidar, y entonces convocó él a otra fiesta, justamente para replicar la anterior. Tan fielmente imitó él el toque del *siwo* hecho originalmente por Semenía para llamar a la primera labor-fiesta colectiva, que la Gente del Cielo bajó de nuevo para unirse con gran entusiasmo a los preparativos y a modo de reconocimiento le llamaban al propio Wahnatu, “Semenía”. No vacilaron en nombrarlo maestro del canto, es decir, del *Watunna*. Le mostraron cómo hacer el palo de baile con sonajeras de cascos de venado, los tambores y las pequeñas flautas de bambú; cómo amarrar las plumas, el algodón, hacer las cuerdas, los tejidos, las faldas de baile, los brazaletes, los collares con dientes de jabalí, las pinturas: “Wahnatu los vio, los copió”...

Ellos empezaron a tocar, a soplar, a cantar: ‘Esa es nuestra voz’ dijeron ellos. ‘Esto es para que tú puedas aprender nuestras palabras, la canción exacta, la historia que nosotros hicimos cuando tumbamos el Marahuaka. Escucha, luego la repites. No la olvides’. [...] Y así fue como Wahnatu recibió la enseñanza del *Watunna*, la sabiduría de la gente antigua... (Civrieux 1992: 196-197)

Importa recalcar cómo el *Watunna* se describe a sí mismo aquí. Es una “voz” singular, es “palabras” y “canción exacta”, y existe en un campo de acción y sentido concreto relativo a la hazaña del derribo del Marahuaka, que no es otra cosa que la actividad colectiva en que labor agrícola y fiesta se combinan racional y estéticamente para crear un ámbito de vida

específico. Es además contar lo que otros no necesariamente ven ni oyen, contar lo que no está en el campo visible de todos, como se demuestra desde la perspectiva de Wetashi, la mujer de Wahnatu.

Wetashi no los vio. [...] Wetashi no podía oír nada. Wahnatu repitió el *ademi* [canto], ahora la mujer oyó: ella creyó que era Semenía el que cantaba. Ella pensó que Wahnatu estaba bailando solo. Ella no podía ver a los otros danzantes que habían venido acá abajo, a la tierra para bailar con Wahnatu. (198)

Wetashi no percibe sino una parte del Watunna, sólo ve y oye a Wahnatu, pues hay un campo de experiencia que queda fuera de su perspectiva. Ese campo es invisible, pero sólo desde la perspectiva de ella. Nada es inherentemente invisible. Nada es otra cosa que lo que aparece. La invisibilidad es relativa, es un efecto del campo de visibilidad mismo y de las condiciones del aparecer. Lo invisible no es, en este caso, lo que está oculto detrás de las apariencias, sino lo que baja, viene, aparece y se manifiesta, pero queda en un fuera-de-campo ante cierta perspectiva ordinaria, monológica; aparece, sí, pero algunos no lo perciben. El Watunna es arte de palabras, de lenguaje, mas por eso mismo es mucho más que la palabras que lo componen, es sólo una manifestación parcial de un campo de visibilidad más amplio, del cual la lengua es una muestra reveladora y significativa que remite al todo y aun lo reproduce, sin contenerlo. Es sinécdoque generativa, como la astilla de yuca de la cual nació el Árbol de la Comida o Marahuaka. Como Wetashi, la mujer esqueje de la cual retoña el conuco. Así, si bien es cierto que la Gente del Cielo dicta el Watunna, éste no llega como *palabra trascendente*, pues el propio Cielo es un esqueje anterior a partir del cual se genera la Tierra, y con ella comparte el mismo eje metamórfico; no la trasciende, sino que la precede, como una estaca de yuca precede a otra. Igual nace el Watunna según éste se cuenta a sí mismo.

Desde el primer prólogo a su obra, Civrieux advierte que el *Watunna* es inextricable de la vida cotidiana del pueblo yekuana que convoca, pues no lo trasciende, sino que consiste en un amplio repertorio cuyos segmentos o episodios corresponden a determinadas actividades de la práctica diaria en las cuales el yekuana los relata, recuerda o medita como parte intrínseca de lo que hace en cada momento y su relación fundamental con un cosmos, con una amplitud no inmediatamente perceptible. El *Watunna* de Civrieux sólo capta parte de ese *Watunna* cotidiano. Referimos en otra parte de este libro¹⁰³ cómo el importante estudioso del *Watunna* y traductor de la obra de Civrieux, David Guss, pudo comprobar que para los yekuana recitar este ciclo de mitos no tenía ningún sentido ni propósito si no se hacía como parte de las actividades cotidianas a las cuales éste pertenece y en el marco de las cuales se le recuerda, comenta y medita para relacionar su vida diaria con un plano cósmico más amplio. El *Watunna*, precisamente por contar cosas que ordinariamente no se ven, si bien son inherentes a la vida cotidiana inmediatamente visible, y al actuar como eje mediador entre campos de visibilidad e invisibilidad, no es en sí mismo inmediatamente visible ni accesible; es decir, no es algo que uno cuenta como se cuenta cualquier historia curiosa. Guss logró que un *aichuriaha* o sabedor del *Watunna* accediera a enseñarle cómo hacer cestas como única vía de entrada al recuento oral del ciclo mítico. La iniciación en la sofisticada cestería yekuana constituyó también para Guss una iniciación en el *Watunna* oral y resultó en un libro suyo sobre dicha cestería que en cierta manera es un doble o *damodede*¹⁰⁴ del *Watunna* de Civrieux, en cuanto lo reinterpreta a partir de la nueva perspectiva en la que entran aspectos que no se captan directamente

¹⁰³ Ver capítulo V de esta serie.

¹⁰⁴ El *damodede* es una especie de *replicante* o doble que algunos personajes del *Watunna* son capaces de generar para extender el radio y alcance de sus actividades.

en el texto.¹⁰⁵ Se produce algo así como un *Watunna* suplementario de gran valor tanto crítico (y etnográfico) como literario, pues aporta cantidad de episodios e incidentes del repertorio oral no incluidos en la compilación escrita y que no pueden sino formar parte también del mito literario. La reinterpretación de Guss no diverge realmente de la que hace Civrieux, sino que la intensifica y refuerza, y sirve de guía a toda lectura de la obra del maestro, incluyendo la que pergeñamos aquí. Basta consignar aquí que Guss descubrió cómo el complejo arte del tejido de bandejas waja, y no sólo éste, sino el tramado de actividades esenciales a la reproducción del ámbito vital yekuana, constituía una “réplica del *Watunna*”, un sistema que reproduce las interioridades de ese mito en un conjunto de actividades diversas donde cada parte es de alguna manera una recapitulación de las demás...

En verdad, era un universo de reflejos recíprocos, donde cada momento contenía las mismas posibilidades de iluminación que cualquier otro. De ahí que contar un cuento era tejer una cesta, al igual que hacer una canoa, preparar barbasco, construir una casa, limpiar la huerta, dar a luz, morir. (1990: 18)

El *Watunna* se relata en el seno de las prácticas que articulan un campo denso de reflejos entre lo visible y lo invisible. En la medida en que cuenta lo que no siempre se ve y lo relaciona con lo ordinariamente visible su palabra es una mediación entre dos planos inseparables de la existencia. Son las múltiples perspectivas recorridas por Guss las que le permiten atisbar las invisibilidades manejadas por el *Watunna*, y cotejar en gran medida la aparición, necesariamente parcial, de lo invisible como efecto de la metamorfosis incesante de lo visible y viceversa.

¹⁰⁵ David M. Guss, *To Weave and to Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Forest* (1989); y en español: *Tejer y cantar*. Trad. Carolina Escalona (1990).

Relacionar, no sólo lo que se ve y lo que no se ve, sino las perspectivas pertinentes: qué ve cada cual y cómo, es un ejercicio que se nos cuenta en el *Watunna*. Sólo el *huhai* o chamán antiguo puede acceder a una especie de *Aleph* ampliado y perspectivista que ofrece, además de la visión panóptica de todos los seres y momentos, cual el de Borges, todas las perspectivas desde las cuales todos y cada uno de los seres ve el universo incluyendo, según se puede presumir, qué y cómo ve cada cual por el *Aleph* y como lo ven a uno mismo. Algo semejante, expresado en otros términos, descubre Medatia, el primer chamán, *huhai* yekuana, en el capítulo del *Watunna* de ese nombre cuando se aloja en casa de la gente sabia llamada Setawa Kaliana, de quienes recibe innúmeras enseñanzas:

En eso Medatia quiso probar lo que había aprendido. Cantó. Llamó a los Dueños de las otras casas. Algunos lo vieron como un venado, cuando llegaron. Otros creyeron que era una araña. Medatia mismo comenzó a dudar. ‘Quizá no soy un hombre’, pensó.

—No te preocupes —le dijeron los Setawa Kaliana.

—Todos tienen la razón. Eres un hombre tanto como eres un venado, una araña. Eres todo lo que cada cual puede ver. No eres un so’to: eres un *huhai*. Puedes convertirte en todo lo que quieras. Eres todo lo que ven los ojos de la gente, en la Tierra, en el Cielo. (Civrieux 1992: 220)

El *huhai*, entonces, debe alcanzar una visibilidad plenamente cósmica, puesto que revierte el concepto unidireccional, panóptico y da entrada a las perspectivas de los múltiples otros. Se posee el poder de la metamorfosis en la medida en que se es sensible a las perspectivas de los otros. Son las relaciones con los otros, reconocidos como puntos de vista singulares, las que potencian la metamorfosis. Es la acogida de los puntos de vista de los otros lo que transforma al *huhai*: “Puedes convertirte en todo lo que quieras. Eres todo lo que ven los ojos de la gente, en la Tierra, en el Cielo”. El propio

Watunna que se cuenta, varía según los puntos de vista, no es contado ni escuchado por todos de la misma manera, pues posee distintos ángulos de acceso para distintas perspectivas. En todo momento tanto Civrieux como Guss han conocido el Watunna cotidiano y a éste se refieren sus trabajos. Pero ya hemos mencionado que además del Watunna cotidiano compartido por todos los yekuana, existe un Watunna esotérico. Esto significa que algunos de los episodios de dicho ciclo de relatos son invisibles, es decir, inaudibles (e impronunciables) desde el punto de vista del lenguaje ordinario, y sólo son capaces de conocerlos quienes poseen la lengua secreta del Watunna esotérico. Según nos cuenta Civrieux en su introducción a la versión inglesa del *Watunna*, el canto ritual con ese nombre “es en su esencia una enseñanza secreta restringida a un círculo de hombres que se inician en el festival Wanwanna” (1997:16). Se transmite en una lengua paradójicamente translingüística, una especie de semiosis suprasegmental con signos que no necesariamente corresponden al lenguaje articulado ordinario, en un proceso que Civrieux describe de manera inmejorable cuando introduce la segunda edición en español:

El Maestro canta de manera de dificultar lo más posible la correcta captación de las palabras: quiere agudizar, al máximo, la atención de los jóvenes. Canta en voz baja, casi inarticulada, como absorto en sí mismo. Para atrapar esos sonidos los aspirantes reducen al máximo el ruido de sus pasos, el sonido de sus instrumentos, se acercan al Maestro, espían en sus labios el susurro fugaz entre los leves movimientos de su boca. Así logran agarrarlo, repetirlo, como el cazador repite el canto del ave que acecha para atraparla. Abren los ojos, los oídos, retienen su aliento, acechan la palabra, escudriñan el pensamiento del Maestro; la concentración mental es extrema, la repetición infalible, aunque los sonidos sean ininterpretables.

[...]

La semántica extraña de los *ademi* [cantos], además de las palabras arcaicas, contiene palabras tomadas de tribus vecinas más o menos deformadas fonéticamente, a lo cual se agregan complicadas terminaciones.

Existen también estribillos sin significación precisa, lenguaradas aparentemente inarticuladas, silbidos, onomatopeyas, los cuales imitan los sonidos de las aguas, de la selva o el lenguaje de los animales.

Cuando el aspirante comienza a comprender esa lengua, puede captar su esencia fonética, entender su música, y su mensaje, y no necesita prestar atención a un significado preciso.

[...]

[Los aspirantes] improvisan respuestas y comentarios a los enigmas, se atreven a iniciar un diálogo alegórico en sintonía con el Maestro.

El canto secreto no tarda en convertirse en un juego vocal, polifónico, espontáneo, de resonancias. Se ha iniciado así la comprensión telepática de aquella lengua. (1992: 19-20)

El ejercicio así descrito por Civrieux persigue una suerte de lenguaje más allá del lenguaje. Es en atención a ello que Civrieux usa la palabra “telepática”. Este ultra-lenguaje correspondería a la repartición del campo de visibilidad que el propio acto de enunciación del *Watunna* instaura. Se trata del lenguaje que corresponde al campo de visibilidad que sobrepasa la percepción ordinaria, presentándose como invisible, pues sólo es visible desde la perspectiva plenamente cósmica en la que existe el héroe del *Watunna*, *Wanadi*.

Vemos, en suma, que las maneras en que el *Watunna* se cuenta son inmanentes al campo de acción en que cobra sentido y a cuyo sentido contribuye. Su propia práctica de contarse articula de entrada una ontología de doble campo de inmanencia en que lo visible y lo invisible, es decir, lo perceptible y lo imperceptible, lo aparente y lo inaparente, lo cognoscible y lo incognoscible, lo material y lo inmaterial, lo

corpóreo y lo incorpóreo, lo cósmico y lo acósmico se distancian y se complementan de manera recíproca pero asimétrica, sobre un eje compartido que más tarde veremos es la metamorfosis. Este pensarse-en-el-contarse, es decir, desde la enunciación misma, no es necesariamente creación colectiva yekuana ni creación individual de Marc de Civrieux.

Para Lévi-Strauss no hay problema en presumir que todo relato mítico parte de creaciones individuales con mayor o menor número de características contingentes “atribuibles al temperamento, al talento, a la imaginación y a las experiencias personales de su autor”. Sin embargo advierte que dada su transmisión oral estos aspectos particulares son los que más tienden a erosionarse, quedando en pie los elementos compartidos por un mayor número de personas (recitadores, oyentes) en un proceso de modelación en el que prevalece lo que propiamente se puede considerar como el carácter colectivo de la obra. De las reflexiones de Lévi-Strauss se desprende además que el anonimato del mito constituye una poderosa fuerza, más que una carencia, en la medida en que contribuye a que cada intérprete deje hablar al mito sin mayor compromiso personal con su contenido, sintiendo la libertad de precisamente no tener que modificar subjetivamente esta palabra colectiva, que no es cosa suya, que se presenta como una narración-objeto que se dice y se cuenta, reforzándose así el proceso mediante el cual el mito comienza a contarse a sí mismo, cual estructura autónoma. Según Lévi-Strauss, “las obras individuales son todas mitos en potencia, mas es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su *mitismo*” (2011: 556).

El Watunna ciertamente se cuenta a sí mismo de complejas maneras, con modalidades que implican una ontología, una manera de pensar la existencia. Pero dada la impronta literaria que le imprime la inscripción letrada de Marc de Civrieux lo que nos interesa enfocar aquí no es el paso de la creación individual al modo colectivo, sino la operación in-

versa: el paso del modo colectivo, del “mitismo” etnográficamente entendido, a la creación individual, que no es sino parte del mito literario moderno tal cual se expresa en nuestros días. A nuestro modo de ver, este paso en sentido inverso no implica que se borra la aportación colectiva, sino que se complica tanto el legado mítico-colectivo como la tradición moderno-literaria contemporánea, transformándose ambas en un objeto constitutivamente híbrido, dotado de múltiples perspectivas. Nuestra hipótesis es que este recorrido o tránsito entre el “mitismo” etnográfico y la textualidad moderno-literaria permite articular un “pensamiento *Watunna*”. Hechas estas consideraciones, pasamos a examinar *lo que cuenta* el *Watunna* de Marc de Civrieux, es decir, el enunciado.

III. LA NOVELA DE WANADI

1

El libro despliega la biografía de Wanadi como bejuco que entrelaza relatos episódicos y les confiere una trama unitaria, al punto que se puede decir que, entre otras cosas, el *Watunna* es la novela de Wanadi. Es cierto que la primera edición no enfatiza estructuralmente el protagonismo de Wanadi con respecto al conjunto, pues agrupa los hechos de Wanadi en una primera parte de tal manera que apenas figuran como un ciclo más entre los otros. Así el personaje más singular de todo el libro queda confinado a una secuencia inicial que no se retoma en los capítulos siguientes aparte de algunas alusiones a sus enseñanzas. Pero esto cambia en la segunda edición. La más importante diferencia de la segunda edición es que se reordenan los episodios para que los hechos de Wanadi inicien y cierren el conjunto. De esta manera el capítulo de la dramática despedida de Wanadi (*Wanadi Nistama*) brinda un desenlace dramático a toda la secuencia, concluye un recorrido y plasma un sentido global. Esta segunda edición suma tres capítulos adicionales al final (*Aichuriaha*, *Medatia*,

Los Waitie), pero funcionan más bien para descomprimir la intensidad alcanzada en la secuencia de despedida y consignar una secuela sapiencial muy coherente con la trama: el resumen de los saberes legados por la figura que encandiló toda una aventura cósmica. A los actos del héroe perseguido y martirizado siguen los hechos ejemplares de sus epígonos, los grandes chamanes y jefes cuyos saberes son poderes de metamorfosis.

La centralidad del protagonista no es lo único que contribuye al aliento novelesco del *Watunna*, también aporta mucho su predicamento existencial. Lukács ha dicho que la novela moderna, a diferencia de la épica, representa la búsqueda de autenticidad del héroe en un mundo degradado, búsqueda que fracasa porque es ella misma una búsqueda degradada, siendo que el héroe novelesco moderno es por definición un anti-héroe. Wanadi no puede evitar que el mundo que él ha creado se degrade a manos de Odocha y advierte trágicamente que el acto de creación contiene en sí mismo el mal radical que lo deforma y destruye. Wanadi, henchido de benevolencia, decide expandir su existencia extática en el cosmos pleno, reproduciéndose mediante reduplicación en la Tierra; se duplica como *homo faber*, se recrea como existente en el cosmos restringido mediante el parto de sí mismo, pero por error también pare a Odocha, su némesis, criatura suya y gemelo de su doble terrestre, Seruhe Ianadi. Pronto descubre que existir, actuar, crear, no pueden desembarazarse del error, pues junto a la obra deseada también se produce, a manera de “daño colateral” profundo, la inautenticidad y la degradación eventualmente triunfantes. Afectado por la incuria, la alienación y el sufrimiento imperantes en la Tierra, Wanadi se sume en la melancolía y no puede sino abandonar el campo de lo creado al imperio de Odocha y retirarse del cosmos “realmente existente”. Este predicamento paradójico y la melancolía que induce la gran retirada de Wanadi le imprimen notas de anti-héroe novelesco moderno, si bien tal

lectura se sostiene sólo en la medida en que admitamos la impronta literaria del *Watunna* de Civrieux.

En ninguna parte el texto dice que Wanadi sea un dios, siempre se le refiere como hombre. Aún desde el punto de vista etnológico es discutible si a Wanadi se le aplica la categoría “dios”. Las nociones judeocristiana y grecolatina del “dios” no necesariamente tienen un equivalente en todas las cosmologías del mundo, entre ellas las amerindias. Si los dioses grecolatinos son antropomórficos, los que se supone sean sus equivalentes en la cosmología amazónica, por ejemplo, no sólo son seres antropomórficos, sino humanos ancestrales, llamados “gente de antigua”, “antiguos”, “abuelos”, sin que en comparación a sus descendientes humanos actuales intervenga barrera ontológica alguna más allá de las diferencias de grado en las facultades y poderes mayores que caracterizan a los primeros. En ese sentido, Wanadi no es un ser trascendente, ontológicamente separado del humano ordinario, sino un humano supervital.¹⁰⁶ basta leer el texto sin las rejillas que impone la cosmovisión judeocristiana para concebir a Wanadi como personaje literario, si bien un tanto fantástico, más que como entidad divina trascendente.

Corresponde evitar una lectura metafísica del campo de sentido que permite surgir al personaje en el texto:

Había Kahuña (el Cielo). Los Kahuhana vivían allí, como ahora. Son hombres buenos y sabios. Así era también en el principio. No se morían; no había enfermedad, maldad ni guerra. El mundo entero era el Cielo. Nadie trabajaba ni buscaba comida, la comida estaba siempre preparada, lista. (Civrieux 1992: 41)

Luce como una cosmogonía metafísica, pero no necesariamente es tal: “Había Kahuña” —se dice en la primera frase de la obra. Siempre hay algo ya existente. Hay ya siempre

¹⁰⁶ Francis Devlin-Glass (393-395) propone la categoría de lo supervital como sustituta de lo divino.

un dominio de sentido, un conjunto de objetos anteriores: Kahuña, el país del Cielo y su gente, que tiene árboles, lagos, casas y pueblos, comida, animales, pero sobre todo siempre ya hay hombres, mujeres, humanos. No se presenta una creación *ex-nihilo*, sino más que nada una transformación de lo que ya estuvo ahí. Lo cual es un pensamiento muy racional pues, como aduce Markus Gabriel, no es factible que exista un objeto sin contar de antemano con un campo de sentido, un dominio de objetos que le sirvan de escenario para poder aparecer (2014: 114).

“Son hombres buenos y sabios” —La benevolencia y la sabiduría de los hombres son anteriores. El humano siempre es anterior en este pensamiento. Lo que se crea, en todo caso, es la figura étnica, las particulares gentes, el pueblo específico, pero no el *ántropos* como tal. Del *ántropos* deriva la naturaleza terrenal si acaso. Este principio no es necesariamente antropocéntrico sino antropogénico, como hemos dicho. En concordancia, no se opone un principio natural, no humano, a un mundo humano, cultural. No hay “Jardín del Edén” natural, pre-humano, que antecede al hombre, sino ya desde siempre pueblos y gentes. En Kahuña viven animales, pájaros, por ejemplo, como el mismo Wanadi, cuya forma-base es la del carpintero real, pero ellos, sin dejar de ser animales, son advocaciones del humano, y el humano es, metamórficamente, también animal, o también astro, meteoro, planta.

A primera vista aparenta darse una contraposición ontológica entre Cielo y Tierra. Pero hay que tener en cuenta que, como dice el texto, “la Tierra era como una parte del Cielo”. Hay solución de continuidad entre Cielo y Tierra. No hay realmente dos planos de existencia separados sino dos perspectivas fundamentales, una es la perspectiva plenamente cósmica y otra es la perspectiva restringida, cósmica en un sentido físico-natural limitado. Ante este cosmos físico-natural limitado, la perspectiva plena se presenta como relativamente *acósmica*, pero no se la debe considerar como

metafísica porque no cierra el orden de lo existente en un orden de esencias, sino que lo deja abierto en su proliferación y metamorfosis, tan abierto que asume lo fantástico y la plasticidad infinita de lo real sin imponer cierre conceptual alguno. El Cielo de Wanadi no es entonces el cielo atmosférico ni el empíreo de la astronomía, sino el que se sitúa en una suerte de *plenum* proliferante de metamorfosis y libre plasticidad con respecto al cual el cielo y tierra ordinariamente existentes son un subconjunto o provincia menor. Varios pasajes del *Watunna* establecen este mapa cósmico, entre ellos destaca el que concluye el capítulo *Wlaha*, atinente a la persecución de los hombres-estrella:

Se quedaron acá, más abajo, de este lado de la Puerta. Hicieron sus casas en el País de la Noche, en la negrura; allí están ahora. Allí también vive Nuna, la Luna. Aquello no es el Cielo. Nosotros lo llamamos el Cielo de Noche. Es un engaño. Un país oscuro. Asimismo es engaño el Cielo que vemos de día, donde caminan el Sol, la Lluvia, el Trueno, los Pájaros, las Nubes. Sólo podemos ver cosas de este mundo. El verdadero Cielo es invisible. Allá no hay luceros, sino Wanadi alumbrando solo. No hay oscuridad, noche ni día. Luz siempre, luz nada más. Las Estrellas, la Luna, el Sol no van a vivir siempre. Ellos van a caer cuando acabe esta Tierra; van a morir junto con nosotros, con *Odosha*.

Entonces Wanadi volverá; se podrá ver el Cielo de verdad; su luz no se apaga. (Civrieux 1992: 160)

Se dice que los cielos del día y la noche “realmente existentes” son engaño, no porque se les prive de realidad o consistencia propias, sino en la medida en que “sólo podemos ver cosas de este mundo”, es decir, en la medida en que una perspectiva limitada presume que sólo existe el empíreo que esta perspectiva permite percibir. Sin embargo se implica claramente que el Cielo se podrá ver en su verdadera plenitud cuando se obtenga un punto de vista más abarcador, como

el de Wanadi. Este paisaje cósmico dota al personaje de una dimensión fantástica que no impide sino que refuerza su aspecto literario-novelesco, sobre todo porque Wanadi no es un ser perfecto ni omnisciente ni todopoderoso, que asume la errancia del deseo, el desconocimiento, el error y la impotencia y por tanto, en lo que a la trama respecta, enfrenta la contingencia del existir.

Ya al principio del relato, Wanadi expresa un deseo cuya realización tiene consecuencias imprevistas, eventualmente nefastas para su gran aventura existencial:

Wanadi dijo: —Quiero gente allá abajo. —Envió su mensajero, un damodede. Nació aquí para hacer casas y gente buena, como en el Cielo. El damodede era espíritu de Wanadi. Él fue el primer Wanadi de la Tierra, hecho por el otro Wanadi que vive en Kahuña. Aquel otro Wanadi nunca bajó a la Tierra; el que vino aquí era el espíritu del otro.

Vinieron aquí, después, otros dos damodede, otras formas del espíritu de Wanadi.

El primer Wanadi de aquí se llamaba Seruhe Ianadi, el Inteligente. Cuando llegó, trajo sabiduría, el tabaco, la maraka y los wiriki. Fumaba, cantaba. Fumando, cantando, hizo la gente, la gente antigua. Eso fue mucho antes de nosotros, los hombres de ahora.

Cuando nació aquel espíritu, cortó su ombligo y enterró la placenta. Él no sabía. Ahora los gusanos de la tierra se metieron en la placenta; se la comieron. Se pudrió la placenta; pudriéndose, nació un hombre, una criatura humana, fea y mala, cubierta de pelos como un animal. Era Odosha. (Civrieux 1992: 42)

“Él no sabía” —aclara el texto. Seruhe Ianadi, el Inteligente, no sabía. El Wanadi celeste nunca baja a la Tierra, nunca actúa, se niega a existir en el cosmos restringido, por lo que para efectos del mismo es inexistente, pero cuando desea actuar y se decide a existir, procrea un doble, un damodede que asume la existencia en representación suya. Wanadi, como

vemos, se reproduce asexualmente al dar a luz a su doble en la Tierra. (Más adelante comentaremos cómo el *Watunna* en general privilegia la reproducción asexual, partenogénica o reduplicante.) Ocurre una especie de parto masculino en que misteriosamente se nombra una placenta, que por inferencia es una placenta paterna y no materna, ya que la madre de Wanadi todavía no existe, y además se dice que es “la placenta del antiguo Wanadi”, en otras palabras el Wanadi padre en cuanto engendra a su damodede o doble filial. Hay algo dañado (podrido) en todo ese proceso, daño que cabría investigar si responde al hecho de que una reproducción tan asexuada involucre algo tan maternal y femenino como una placenta y si también se relaciona con el hecho de que la placenta es enterrada, sembrada cual una planta, pero por un hombre. Encima de que la placenta es masculina, un hombre la siembra. Se debe tomar en cuenta que en una sociedad amazónica como la yekuana la horticultura, el conuco, es ámbito casi exclusivamente femenino.¹⁰⁷ En todo caso, la plasticidad impredecible de la materia interviene en esta emergencia del error. La supresión de la mujer en esta parte fundante de la acción tiene un precio: “Cuando se pudrió la placenta del antiguo Wanadi, Odosha salió de la tierra con una lanza. Dijo: —Ésta tierra es mía. Ahora habrá guerra. Botaré de aquí a Wanadi” (42).¹⁰⁸ En lugar de una planta, nace un monstruo que, para los efectos, es nada menos que el hermano gemelo de Wanadi en la Tierra, parido por él mismo en cuanto genitor de su

¹⁰⁷ Vimos que en el pasaje antes citado del capítulo “Wahnatu” (el primer hombre yekuana), es la primera mujer yekuana quien es sembrada en el terreno despejado por el hombre para el conuco, lo que permite la primera cosecha, que realizará ella misma. En el capítulo “Kasenadu” el dueño o maestro del Trueno comete la infamia de prohibirle a su hermana usar el conuco y es castigado duramente por ello.

¹⁰⁸ La edición en lengua inglesa traduce algo distinto: “Odosha sprang out of the earth like a spear”, es decir, *como* una lanza, no *con* una lanza (Civrieux 1997: 22).

propio doble. Wanadi, entonces, no puede evitar tener dos dobles en la Tierra, que por desgracia son irremisiblemente antagónicos. Odocha desde ese momento perseguirá como una sombra a su genitor y hermano, dondequiera que vaya en la Tierra. Este es el origen de la tragedia de Wanadi, inseparable del acto mismo de crear y existir: existir es un error.

Sin embargo, a la melancolía anti-épica del protagonista se suma la fantasía como aspecto novelesco, lo que supone leer el “mitismo”, no como “creencia” de otras gentes, sino como invención que nos toca a todos.

Desde ese punto de vista, el error de crear-existir deja de ser una prevaricación nihilista y se presenta como un error maravilloso, en el sentido de *portentoso* y *fantástico*, pues sus principios no son otros, según el pensamiento Watunna, que el deseo, el pensamiento, la ensoñación y el canto. A lo largo del relato se reitera el procedimiento chamánico de este *homo faber* amerindio para gestar seres y acontecimientos de diversa naturaleza. Wanadi es un chamán antiguo. Una y otra vez asume la posición chamánica clásica en el mundo amazónico para gestar aquello que desea; sentado sobre el proverbial banco con forma de jaguar u otro animal poderoso:

Se sentó, puso sus codos en las rodillas, su cabeza en las manos. Se quedó quieto, pensando, soñando, soñando. Soñó que nacía una mujer, era su madre, Kumariawa. Así nació ella. Él mismo hizo a su madre. Le dio vida soñando, con humo de su tabaco, con el canto de su maraka, cantando nada más. (43)

He aquí un retrato del pensamiento Watunna, que es ante todo, pensamiento chamánico. Este pensar no posee, contrario a ciertas suposiciones, una actitud “naturalista”, si por tal se entiende una subordinación a supuestas “leyes” de la naturaleza que a su vez naturalizan piedad socialmente establecidas. En ese sentido, el pensamiento chamánico es “desnaturalizado”, el chamán actúa *contra-natura*, invierte la

dialéctica natural: no nace de madre alguna, él hace a su madre con el pensamiento. Por eso decimos que se trata de un pensamiento antropogénico: lo humano genera lo natural. No hay tal cosa como reproducción o parto natural. Quien aquí crea a su madre es Nadei'umadi, el demodede que corresponde a la segunda venida del héroe después que el primero, Seruhe Ianadi, se ha retirado de la Tierra frustrado porque los hombres que él ha creado aprenden de Odosha a matar. Tomemos nota: si el primer Wanadi terrestre ha sido parido con placenta pero sin madre, el segundo es un hombre que ha parido a su madre. Y la fuerza que faculta ese portento es el pensamiento, pero no un pensamiento restringido a la abstracción descarnada, sino re-corporizado, es decir, al que se le confecciona un cuerpo refaccionado con el uso del tabaco, la maraka, el sueño, los más importantes mediadores con los auxiliares acósmicos del chamán, auxiliares que le prestan conocimiento y poder, y sin los cuales el chamán no es nada.

Encima de todo, casi tan pronto como nace su madre, Wanadi la mata con el propósito de resucitarla al poco tiempo y demostrar que la muerte es un engaño de Odosha. Falla en su propósito porque en el momento en que la mujer, cual zombi, saca el brazo por fuera de la tierra donde ha sido sepultada por Wanadi, Odosha, advertido, hace que le echen su orina encima, quemándola, frustrando su resurrección. Wanadi la transporta al lago de la inmortalidad en el Cielo, la revive y la instala allí. En otras palabras, como si fuera poco, Wanadi hace nacer a su madre dos veces, la segunda la resucita. Y todo ello lo hace posible la plasticidad del pensamiento; este pensamiento es tan plástico como la materia porque este pensamiento es materia.

La reproducción asexual, tal cual predomina en el *Watunna*, es parte de las metamorfosis gestadas con el pensamiento. Wanadi viene primero a la Tierra a nacer sin madre; la segunda vez viene a hacer nacer, matar y resucitar a su madre. La tercera, ya como Attawanadi, viene a buscar mujer para

casarse. En las tres venidas, por supuesto, se dedica también a gestar a la gente antigua y a poblar la tierra de seres que ha traído o ha duplicado del Cielo. Ésa es su gran hazaña. En su segunda venida Wanadi trae su mayor recurso de población, que es la Huehanna, un huevo acósmico con cáscara de roca que contiene la gente del Cielo, buena y alegre, que todavía no existe. Se las escucha cantar y reír, pequeñitas, dentro de la Huehanna. Para poblar la Tierra Wanadi no recurre al mandato “creced y multiplicaos” sino que apela a la metamorfosis del pensamiento. El huevo acósmico contiene a las gentes pensadas que aguardan existir. Sin embargo, ante el peligro inminente de que Odosha lo destruya, como ha destruido a su madre cuando apenas ésta sacaba un brazo de la fosa para resucitar, Wanadi resuelve esconder a Huehanna indefinidamente en el cerro Waruma hidi (“En esa montaña escondió a Huehanna, con toda la gente por nacer” [46]), especie de acto de contracepción o control de la natalidad que rechaza la multiplicación ilimitada de los humanos, otra de sus reticencias ante la existencia. La idea de esconder, de retirar de un mundo dañado a los seres que ni siquiera todavía existen, entraña una *diaforia* con respecto al mundo “realmente existente” muy típica de Wanadi, que se relaciona con la preferencia por la asexualidad de la reproducción. Constituye además una denuncia de lo que existe, que es corolario de la profecía de lo que debe existir:

Allí está [Huehanna] esperando, tranquila, desde el principio del mundo; allí se quedará hasta que se acabe. Cuando brotó la noche, Wanadi ocultó Huehanna. Aquella, su gente buena, no ha nacido, no se ha muerto. Allá en Waruma hidi, aguarda el fin de este mundo, pero no es eterno. Morirá cuando la maldad se acabe. Entonces volverá Wanadi otra vez a la montaña Waruma hidi, la luz de Kahuña alumbrará, veremos a Kahuña desde aquí, como al principio. Wanadi buscará entonces Huehanna, nacerá gente buena, inteligente, que no pudo nacer al principio... (46)

Perseguido en el mismo mundo que él ha poblado de humanos, casas e incontables seres, Wanadi necesita disfrazarse, vivir clandestino en casa de su amigo y chamán de cabecera, Wade, el Hombre-Oso Perezoso. En esa época Wanadi conoce a la Mujer-Pez, Kaweshawa. Ella lo invita a jugar, retozan y forcejean en el agua en lucha erótica: “Fueron arrasados aguas abajo, dándose golpes; tres días, bajaron...” Ella vence la resistencia de Wanadi y le administra plantas mágicas que le permiten a él ver su mundo subacuático, su casa, su padre y su pueblo de peces como gente humana. Es decir, ella se transforma y lo transforma a él otorgándole su perspectiva, compartiendo la perspectiva humana que ella le demuestra poseer también. Pero antes que Wanadi se decida a desposarse con Kaweshawa, sus amigos le advierten que ella cría pirañas en la vagina, las cuales han castrado a más de un pretendiente. Nada menos que cuatro amigos de Wanadi, los hombres Mono, Zorro Guache, Lapa y Garza, le ayudan “a eliminar los guardianes de [la] vagina” de Kaweshawa, desdentando las pirañas con una aguja de hierro, e incluso le hacen el favor de desflorarla por él. Luego Wanadi termina la “cura” echándole barbasco a las pirañas y pescándolas para gran provecho alimenticio de todos, y concluye: “Está hecho. Ya estás curada. Ya eres buena. Serás mi mujer”. Vemos como la unión sexual aparece inextricablemente unida un devenir animal, que en un sentido deleuziano, no es un mero convertirse en animal, sino un transitar ida y vuelta, un intercambio de afectos y potencias animales-humanas que, de hecho, no se contraponen sino que integran la perspectiva humana. La seducción y conquista de la mujer pasa por un performance de depredación colectiva masculina, a modo de banda de pesca que alimenta a la comunidad. La unión sexual, entonces, más que un asunto biológico de cruce de gametos macho y hembra, se amplía como reproducción social, intercambio de energías y puntos de vista entre especies y elementos que constituyen una colectividad cósmica.

Inicialmente, Wanadi no *hace* o crea a su esposa como *hizo* a su propia madre, es Kaweshawa quien lo seduce y arrastra a su casa subacuática para que conozca a su futuro suegro, el Guardián de los Peces. Pero una vez Wanadi la toma como pareja, apenas se menciona los hijos que procrean. Pasa a primer foco el rapto de Kaweshawa a manos de Odosha, conducente a que Wanadi, desesperado por no tener mujer, asuma la posición chamánica antes descrita para crear en rápida sucesión unas cuatro esposas sustitutas: la mujer caolín, la mujer peramán, la mujer rana y la mujer pájaro. Todas ellas se esfuman o desaparecen horas después de ser creadas, y cuando Wanadi finalmente se decide y rescata a Kaweshawa de Odosha, los hijos que ésta ha tenido ya con su captor sólo se mencionan como parte del maltrato que desmejoró dramáticamente su salud y apariencia física: “Ahora Wanadi miró a su mujer y se puso triste. No estaba curada. Lucía fea, vieja, enferma. Así no sirve, pensó, ‘la mataré, después la haré nueva’.” Efectivamente, Wanadi la mata, la asa a la barbacoa, la ata con bejuco “como presa de cacería” y la cuelga de un árbol sobre el lago Akuena, el de las aguas de la inmortalidad, para rehacerla bella y joven. Nuevamente participa un grupo masculino en esta suerte de terapia por mutilación en que una banda de hombres interviene sobre el cuerpo de la mujer para “curarla”. Ayudan el Hombre Ardilla, el Hombre Oso Melenero y el fiel Hombre Lagartijo Kasuwaraha, único de los tres que consigue no reírse de lo fea que luce Kaweshawa rostizada y logra cortar el bejuco de donde ella cuelga para que caiga sobre las aguas de la inmortalidad. Como premio por no haberse reído del cadáver quemado de Kaweshawa, Wanadi, le regala a su amigo una doble un poco más pequeña que nace de ella a partir de un brazo que se le quebró a la mujer cuando cayó al lago:

Kaweshawa cayó como un bulto de huesos y piel quemada, cayó en el Akuena. Cuando se cayó, se partió un brazo, se rompió en dos pedazos. Ahora nueva

y bonita, brotó de las aguas. No nació una, sino dos. Dos Kaweshawa nacieron del Akuena, una de cada uno de los dos pedazos de la vieja Kaweshawa.

[...]

Wanadi miró a las dos Kaweshawa: —Bueno —dijo —bonitas son, como al principio, como si nada hubiera pasado.

Ahora, dio su recompensa a Kaweshawa. Le regaló a Kaweshawa chiquita. El se quedó con la otra. Así el tuqueque [lagartijo] se convirtió en cuñado, en compañero fiel de Wanadi. (71)

Vemos dos ejes metamórficos: la reproducción partenogénica, por partes que duplican el todo, cual los vegetales-raíces como la yuca, y la asociación del cuerpo de la mujer a la procuración de alimento: primero la vagina de Kaweshawa provee a Wanadi y sus amigos una gran pesca de peces caribe (pirañas); luego Kaweshawa es “curada” del deterioro al que la han sometido los partos e hijos en cautiverio mediante un procedimiento metamórfico que recuerda la cacería, cocina y manducación. Estos dos ejes se repiten acompañados a lo largo del *Watunna*.

Ocurre, por ejemplo, algo parecido con la segunda *Huehanna*. *Nuna*, el Hombre Luna, se hace pasar por Wanadi y obtiene una segunda *Huehanna* en el Cielo. Su hermana, *Frímene*, se la hurta e introduce en el útero para proteger a las personitas de la *Huehanna* del propósito caníbal de *Nuna*. *Nuna* quiere convertir el huevo cósmico (de generación masculina, por ser de Wanadi), las criaturas humanas, ovíparas por nacer, en presa para cocinar y comer. La hermana le arrebató la presa prospectiva a *Nuna*, para convertirla en criatura vivípara de mujer. Cuando *Nuna* queda expuesto y fracasa en el intento de violar el útero de su hermana para recuperar su presa, ella huye y se transforma en *Hui’io*, la Mujer Serpiente. Entonces es Wanadi quien la persigue, justo porque ella pretende parir el huevo que le pertenece a él. La gente de Wanadi monta cacería para quitarle el huevo, los flechazos la

hacen “abortar” el segundo Huehanna, (que se rompe y genera la gente acuática). La carne de Hui’io es trozada, cocida y repartida. Ésta es la primera cacería de la Tierra y la primera cena colectiva de carne, de una presa que es justamente la Mujer-Serpiente Hui’io que pretendía parir los humanos por nacer de la Huehanna. Las mujeres trozadas y comidas que de alguna manera se reproducen o intentan reproducirse son varias: Le sigue a Hui’io, Kawau, la Mujer Rana dueña del fuego, quien precisamente empolló dos huevos de la Huehanna de Hui’io que se convirtieron en los gemelos malandros Iureke y Shikiémona, que luego la trozan, cocinan y sirven de comida a su esposo Jaguar sin que éste sepa que es ella, para vengarse por la participación del Hombre Jaguar en la cacería de la madre de ellos, Hui’io. Se cuenta también el caso de la hermana de Kasenadu, descuartizada por él y más tarde vengada por Wachamadi, el hijo de ella que nace por generación espontánea de una de las partes del cuerpo trozado de ella. Otro caso parecido es el de la madre de Kuamachi, que fue cazada, descuartizada y cenada por una banda de caníbales en la que participan los Hombres-Estrella. Este héroe vengador nace también por generación espontánea de las carnes de una mujer convertida en presa de una banda de cazadores caníbales.

Así es como el vínculo *reproducción asexual-depredación-devoración* de la mujer implicado parcialmente en los episodios de Kumariawa y Kaweshawa (madre y esposa, respectivamente, de Wanadi) se telescopia de manera cada vez más completa y explícita en el Watunna. Aparte del denso significado etnológico y etiológico que puede tener todo esto, también es interesante que se evidencia un poder de metamorfosis asexual que se alinea con un punto de vista de género muy parcial: una perspectiva masculina dominante. El pensamiento Watunna privilegia la metamorfosis asexual, fundada en un cuerpo pensante acósmico, pero sí tiene género: es asexual pero es pensamiento-hombre, en el sentido

de género, y no sólo hombre, sino *hombre en dominio homosocial*.¹⁰⁹ Ello se refuerza en el proceso de enunciación modelado en el propio relato, según vimos antes, cuando citamos el pasaje en el cual Wahnatu recibe la primera recitación del Watunna pero su mujer apenas capta una parte, precisamente solo la parte que él repite con su voz, pues queda fuera del alcance y percepción de ella la voz originaria, es decir, las personas, danzas, atuendos, músicas y cantos que bajan desde el Cielo para enseñarle la recitación del Watunna al primer hombre yekuana, pero no así a la primera mujer, su esposa, que ha sido sembrada en el conuco como un pedazo de yuca para simbolizar su pertenencia al régimen de lo que se come y no de lo que se habla.

Este notable punto de remache masculino del *Watunna* es parte de la melancolía y de la degradación novelesca del héroe, quien, al decir de Lukács falla en afirmar valores auténticos en un mundo degradado por cuanto su propia búsqueda es ya degradada. La dominación homosocial subordinante de la mujer es tanto más problemática aquí cuanto ambicioso y magnánimo es el aliento filosófico universal de Wanadi. Es en relación a las amplias expectativas del pensamiento *Watunna* que se debe considerar este aspecto y no como mera anécdota que reconfirma lo sabido, que la culturas amerindias comparten el patriarcalismo ancestral con todas las culturas del planeta.

2

El pensamiento *Watunna* duplica el cosmos reiteradamente, produciendo así una cosmografía doble en la cual devienen o se modulan, según la perspectiva asumida, con mayor

¹⁰⁹ El repertorio mitológico de los yanomani, pueblo territorialmente vecino de los yekuana, contiene variantes significativas, como lo es la reproducción *homosexual y homosocial dominante* a un tiempo, según la cual el hombre antiguo inculca su semen en la pantorrilla de otro hombre para reproducirse, ver: Jaques Lizot, *El hombre de la pantorrilla preñada* (Caracas: Fundación La Salle, 1975).

o menor intensidad, sus seres y personajes. No es que esta cosmografía tenga fronteras, tiene más bien umbrales que permiten distinguir una dimensión de existencia primaria, de otra secundaria. Se distribuye lo visible y lo invisible, pero la visibilidad es, según ya hemos afirmado, relativa a la perspectiva asumida. La dimensión mayor, más amplia, es un *plenum metamórfico*, el cosmos plenamente entendido donde campea la plasticidad del ser fundada en el pensamiento, el deseo, el sueño y la fantasía, donde todo ello es materialismo y no un aspecto separado de lo físico-material; en cambio, la dimensión restringida es el cosmos físico-naturalista, regido por la ley de gravedad y su corolario espacio-temporal, que determina la ley del valor. En relación a éste último, el cosmos pleno y primero se aparece como acósmico.

El clamor más elocuente del *Watunna* tal vez sea el grito “¡Wanadi Nistame!”, que significa Wanadi es libre, Wanadi se ha escapado, se ha ido, fugado. Esa voluntad de irse, de volarse y liberarse, no sólo como individuo sino como voz de añoranza colectiva que convoca a un pueblo, a una “gente de Wanadi” no necesariamente constreñida a la etnia yekuana sino a quienes sean afectivamente afines a la postura existencial de éste héroe atribulado y melancólico, es uno de los aspectos más singulares y profundos del texto de Marc de Civrieux. Independientemente de que se pueda comprobar si es o no es parte del ideario yekuana actual en términos de cultura y costumbres, ciertamente se trata de una contribución colectiva de este pueblo y del autor que se inspira en ella y le da unidad, con una amplia resonancia poética, literaria y filosófica que rebasa el interés puramente etnográfico del texto. Wanadi puede escapar y permanecer libre porque cuenta con una retaguardia cósmico-existencial, el plenum metamórfico al cual retirarse estratégicamente para retomar la lucha contra Odosha. Ese es el recurso que impide que su nihilismo melancólico derive en un completo vacío derrotista o conformista. Wanadi nunca se conforma, prefiere retirarse y

preparar el contrataque. Él fracasa en la Tierra, pero él tiene una vida allá en el *plenum* donde se ubica el Cielo de Wanadi.

Si la novela de Wanadi contiene una biografía personal del héroe, también inscribe una historia colectiva figurada en torno al personaje protagónico de la misma.

La sección final que contiene el clímax y desenlace narrativo del *Watunna* (sin contar los tres capítulos de epílogo) incorpora hechos históricos dentro de su cosmografía mítica. Los episodios que aluden a los intentos colonizadores de los misioneros y soldados españoles en el siglo XVIII en el territorio yekuana, a la resistencia correspondiente, luego a la guerra de independencia, y finalmente a la Anábasis o retirada estratégica de Wanadi ante el avance irremisible de Odosha, quien encarna no sólo al colonizador blanco, sino la anomia en las propias sociedades indígenas, no son las deformaciones supuestamente características de un lenguaje mitológico que ignora la facticidad propia de la “historia real”, sino transformaciones propias de un saber que se instala en un pleno metamórfico desde el cual los “hechos” históricos cobran pertinencia y vida real para el sujeto instalado en ese pleno en la medida en que se les reconozca como personas o intencionalidades personificadas. Como explica Eduardo Viveiros de Castro, desde la perspectiva chamánica...

Conocer bien alguna cosa es ser capaz de atribuir el máximo de intencionalidad a lo que se está conociendo. Cuanto más soy capaz de atribuir intencionalidad a un objeto, más lo conozco. El “buen conocimiento” es aquel capaz de interpretar todos los eventos del mundo como si fuesen acciones, como si fuesen resultados de algún tipo de intencionalidad. (Tomemos nota: si todo hecho es una acción de alguien, todo objeto es un artefacto de alguien.) Para nosotros, explicar es reducir la intencionalidad de lo conocido. Para ellos, explicar es profundizar la intencionalidad del que estoy conociendo, es decir, determinar el “objeto” de conocimiento como un “sujeto”. [...] Seamos

subjetivos, diría un chamán, o no vamos a entender nada. (Viveiros 2014: 26-27)

Esta ciencia chamánica es la que informa la novelación histórica del *Watunna*. La perfidia depredadora y colonizadora de los españoles es obra del antagonista de Wanadi, Odocha. Él instiga a Fañuru (blancos, españoles) a atacar a los indios y a buscar a Wanadi para matarlo: “Así fue como empezó la guerra, la injusticia, el robo. Ahora vino la maldad: los fañuru oyeron a Odocha y dejaron de ser gente de Wanadi. Kahiuru era el capitán de ellos: fue el primer soldado. Odocha lo mandó contra Wanadi” (Civrieux 1992: 199).

Pero no siempre las relaciones con los españoles son antagonicas; sobretodo en ciertas coyunturas del siglo XVIII se dan instancias de intercambio pacífico,¹¹⁰ las cuales responden a otra creación de Wanadi para contrarrestar la malignidad de Odocha: Iaranavi, el Hombre Garza que personaliza al blanco, sujeto pacífico, negociador y comerciante, con quien los yekuana establecieron un intercambio benéfico, a juicio suyo. El capítulo “Ahisha” resume la naturaleza de esas relaciones, contando los viajes que Iureke y Shikiémona hicieron, no sin picardía, a la Guyana holandesa en compañía de Ahisha para averiguar la ruta de mercado con los holandeses, transformándose, para engañarlo, en pájaro tukui, en grillo y chiripa sucesivamente. El hecho de que unos blancos recibían el nombre de Faruño y otros el de Iaranavi, apunta a un pensamiento que no esencializa la identidad de ningún grupo étnico, sino que reconoce actitudes y modos de actuar que constituyen una subjetividad determinada, independiente de

¹¹⁰ Ver resúmenes de las vicisitudes positivas y negativas de las relaciones de los yekuana con los españoles a partir de su primer contacto con ellos desde mediados del siglo XVIII, no muy lejos del fin del período colonial, en las introducciones de Marc de Civrieux a cada edición del *Watunna* (1970 y 1992); en Daniel de Barandiarán (19-46); y Alexander Humboldt (386).

la identidad. Igual Odosha es un sujeto que puede corresponder a distintas identidades individuales, sociales o étnicas. Lo importante es su activación de una intencionalidad, un ánimo, en fin un ánima específicamente contrapuesta a la benevolencia de Wanadi.

Esa es la razón por la cual la parte “histórica” del *Watunna* escenifica, por ejemplo, una guerra en Karakaña (Caracas) entre Fañuru y Iaranavi que, mirada desde la perspectiva objetiva según la describe Viveiros, nunca ha ocurrido históricamente. Pero en términos de una perspectiva metamórfica, la imposición de ciertos modos de actuar en el seno de la sociedad blanca-criolla es resultado de una guerra entre subjetividades e intencionalidades que se deben personalizar. En el seno de la sociedad blanco-criolla se impone históricamente la violencia y depredación encarnadas en Fañuru sobre las posibilidades de unas actitudes más inclusivas y equitativas encarnadas en Iaranavi, por lo que en términos de umbrales de intensidad y transformaciones afectivas en las relaciones de intercambio, el proceso se representa como una batalla entre metamorfosis antagónicas. Otro ejemplo es el capítulo Ankosturaña, que relata una toma de Angostura por parte de los Fañuru de Karakaña:

Ankosturaña era un pueblo grande, bonito. Allí vivía Iaranavi, gente de Wanadi, hombres buenos, ricos, alegres.

Un Ankosturañánkomo soñó un día con Odosha. Cogió maldad. Cuando despertó quería pelear, tenía cólera, gritaba malas palabras del sueño. Regañó a su hija, le habló mal. Eso fue la señal de la pérdida del hombre Iaranavi. Fue la primera cólera y trajo daño. (204)

Notemos que se representa una exacerbación del despotismo patriarcal del hombre con respecto a la mujer. Generado este germen de maldad en una subjetividad determinada, los Iaranavi se hacen vulnerables al ataque de los Karakañánkomo, quienes atacan y toman Ankosturaña. Al aludir

este capítulo al episodio histórico de la toma de la Angostura realista por las fuerzas bolivarianas, vemos que ahora Fañuru es, no los españoles, sino los criollos representantes de los tiempos republicanos, mientras que los realistas españoles son Iaranavi en esta situación específica, dado que Angostura hasta la fecha había comerciado pacíficamente con los yekuana. Vemos, en fin, que en todo momento el sujeto nombrado corresponde a la posición afectiva establecida en determinadas relaciones entre multiplicidades históricas y no siempre se fija en una identidad dada.

Es preciso notar, además, que Wanadi no es *el* sujeto de la historia (en sentido hegeliano) en este gran relato. La conciencia desdichada y más o menos reticente ante la existencia del protagonista de hecho permea la narración con cierta afectividad, la imanta emocionalmente, pues Wanadi es su protagonista en el sentido casi novelesco que hemos advertido, pero quizás por eso mismo no se impone sobre las subjetividades dominantes del conjunto de los personajes ante los conflictos históricos; si bien él regala creaciones y saberes, no es una entidad trascendente que establece un pensamiento correcto ni un dogma, sino un personaje más. Sobresale la actitud algo distinta de Mahaiwadi, el gran chamán que, como nos cuenta el capítulo con el mismo nombre, derrotó con su gente a los soldados y curas españoles cuando ocurre lo que Humboldt escuchó y leyó ya hace dos siglos:

Don Antonio Santos y el capitán Barreto habían establecido, con la ayuda de los maquiritares [yekuana], una cadena de puestos militares, sobre esta línea de la Esmeralda al río Erevato: eran una de estas casas de dos pisos (*casas fuertes*) guarnecidas de piedras, que he descrito más arriba y que figuraban como si fueran unos 19 pueblos en los mapas de Madrid. Los soldados, abandonados a sí mismos, ejercían toda clase de atropellos sobre los naturales (*indios de paz*) quienes tenían sus cultivos alrededor de las *casas fuertes*: y, como los atropellos eran peores que aquellos a que

los indios se acostumbraron poco a poco en las misiones, muchas tribus se aliaron, en 1776, contra los españoles. En una misma noche, todos los puestos militares fueron atacado en una línea de casi unas 50 leguas de longitud. Quemaron las casas y muchos soldados fueron degollados: un número muy pequeño debió su salvación a la piedad de las mujeres indias. Se habla todavía con espanto de esta expedición nocturna. Concertada en el máximo silencio, fue ejecutada con ese acuerdo que los naturales de las dos Américas, diestros para encubrir en sí mismos las pasiones rencorosas, saben poner en todo lo que se refiere a sus intereses comunes. Después de 1776 no se ha pensado en restablecer este camino terrestre... (387)

Los misioneros capuchinos andaluces compartían las mismas actitudes agresivas y despóticas que los soldados, más agresivas, se desprende de la bibliografía (Perera, 303), que los métodos de los misioneros jesuitas a quienes parece aludir Humboldt en este pasaje. A los yekuana y tribus vecinas les tocó por esa época padecer tanto a soldados como misioneros, lo que explica que Padre (“padres” católicos) y Fañuru sean efectivamente casi una misma cosa en el *Watunna*. Así, ambos grupos, soldados y misioneros, testimonia el capítulo “Maihaiwadi”... “Entraron al monte por el Orinoco, por el Caura, llegaron a nuestras tierras, robando, matando, comiéndose la gente. Comían carne humana. Venían para robar, matar, nada más” (206). Y sobre los Padre, especifica:

En Meraraña [Esmeralda] llegó un Padre. Allí trajo Cruza ake [crucifijo], lo mostraba a nuestros abuelos diciéndoles: —Wanadi ha muerto. En este palo murió. No era Wanadi, era Odosha, era embuste, por eso lo matamos. Ahora somos dueños de la Tierra. Iar-navi ya no existe: el dinero, los arcabuces, el hierro, las telas, son de nosotros.

Sólo habló para engañar a nuestros abuelos, para que creyeran que Wanadi estaba muerto. Ellos sabían, no se dejaron engañar. (209)

La respuesta de los yekuana y tribus vecinas a estas agresiones y depredaciones no se hace esperar, como registra Humboldt, mas el *Watunna* la narra desde el punto de vista chamánico, desde la perspectiva metamórfica, que es, como dice Viveiros con respecto al pensamiento amazónico compartido por la tradición yekuana, “una perspectiva sobre la perspectiva” (2010):

Mahaiwadi vivía a orillas del Aráhame. Tenía mucha sabiduría, era piache [chamán]. Sacó de su cuerpo su damodede. El piache no mostraba la cara, se escondía en el monte, tocaba maraka, cantaba, fumaba. En las bocas de los ríos Aráhame, Kuntinama y Tamatama, botó hojas de tabaco, cristales wiriki, llamó a los Mawadi. Después, fue al Kashikari (Casiquiare), botó su maraka y se escondió en la selva; fumaba, cantaba, nada más.

Las curiaras de los Fañuru trambucaron y los Mawadi se los comieron. Algunos abandonaron sus curiaras y se fugaron en el monte. Mahaiwadi se acostó en su chinchorro, dejó allí su cuerpo dormido, como engaño. Salió en nuevo cuerpo; parecía un jaguar. Envío el jaguar a la selva para comer los Fañuru. Mahaiwadi estaba soñando, durmiendo. Su jaguar corría tras los Fañuru. Se comió uno y otro y otro. Mahaiwadi seguía como muerto en su chinchorro.

[...]

El jaguar de Mahaiwadi corrió, avisó a la gente: — Los Fañuru están en mi barriga —gritaba. —Ahora podéis salir de las cuevas.

Mahaiwadi despertó, se cambió en pájaro, alzó vuelo, cantó: —Libre, libre, soy libre. —Así cantó. (Civrieux 1992: 206-207)

Como vemos, Mahaiwadi no accede simplemente a una perspectiva sobre los otros, digamos como quién accede al panóptico del Aleph, sino que incorpora una perspectiva *otra* sobre la perspectiva, es decir, la capacidad de perspectiva múltiple que *incorpora*, hace cuerpo, el punto de vista

del otro, que es la metamorfosis. Genera un doble o damodede cual Wanadi, permaneciendo estático; pero a diferencia de Wanadi, quien permanece estático en el Cielo (el plenum metamórfico) para actuar-existir en la Tierra (el cosmos restringido realmente existente), Maihawadi permanece estático como camuflaje y engaño táctico en el cosmos restringido. Entonces accede al plenum metamórfico en el trance (confeccionando un cuerpo-pensamiento) para desde ahí realizar incursiones de ataque sobre el cosmos restringido de los Fañuru. El cuerpo-Jaguar que él ha devenido y los auxiliares Mawadi son puntos de vista, devenires animal que le permiten devorar a los Fañuru. Mahaiwadi, entonces, realiza el pensamiento *Watunna* con matices distintos a Wanadi, su máximo inspirador, lo que no impide que coincida con él en el eufórico impulso de metamorfosis, fuga y libertad, clamando “Libre, libre, soy libre”.

El portentoso grito “Wanadi Nistame”, —¡Wanadi libre! — se pronuncia en circunstancias distintas, primero dos veces en que los Fañuru capturan a Wanadi y luego en el desenlace del relato, cuando Wanadi, después de inhalar yopo junto a su esposa, finalmente abandona la Tierra con ella. El capítulo “Kahiuru” nos relata las dos primeras ocasiones. Cuando primero agarran a Wanadi lo atan con un bejuco a un palo y lo dejan para que muera:

Junto a Wanadi dejaron como guardia a Wamedi para vigilar, para avisar. Cuando Wanadi muriera, debía gritar: ¡Murió! Así dijeron que gritara.

Wanadi no podía morir. Ellos no sabían. Él era sabio, poderoso. Pasó un día, otro, otro, otro; no comía, no bebía, no se moría. El vigilante miraba: nada; esperaba: nada.

Ahora Wanadi soñó: «Libre, soy libre». Se zafó por el poder de su sueño. Dejó el bejuco colgado del palo. Se fue nada más. Tornó a casa de su suegro, a Kushamakari.

Al guardia, lo cambió en gallo. Fue el primer Wamedi, el Gallo. Cuando gritó, gritó como gallo.

—Wanadi Nistama —gritó. Así todavía cantan los gallos, cantan así como recuerdo. (200)

Ver como el pensamiento *Watunna*, que incorpora la fuerza onírica, es un poder metamórfico de libertad, lo que sucede justamente por su capacidad de transportarse afectivamente por sobre los umbrales que conducen al plenum metamórfico —es pensamiento trance, pensamiento viaje, pensamiento fuga. La segunda captura contiene obvios tintes cristológicos que comportan un inteligente volteo del dogma cristiano:

Ahora salieron otros hombres escondidos, llamados Padre, Misioneros.

—¿Quién eres? —le preguntaron —¿de dónde vienes? ¿Quién es tu padre?

—Soy Wanadi —contestó. —De Kahuña vengo. Mi padre es Wanadi.

A los Padre no les gustó cómo contestaba: —¡Eres embustero! No eres Wanadi. Eres Odosha —le dijeron.

—Soy Wanadi —dijo otra vez. Wanadi ñedi, hijo de Wanadi. Soy damodede (mensajero, espíritu, doble de Wanadi). Él me mandó aquí como jefe.

—¡Mientes! —le dijeron, por esa mentira te vamos a matar.

Ahora le pegaron con látigos de bejucos, preguntando: —¿De quién es este pueblo, estas casas? ¿De quién es la Tierra?

—Todo es mío —dijo Wanadi. Yo hice todo, hice a vosotros también.

—¡Embustero! Todo es de nosotros, nada es tuyo, por eso te vamos a castigar. Y le pegaron otra vez. (202-203)

Acto seguido los españoles crucifican a Wanadi. Lo clavan en Kruza ake, la cruz. De nuevo le encargan a Wamedí, Gallo, avisar. Y ésta vez Wanadi escapa en la madrugada, pero dejando el cuerpo como señuelo, como engaño para que los Padre y Fañuru creyeran haberlo matado y dejaran

de perseguirlo. Desde entonces los Padre usan la cruz para significar que han matado a Wanadi. Pero el gallo en efecto cantó tres veces: “¡Wanadi nistama!”: esto es, Wanadi se fue, está libre. La gente de Wanadi sabe que Wanadi está libre, que él escapó. Lo vieron cuando regresó a Kushamakari otra vez y celebraron, gritando —¡Wanadi no ha muerto!

Hay diferencias, como vemos, entre el grito “¡Soy libre!” del chamán y el del gallo y la gente de Wanadi en Kushamakari. Mientras que el de Wanadi se convierte en emblema de su eventual retirada estratégica, en el chamán Mahaiwadi es parte de una ofensiva estratégica. “¡Wanadi nistama!” es una reivindicación o júbilo del que no está ausente la melancolía, el sentimiento de que Wanadi, si bien se liberó, tuvo que abandonar a su gente. El chamán celebra, en cambio, el éxito de una ofensiva de la gente de Wanadi contra el enemigo español. Vemos, entonces, que en el *Watunna* no prevalece una palabra monológica que sólo expresa la voz del “sujeto supuesto a saber”, sino que, como hemos visto, se reconoce que hay cosas que Wanadi no sabe, errores graves que comete, y también se expresan matices y perspectivas distintas.

El capítulo “Wanadi Nistama” que relata la gran retirada del héroe deja un sabor ambiguo: dulce porque el magnífico personaje logró escapar de los colonizadores y destructores malignos, pero amargo porque se resiente la ausencia, la propia tristeza del héroe que abandonó a su gente sobrecogido por la impotencia. Sin embargo, la Anábasis de Wanadi es, en todo caso, enigmática, difícil de juzgar, pues después de todo la preside una apocalíptica pero luminosa profecía:

Los llamó, los reunió a todos. Primero habló, después puso fiesta; bailaron, bebieron, cantaron tres días.

—Me voy —dijo— vuelvo al Cielo. No puedo vivir más aquí. Odocha se ha hecho dueño de esta Tierra. Hay guerras, peleas, maldades, enfermedades, muerte.

—Me voy, luego volveré; Odosha morirá. Cuando muera Odosha, se acabará la Tierra. Luego habrá otra, buena. El Sol, la Luna, las Estrellas van a caer sobre la Tierra. Este Cielo va a caer. Es un cielo malo, un engaño. [...] Volveré, os mandaré mi nuevo demodede, el nuevo Wanadi de la Tierra nueva será yo mismo, con otro cuerpo. Yo buscaré a Huehanna en la montaña, los hombres no nacidos al principio me esperan para nacer. (210-211)

La profecía de despedida de Wanadi merece un análisis etnológico comparativo desde la disciplina de estudio de las religiones que no corresponde hacer aquí, pues incluye afirmaciones de la inmortalidad del alma y el reino paradisiaco celeste compartidas por grandes sistemas religiosos, y cabría considerar la muy posible influencia cristiana, además de las intimaciones gnósticas ya advertidas por Marc de Civrieux. Sin embargo hay que mantener la precaución de situar aún estas expresiones escatológicas rezumantes de metafísica y teología en el contexto del pensamiento *Watunna*, que es, no un pensamiento sobre la metamorfosis, sino un pensamiento *en* metamorfosis que pasa por múltiples y sucesivas versiones propias del pensamiento mítico colectivo. El texto de Civrieux al cual nos atenemos es de todas maneras una fotografía-collage compuesta a partir de enunciados múltiples en movimiento. El Wanadi que habla en estos términos proféticos es un ser metamórfico. Su discurso profético y su retirada se pueden interpretar como una de sus múltiples transformaciones y estrategias. El personaje no produce ni es producto de dogmas ni creencias, sino generado por relatos, saberes, transformaciones de versiones. Estas palabras cuasi-religiosas no tienen la fijeza de las “religiones del libro”.

Apenas pronunciadas sus palabras proféticas y comenzadas las celebraciones y fiestas de despedida, Wanadi detecta la presencia de su persecutor, Odosha, que ya se ha infiltrado en la fiesta, por lo que emite un demodede, un doble

que le permite dejar a su cuerpo bailando y cantando en las fiestas para disimular su salida, y dejar a Odosha engañado por unos minutos. Pero Odosha no tarda demasiado en percatarse. Comienza entonces una carrera de obstáculos por toda la topografía orinoquense, en la cual Wanadi crea ríos, afluentes, raudales, gentes de distintas tribus, nuevas especies de animales, alimentos, incluso practica una suerte de hara-kiri simulado en que se saca las entrañas y las dispersa por el Orinoco, todo con el propósito de confundir y demorar a Odosha en su persecución implacable. Finalmente Wanadi recalca en un caño del Orinoco que él mismo ha creado con este propósito y crea la Akuhua o yopo:

Se sentó en su banco de huhai. Kaweshawa a su lado, sentada en la laja. Fumó tabaco y soñó: «Agua, clara, *clariita*». Así hizo el Caño Cataniapo, clarito, bonito. En la orilla hizo una mata llamada Akuhuna, yopo. Esa mata crece ahora en el Cataniapo. Hizo un polvo de Akuhuna, lo aspiró por las narices, se fue, soñando: soñando dejó nuestra Tierra, con Kaweshawa. Su camino fue el agua clara, se fueron debajo del Cataniapo. Llegaron al Cielo. Allí viven todavía, tranquilos. (212)

La Anábasis de Wanadi consiste en una rápida sucesión de transformaciones que son estratagemas de fuga y de decepción del enemigo. El viaje de trance al plenum metamórfico provee una línea de fuga al héroe. Hay más detalles de esta retirada metamórfica en los episodios del *Watunna* oral no recogidos en el *Watunna* de Civrieux, los cuales David Guss incluye en su magistral exégesis etnológica, *Tejer y cantar*. Vale la pena citar prolijamente el pasaje del *Watunna* oral sobre la creación de la ciudad de cristal, Kahu Awadiña, que él recoge en su investigación etnográfica:

Allí hizo más de lo que ya había hecho: casas completas de vidrio, todo rutilante, todo más bello de lo que había hecho antes. Y puso gente allí para mantener a

Odosha lejos de él. Después les dio un papel.

Pensó mucho sobre esto, sobre cómo parar a Odosha.

«Soy Wanadi. Porque desde este punto en adelante no hay más Wanadi. Porque mira estas casas: wiriki puro, brillante, resplandeciente. ¡No es hojalata!»

Y tomó aiuku para alejarse de allí. Tomo sus hijos y su mujer Kaweshawa. Y nunca más volvió. Y Odosha llegó allí y se quedó en esa ciudad. La última que construyó Wanadi. (Guss 1994: 79-80)

Según Guss, esta mítica ciudad rutilante constituye la última de una serie de estratagemas gestadas por Wanadi para detener a Odosha en su carrera tras de él. Según la interpretación de Guss, todas las ciudades de los blancos que Wanadi crea son señuelos desviacionistas para capturar a Odosha, es decir, al blanco invasor, con los espejismos tecnológicos de la modernidad. En este sentido, la gran fuga de Wanadi habría comenzado antes de lo que nosotros hemos supuesto aquí, pues según Guss las creaciones de Karakaña, Ankosturaña y Amenadiña constituyen desde un principio parte de las estratagemas para cubrir su retirada. Independientemente de ello, lo interesante es coincidir con Guss en que Wanadi ha recurrido a intensificar y multiplicar los espejismos de la modernidad como parte de una gran estrategia para atrapar a sus enemigos precisamente con aquello que los obsesiona: el materialismo estrecho de un cosmos alienado. Curiosamente, Wanadi recurre en este caso a lo que algunos han llamado “aceleracionismo”: una estrategia de resistencia consistente en la aceleración radical de los procesos deletéreos de la sociedad moderno-occidental.¹¹¹ En cualquier caso, lo que se despliega aquí es la maestría chamánica del pensamiento metamórfico contra la perspectiva estrecha, monológica, del

¹¹¹ Ver Ben Woodward, “Oceanic Accelerationism”; y Nick Srnicek and Alex Williams, “#Accelerate Manifesto for an Accelerationist Politics” in Joshua Johnson, ed., *Dark Trajectories. Politics of the Outside* (Hong Kong: [Name] Publications, 2013).

cosmos tecnológico restringido en que funciona la modernidad. Una vez más vemos como las aportaciones de Guss intensifican el pensamiento *Watunna* tal cual explorado por Civrieux.

El resultado es, en suma, que la fuga metamórfica, por su propio carácter transformador y por sus proyecciones estratégicas, es ella misma un modo de resistencia, más que mera expresión de la impotencia del sujeto subversivo. Dado que el pensamiento *Watunna* es un pensamiento-cuerpo (afectivo, onírico, rítmico) que recorre una cosmografía ampliada, que incluye perspectivas y puntos de vista infinitamente multiplicables, antropogénicos, en los cuales todo objeto se transforma potencialmente en sujeto, en persona y punto de vista humano, en esa medida lo humano mismo se multiplica y desborda los confinamientos del humanismo. Lo que aparece como una metafísica se desdobra como materialismo ampliado y lo que se presenta como nihilismo, impotencia o capitulación se revierte en estrategia de resistencia. Lo que surge como una actitud acósmica remite a un plenum cósmico del cual el cosmos realmente existente de la física naturalista resulta ser una mera provincia.

Más que concluir estos apuntes, lo que procede es dejar abiertas sus interrogantes y reflexiones, puesta la confianza en que leer el *Watunna* como una novela de Wanadi, en el sentido crítico y metafórico del término, sin atarnos a las normativas y ortodoxias de los llamados géneros literarios, nos permite indagar en un pensamiento *Watunna* más allá de las constricciones metodológicas que impone la etnología, a tono con la inspiración visionaria del explorador del *plenum* cósmico que puso su firma bajo una impresionante obra de compilación, traducción y escritura, que supo aprender, abreviar en la inteligencia portentosa del pueblo yekuana.



Parte 2



V.

Variaciones sobre animismo, marxismo, nuevas ontologías y cosmopolítica

1. COSMOPOLÍTICA

TRÍADA

Mientras las más recientes lecturas no tradicionales de Marx apuntan a una concepción de la actividad humana que rebasa la centralidad atribuida a la producción y sitúan el trabajo mismo como forma de alienación que debe ser abolida, la cosmopraxis animista suramericana plantea relaciones entre humanos y no humanos que además desafían la alienación productivista en su raíz. Propongo, en consecuencia, compulsar la terna especulativa consistente en el marxismo no tradicional, la praxis animista, y las nuevas ontologías, entendiéndola como una asociación interesante de afinidades electivas entre prácticas teóricas que poseen trayectorias divergentes en muchos puntos y son inconmensurables si se pensarán como totalidades. No se trata tanto de postular una convergencia, y mucho menos una articulación que redundara en una concepción de mundo integrada, sino un intercambio muy parcial y muy plural de conceptos y afectos, en especial los relacionados con la producción, las colectividades y lo político. Este intercambio se beneficia particularmente del aporte conjetural de las nuevas ontologías contemporáneas.

¿Qué permitiría articular animismo, marxismo no tradicional y nuevas ontologías a la especulación sobre una cosmopolítica? El punto de partida sería concebir la cosmopolítica como conjunto de prácticas colectivas instituyentes de actores radicalmente diversos, homínidos y no homínidos, gestados en relaciones multilaterales y *performativamente humanizantes*, dejando en suspenso, a estos efectos, distinciones de especie, de categoría orgánica, inorgánica, material o inmaterial. El horizonte de esta cosmopolítica es la inminencia de transformaciones ecológicas, catastróficas para los humanos y las entidades orgánicas y no orgánicas íntimamente asociadas a la vida humana. Que estas transformaciones en curso implican consecuencias catastróficas de alcance global es uno de los datos científicos más evidenciados y referenciados en la historia de la ciencia moderna. Este no es el espacio para reseñar la enorme masa de documentación, evidencia y debate correspondiente al desafío del Antropoceno; la amplia disponibilidad de bibliografía nos permite asumir el dato como premisa de conocimiento público general.¹¹² En sintonía con el consenso científico existente en torno al tema, el premio Nobel de química Paul J. Crutzen propuso rebautizar el período geológico actual, conocido como Holoceno, y llamarle Antropoceno, en la medida en que, a diferencia de otras

¹¹² Ver la introducción al cuarto informe oficial (2007) del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático, de las Naciones Unidas, citado como: Rogner, H.-H., D. Zhou, R. Bradley, P. Crabbé, O. Edenhofer, B.Hare (Australia), L. Kuijpers, M. Yamaguchi, "Introduction" in *Climate Change 2007: Mitigation. Contribution of Working Group III to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (2007). Recomendamos además, para una evaluación de la enorme bibliografía científica: Naomi Oreskes, "The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We're Not Wrong?" (2007). Proveen buenas reflexiones ecuménicas y pluralistas sobre el debate: Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé* (2002); Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred*. Trans. M.B. Debevoise (2013; Naomi Oreskes and Erick M. Conway, *The Collapse of Western Civilization* (2014).

épocas de la historia del planeta, en lo que va al menos desde el s. xviii, las actividades humanas han sido las que determinan el cambio fundamental, para efectos de la biosfera, en las condiciones geológicas. Cabe llamar la atención aquí sobre el ensayo seminal que Dipesh Chakrabarty publicó en *Critical Inquiry*, titulado “The Climate of History: Four Theses”, en la medida en que constituye una alerta elocuente de parte de un reconocido historiador social marxista que propone reconceptuar radicalmente el discurso de la izquierda alterglobalista y anti-colonial a fines de pensar una política que rebase la dicotomía sociedad humana/naturaleza, así como la centralidad de la especie humana asumida por la política moderna, incluyendo el propio marxismo. En las reflexiones de Chakrabarty va implícita una crítica al productivismo moderno-capitalista, del cual ha participado también el socialismo.¹¹³ También hay quienes han ido más lejos en esta reflexión y han enunciado de diferentes maneras que se requiere una acción cosmopolítica para enfrentar dicho proceso, en el sentido de tomar en cuenta la agencia de las múltiples entidades que componen la verdadera cosmópolis planetaria: la *sociedad de sociedades* humanas, animales, vegetales, micro-orgánicas, inorgánicas, meteorológicas, tecnológicas y otras que constituyen, es decir, que *son* eso que llamamos el “ambiente” o “ecosistema planetario”.¹¹⁴ Son particularmente señeras las palabras del antropólogo de las ciencias y tecnologías modernas, Bruno Latour:

Hace veinte años, no había que ser gran experto para sentir que la modernización iba a terminarse, justamente, porque cada día, a cada minuto, se hacía más difícil distinguir los hechos de los valores a causa de la intrincación creciente de los humanos y los no humanos. En aquella época yo daba muchos

¹¹³ Dipesh Chakrabarty (2009); también en *Eurozine*, <http://www.eurozine.com/articles/2009-10-30-chakrabarty-en.html>.

¹¹⁴ Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2014); Isabelle Stengers (2009).

ejemplos de este fenómeno hablando de la multiplicación de los “híbridos” de ciencia y sociedad. Desde hace más de veinte años, las controversias científicas y técnicas no han hecho sino proliferar en número y extensión hasta extenderse al clima mismo. Puesto que los geólogos comienzan a utilizar el término “Antropoceno” para designar la época de la historia de la Tierra que sucede al holoceno, es cómodo servirse desde entonces de ese vocablo para resumir con una palabra el sentido de la época que va desde las revoluciones científicas e industriales hasta la actualidad. Si los mismos geólogos, gente más bien seca y seria, hacen de lo humano una fuerza de la misma amplitud que los volcanes e incluso que las placas tectónicas, hay algo que se ha vuelto seguro: ya no tenemos ninguna esperanza de ver mañana más que ayer una distinción definitiva entre la Ciencia y la Política. (2013: 24-25)

Cuando Latour dice que ya no hay “distinción definitiva entre la Ciencia y la Política” se refiere a que las entidades no humanas estudiadas por las llamadas ciencias naturales han emergido claramente como actores políticos. Es desde esa premisa que él ha redefinido el concepto de sociedad, proponiendo sustituirlo por las asociaciones y colectivos de humanos mezclados con no humanos (las redes híbridas) que adquieren un poder explicativo del que carece el concepto antropocéntrico moderno de lo “social” (2008). En consonancia con ello, Latour ha propuesto organizar constituciones y parlamentos híbridos constituidos por actores políticos humanos y no humanos, en cuanto nuevos ciudadanos de una cosmopolítica planetaria. Bruno Latour ha desarrollado un activismo científico-político en el cual él se autografa como “diplomático” ante *Gaia* o la Tierra vista como personificación política colectiva de los actores híbridos antes no considerados como parte del estrecho radio antropocéntrico moderno. Como parte de su “diplomacia” cosmopolítica él ha fomentado discusiones y experimentos sobre la manera

de articular la expresión de estos actores híbridos mediante ingeniosos mecanismos de indagación de consensos translingüísticos y transhumanos.¹¹⁵ Cabe tomar muy en cuenta sus advertencias a modo de premisas interesantes para la discusión, independientemente de que no se comparta del todo la perspectiva de sujeto moderno occidental que él asume en su discurso.

Vemos como en la *fase terminal de la modernidad* propia de esta época tan minuciosamente diagnosticada por Bruno Latour y otros pensadores concurrentes al desafío del Antropoceno se entrelaza la emergencia de los actores no humanos con las nuevas ontologías (nuevas reflexiones sobre las relaciones entre los existentes) y la redefinición de lo político que todo ello implica. Los estudios latinoamericanistas tienen una interesante perspectiva que indagar al respecto. Se trata del pensamiento animista amerindio, que cobra una actualidad y pertinencia mundial antes inadvertida pero que no debe sorprender, dada la sofisticación cosmológica de la reflexión indígena latinoamericana y la manera en que aporta interesantes concepciones sobre la agencia de los entes no humanos, la negociación política interespecie y la gestión de los mundos plurales en que no existe una dicotomía entre naturaleza y sociedad, contribuciones éstas que de alguna manera ya van siendo reconocidas por pensadores cosmopolíticos como el propio Latour, Isabelle Stengers y otros. Invitamos, entonces, a recorrer varios ejes compartidos por el animismo, el marxismo no tradicional y las nuevas ontologías, con el fin de sentar pautas atinentes a una cosmografía pluralista consignada en la expresión amerindia, si bien desde otra perspectiva que la del sujeto moderno occidental.

¹¹⁵ Ver el Proyecto AIME, en www.modesofexistence.org; y Latour 2015.

¿QUÉ ANIMISMO?

Para efectos de esta discusión llamamos animismo a las articulaciones teóricas que antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, y otros¹¹⁶ han realizado en intercambio intenso con colectividades indígenas sudamericanas, en especial las amazónicas. El animismo consiste en atribuir a seres no humanos, bióticos y no bióticos, materiales e inmateriales, facultades psíquicas y de agencia similares o idénticas a las humanas. Esta atribución insta *ipso facto* una “sociedad cósmica” en la cual no sólo no tiene sentido la contraposición de naturaleza y cultura sino que se relativiza radicalmente el concepto mismo de “naturaleza” en cuanto entidad antepuesta a la cultura o la sociedad humana, dado que la realidad natural-cultural se compone de sociedades o colectividades de entes que son todos o casi todos sujetos/objetos, anulándose así la distinción entre sujeto humano y objeto natural. “Todos los seres del mundo conforman así una sociedad cósmica de gentes y comunidades diferentes e interrelacionadas entre sí, cada cual con su propia cultura” (Årjem, 275). En fin, el animismo no es para nada un naturalismo. Cabe acotar que la atribución animista de personalidad o psiquis reflexiva a actores no humanos tiene, sobre todo, un carácter performativo, dicha prevalencia confiere un rango ontológico a la performatividad misma, quedando en un segundo plano la constancia del “ser así” de los entes personalizados, tal cual se discutirá más adelante. Además, no asumimos aquí la suposición generalizada de que todas las sociedades amerindias son animistas. Según Descola no todas las culturas indígenas americanas comparten el modo animista de identificación; hay diferencias importantes en sus ontologías cósmicas. Según él las tradiciones andinas y mesoamericanas estrechamente relacionadas con las antiguas civilizaciones

¹¹⁶ Ver Eduardo Viveiros de Castro 2010; Philippe Descola 2013; Jean-Pierre Chaumeil 1998; Fernando Urbina 2004 y 2010.

imperiales incaica, maya y azteca, por ejemplo, más bien comparten con la tradición europea renacentista y con las tradiciones orientales un modo *analógico* de identificación. Por otra parte, no existe un estado o modelo puro del animismo. Las características que aquí enfatizamos corresponden sobre todo a las sociedades de las tierras bajas de Sudamérica en las que predomina la recolección, la pesca, la cacería y la horticultura itinerante más que los cacicazgos jerárquicos sedentarios. Tampoco pretendemos que los enunciados teórico-descriptivos de autores como Descola, Viveiros y otros nos brinden una representación de “cómo realmente piensan los indios”, pues nuestro punto de partida no es la representación del pensamiento indígena en sí mismo ni la suposición de que cada individuo indígena piense así en cada momento, dentro de todas y cada una de las situaciones que enfrenta, sino el resultado constitutivamente híbrido de una práctica teórica producto del intercambio de estos antropólogos con pensadores indígenas, derivada de su enunciados y diálogos específicos, *ante* los cuales se reflexiona. Eduardo Viveiros de Castro lo resume con gran claridad: “Todo lo que hago es intentar no responder *por*, ni *en lugar de*, sino, sí, *ante* los indios, pensando en los indios”.¹¹⁷ Estos antropólogos, como autores, son en última instancia responsables de los textos que formulan la praxis amerindia que nos concierne, sin que ello impida reconocer la importante contribución del pensamiento indígena al contenido de dichos textos y el hecho de que la existencia de ese pensamiento indígena es independiente de los teóricos académicos mencionados, irreductible a ellos y capaz de retroalimentar y continuar influyendo en el desarrollo de sus propuestas, pues se desarrolla por cuenta propia en medios orales y colectivos alternos a la episteme de la escritura.

¹¹⁷ Eduardo Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas* (Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, 2013), p. 53.

La antropóloga Zoe Todd, miembro de la etnia metis de Canadá, ha impugnado el uso académico del pensamiento amerindio en el desarrollo del llamado “giro ontológico” como una forma más de expropiación colonial de las comunidades indígenas. Independientemente de que los autores mencionados por ella incurran o no en esta práctica colonizadora del pensamiento indígena, que, por ejemplo, nos parece no es el caso de Eduardo Viveiros de Castro ni de Philippe Descola, la advertencia de Todd es importantísima. Es por ello que este ensayo desemboca en una exposición del pensamiento de Davi Kopenawa, chamán yanomami de quien tomamos la última palabra en estos asuntos.¹¹⁸

En *Beyond Nature and Culture*, Philippe Descola articula el animismo a una tipología de cuatro modos de identificación de los seres humanos y no humanos. Estos modos de identificación, el animismo, naturalismo, totemismo y analogismo, se distinguen según se adjudique o no una psiquis o una corporalidad común a seres humanos y no humanos. El animismo adjudica interioridad psíquica común a humanos y no humanos, pero no así una corporalidad común; el naturalismo, inversamente, reconoce una corporalidad (una naturaleza biológica) común pero no le concede psiquis alguna a los no humanos; el totemismo reconoce tanto una corporalidad común como una psiquis común a los no humanos y el analogismo reconoce la existencia de facultades psíquicas y corporales tanto en humanos como no humanos, pero discontinuas y no compartidas, que sólo se que relacionarían

¹¹⁸ Zoe Todd 2014. En sus textos y presentaciones Viveiros y Descola asumen el lugar teórico-académico desde el cual hablan y reconocen el origen amerindio de las ideas que desarrollan. Ver además, el excelente artículo de Idelver Avelar (2013) que vincula el perspectivismo amerindio directamente a las luchas indígenas de Brasil. Más adelante se discute aquí la aportación de Davi Kopenawa (2010). Habría que distinguir, por cierto, entre la cosmopolítica animista esbozada por estos autores y el llamado “giro ontológico”, que les concierne sólo de manera indirecta, como se verá más adelante.

mediante analogías intrincadas. Descola propone esta matriz cuaternaria como herramienta heurística, sujeta a interpretación relativa, sin pretender imponer categorías absolutas.¹¹⁹ Sin embargo, él sí delinea ámbitos geoculturales en los que prevalece, tendencialmente, uno u otro modo. Así, clasifica como animistas a muchos pueblos indígenas del ecosistema amazónico, de otras partes de Suramérica y de las regiones subárticas de Norteamérica y Siberia, quienes identifican como personas, es decir, como actores conscientes con intencionalidad propia no sólo a los seres humanos, sino a multitud de animales, plantas, instrumentos, artefactos, seres supervitales, fenómenos físicos, meteorológicos, hidrográficos, topográficos, y otros entes no humanos capaces de conformar junto a los humanos colectividades en las cuales contraen todo tipo de relaciones y compromisos mutuos. Se desprende de las explicaciones y referencias de Descola que estos actores establecen entre sí relaciones de intercambio, depredación y donación, las cuales se caracterizan por la amplia intercambiabilidad de roles, por la isonomía de los actores,¹²⁰ y por la reciprocidad generalizada. En otros modos de identificación, como el analógico, que él adjudica a las culturas asiáticas y las zonas de influencia azteca, maya e incaicas, así como a la Europa premoderna, predominan más bien las relaciones de producción, protección y transmisión que se caracterizan por la baja intercambiabilidad de roles, y por ocurrir entre actores no necesariamente isonómicos. Estas relaciones se extienden también a las ontologías naturalistas (moderno-occidentales) de matriz europea, que además, por ser antropocéntricas, a diferencia de las otras tres, se caracterizan sobretudo por erigir una barrera infranqueable entre los humanos y los no humanos, adjudicándole a los primeros

¹¹⁹ Ver su respuesta a las críticas al respecto: Descola 2014: 431-443.

¹²⁰ Isonomía en el sentido de que todos los actores concurren en igualdad ante los otros al relacionarse.

la facultad exclusiva de albergar una interioridad psíquica y poseer intencionalidad, si bien se admite que los no humanos comparten con los humanos una misma corporalidad biológico-fisiológica.

El animismo representa a todos los actores que lo conforman como personas, como “gente”. Según Descola, esta gente humana y no humana entabla un conjunto de relaciones mejor descritas como parte de “la trilogía de dar, tomar e intercambiar.”¹²¹ El antropólogo refiere una cantidad de pueblos de la Amazonía y regiones adyacentes, de la latitud subártica norteamericana y siberiana que conciben la recolección, la caza y la horticultura como actos en que animales y plantas se entregan a sí mismos como regalo a los seres humanos en consonancia con lo que Joanna Overing llama una “estética de la convivialidad”,¹²² tratándose de actos voluntarios realizados sin expectativa de compensación, que luego, voluntariamente se complementan con los regalos (energía sexual, canciones, gestos de afecto, respeto y cuidado del ambiente, devolución de almas animales o donación de almas humanas) que los humanos a su vez destinan a estos miembros no humanos de su entorno. La relación de donación establecida indistintamente entre los humanos, entre humanos y no humanos y entre estos últimos, consolida un permanente “compartir cósmico”¹²³ que contribuye a cimentar colectividades inter-especie e incluso inter-fenómeno (al incluir entidades inorgánicas tan personalizadas como cualquier otra, cuales la luna, el sol, las estrellas, el viento, el río, el promontorio, la roca, el fuego, etc.) que sobredimensionan los conceptos restringidos de “sociedad humana” e incluso el de “seres vivos.” En cierta manera esta diversidad incategorizable

¹²¹ Para Descola 2013 proveemos el llamado “location number” de la edición digital Kindle, ya que ésta edición no contiene número de páginas: 6585.

¹²² Overing citada por Descola 2013: 6732.

¹²³ Byrd-David citado por Descola 2013: 6712.

de entes resulta ser capaz de activar, actuar roles diversos a partir de una matriz performativa humana básica accesible universalmente, aunque sea en potencia. Esta matriz, no tanto humana como humanizante, antropomórfica pero no antropocéntrica, no sería un reducto necesariamente trascendental ni inmanente, sino un hallazgo experimental de, por así decir, una cosmopraxis. En razón de ello cabría apuntar (aunque Descola no lo dice), para efectos del argumento animista, que en principio se debe distinguir no tanto entre seres humanos y no humanos, sino entre homínidos humanizantes y humanizantes no homínidos, siendo que, hasta cierto punto, los entes de las colectividades cosmopolíticas comparten una performatividad humanizante, instituyente de actores isonómicos dotados (para efectos de esa performatividad) de psiquis y personalidad potenciales.¹²⁴ Este antropomorfismo compartido por un amplísimo elenco, a veces indefinido, de criaturas y entidades diversas se relaciona a la concepción generalizada en el mundo amerindio de que tanto humanos como no humanos descienden de ancestros antropomórficos, es decir, humanos supervitales con facultad de transformarse en seres de todo tipo y naturaleza.

Cabe apuntar el particular énfasis de Eduardo Viveiros de Castro en este devenir antropomórfico. En primer lugar, el tiempo ancestral de los seres transformadores, metamórficos, que en muchos relatos amerindios es referido como el tiempo de la “gente de antigua” o tiempo de los abuelos, no es el pasado histórico convencional, ni el de la historia natural evolucionista, sino el prólogo, el momento siempre anterior a lo que Danowski y Viveiros llaman el “presente etnográfico”, usando este término en un sentido, como dicen, “doblemente opuesto” al del positivismo etnográfico tradicional: “para designar la actitud de las “sociedades contra el estado” frente a la historicidad [...] en cuanto éstas entienden que todos los

¹²⁴ Por razones de estilo no aplicamos esa denominación consistentemente a lo largo de este ensayo.

cambios cosmopolíticos necesarios para la existencia humana ya ocurrieron, y que la tarea del *ethos* es asegurar y reproducir ese *siempre ya*". Y que por tanto, tal...

...situación pre-cosmológica puede ser descrita generalmente como una *humanidad todavía sin mundo*, como un *mundo en forma humana*, un multiverso antropomórfico que da lugar a un mundo concebido como el resultado de la estabilización (siempre inacabada) del potencial de transformación infinita contenido en la humanidad como sustancia, o mejor, como 'actancia' universal originaria y persistente. (Danowski/Viveiros 2014: 92-93)¹²⁵

Esta humanidad definida como "actancia" se perfila sobre todo por su facultad de "auto-diferencia", precisamente por su capacidad de devenir siempre otro en procesos de superposición de estados heterogéneos: "cada personaje difiere íntimamente de sí mismo". La capacidad misma de auto-diferencia y transformación corresponde a lo que se traduce en las lenguas occidentales como "espíritu", pero que el pensamiento amerindio adjudica a toda una panoplia de seres del cosmos (Viveiros 2010: 46-47). Así, la interpretación de Viveiros proporciona un matiz imprescindible a la noción de interioridad psíquica. La psiquis no es tan "interior" que se diga, pues descansa en la facultad de los seres para devenir otros, para salirse de sí, en una auto-afectación que es también afectación *de y desde* el otro múltiple, y no necesariamente un asunto privado entre "alma y cuerpo" donde la primera suele representar la interioridad inmaterial de la persona y el segundo su envoltura material. Ello lo ilustra el ejemplo proporcionado por Marcela Coelho de Souza en su crítica al libro de Descola. Ella refiere la explicación dada por un chamán kisedje del Mato Grosso a propósito de un importante árbol "cantor" y su "alma" (también traducible como "sombra",

¹²⁵ Mi versión en español de la cita.

“imagen”), entidad a la cual el chamán ubica como escondida “detrás” del árbol, que no adentro, ejerciendo la función de “dueño” de éste (también traducible en otros casos como guardián o protector). Coelho de Souza problematiza esta noción en que el “alma” actúa como dueño externo del cuerpo (426) y la asocia al planteamiento perspectivista de Viveiros: el espíritu como perspectiva (que de hecho, según Viveiros, instaura un sujeto, pues cada perspectiva es un sujeto y viceversa). Según leemos a esta autora, entonces el alma aquí equivale a un punto de perspectiva *otro*, separable, no sólo del cuerpo, sino de cualquier identificación coextensiva con el mismo, y por tanto con la persona, y que, además, por implicación, se relaciona con la disposición espacial, material, de los cuerpos, todo lo cual desestabiliza las usuales demarcaciones de la metafísica occidental entre la materialidad y la inmaterialidad, así como las identificaciones entre individuo y subjetividad.

Esta proliferación de devenires antropomórficos y antropogénicos en los cuales prácticamente todo es capaz de ser “gente” no plantea una especie de mente cósmica garante de la armonía universal. Más bien redundante en que, como dice Viveiros, “si todo es humano, entonces todo es peligroso” (2013: 49-55), pues, dado que la perspectiva instaura la subjetividad, la proliferación de los sujetos conlleva la proliferación de las perspectivas. Las perspectivas, por definición corresponden a posiciones diferenciales. Se establecen relaciones fundadas en las distancias que permiten la emergencia de las perspectivas distintas. Por tanto, en esta lógica perspectivista inherente al cosmos animista el interés por el otro y el devenir otro se fundan en la diferencia; uno se relaciona precisamente con lo otro que *no es* uno mismo, con aquello que es otra cosa: la diferencia es el fundamento de la relación y el potencial de conflicto es el presupuesto de la alianza. En este sentido, es necesario acotar que la “estética de convivialidad” entre actores cósmicos señalada por Overing no

se presenta necesariamente como la expresión de una suerte de armonía o eudemonía benevolente sustentada por alguna mente trascendental de la Madre Naturaleza o algo así, sino más como elemento de contrapeso en un mundo altamente conflictivo y terrorífico, si bien proveedor, en el cual la destrucción y la violencia desatadas por múltiples agentes antagónicos son parte de la generación de vida:

Hay así una amenaza constante de desorden y violencia depredadora entre las diferentes comunidades de seres que constituyen la sociedad cósmica; una inestabilidad inherente al cosmos [...] que debe ser permanentemente combatida por chamanes protectores. Las vidas pueden robarse, los límites entre las diferentes formas de vida se pueden violar y la integridad de cada comunidad de seres puede ser usurpada. (Årjem, 268-288)

El ademán de convivialidad es precisamente una táctica de supervivencia, parte de un principio de diplomacia y equidad que procura conocer y cultivar técnicas de contra-balance, alcanzar maestría en el manejo de alianzas y complicidades que mantengan a raya o aprovechen en lo posible las fuerzas, pasiones, voluntades y conflictividades de los actores individuales y colectivos involucrados. Elizabeth Reichel se refiere a un “universo negociatorio” (263) donde el chamán animista ejerce sus capacidades de transar con todo tipo de actor humano y no-humano, desplegando incontables artimañas de alianza, captación y complicidad selectivas. En cierta manera donar, regalar y halagar son parte inseparable de intercambiar, engañar y depredar.

Por tanto, al cimiento colectivo cósmico contribuyen también las relaciones de *tomar* e *intercambiar*. Tomar es lo opuesto de regalar, es depredar. La depredación puede sonar en un principio como una relación no sostenible entre actores que comparten posición de iguales en una colectividad, dado que la posición del depredador en primera instancia do-

mina sobre la de la presa, pero los roles de presa y depredador son generalmente intercambiables en las colectividades animistas, suponen la reversibilidad entre actores relacionados horizontalmente, sin jerarquía ontológica del uno sobre el otro. Quien hoy es depredador, mañana puede ser presa y viceversa. Lo que desde un punto de vista humanista puede concebirse como ‘usurpación’ o ‘ultraje’ de vida y bienes en realidad no responde, en la colectividad animista, a una intención maliciosa de dañar o destruir para satisfacer una ambición, sino a “una restricción fundamental a la que se sujetan las vidas de los animales” —dice Descola, y añade: “Cada animal necesita restaurar sus energías a intervalos regulares, consumiendo alguna presa, un cuerpo distinto del suyo, pero termina asimilándolo de tal manera que se convierte en parte de su organismo. Los humanos no están exentos de ese imperativo...” (6743). En su constitución elemental y fundamental como imperativo de supervivencia de los animales humanos y no humanos, la depredación asigna un gran valor al otro dada su capacidad esencial de integrar y sostener la sustancia del ser propio. Además, es importante recordar que en la colectividades animistas, las relaciones de depredación no se limitan a la alimentación, sino que entretienen un amplio entramado social y simbólico. Descola insiste:

Debo aclarar que la depredación es sobre todo una disposición para incorporar la otredad, tanto humana como no humana, porque ello es indispensable para la definición del yo: para ser verdaderamente yo mismo, yo debo tomar posesión de otro ser y asimilarlo. Esto se puede lograr mediante la guerra, la caza, el canibalismo real o metafórico, la captura de mujeres y niños o métodos rituales de construir la persona con los *afines* ideales en los que la violencia se confina al nivel simbólico. [...La depredación] constituye un reconocimiento de que sin el cuerpo de este otro ser, sin su identidad, sin su perspectiva sobre mí, yo permanecería incompleto. Es ésta una actitud metafísica

peculiar de ciertas colectividades, no una exaltación perturbada de la violencia, de la cual en todo caso cabría culpar a algunos etnólogos que proyectan sus fantasías sobre los amerindios. (6782)

Descola no comparte la inclinación de otros antropólogos a tratar la donación de regalos y el intercambio como si fueran una misma cosa, sino que los distingue netamente. Según él, si bien la ética del regalo implica que quien recibe un regalo debe estar dispuesto a regalar a su vez en reciprocidad, esta disposición es sólo algo que se presume como virtualidad abierta a la contingencia de que no ocurra, pues no es de ninguna manera una precondition del acto de regalar ni una obligación perentoria. Sin embargo, cuando se ofrece un bien en intercambio, se lo está ofreciendo específicamente a cambio de otro bien y la oferta se condiciona precisamente a la seguridad de que se recibirá ese otro bien a cambio del ofrecido. En las comunidades animistas los animales, humanos y plantas realizan intercambios entre ellos sin establecer las barreras o jerarquías ontológicas propias del naturalismo. Intercambian energía, signos, cuerpos, almas, servicios, canciones, diseños, frutos y otros bienes, y también puntos de vista. En el intercambio es donde la horizontalidad igualitaria de las relaciones más destaca, ya que se trata de una relación de roles intercambiables, en plano de isonomía, en la cual los actores se ofrecen entre sí bienes a condición y obligación de recibir uno del otro, siendo que el regalo entraña una asimetría positiva (se da sin condición de recibir) y la depredación una asimetría negativa (se quita sin condición de dar) (Descola 2013: 6594). Podemos añadir a lo dicho por Descola que en cierta manera el regalo y la depredación constituyen los circuitos asimétricos, positivo y negativo, sobre los que se recorta la simetría del intercambio en una red de transferencias múltiples.

Muchas veces es difícil distinguir los tres aspectos de esta trilogía de transferencias, por lo que se deben tomar con pinzas tipologías como las de Descola, para evitar dicotomías

inconducentes. Quizás convenga insistir en el carácter “negociatorio” de gran parte de la cosmopolítica animista tal cual lo ilustra Elizabeth Reichel al referir cómo...

Los chamanes negocian con los Dueños o Guardianes Danta para hacer cacería [...], pidiéndoles que sólo entreguen al cazador la “camisa” o cuerpo de cierto número de la “gente danta” o tapir, y que no se “entregue” el pensamiento-espíritu a los humanos, para así dejarles su pensamiento entre las dantas o tapires, y lograr que así haya más dantas en el futuro. (277)

Este es un caso en el cual la negociación permite complementar la depredación con el intercambio y la donación. Kaj Årjem propone una interrelación aún más íntima basándose en la cosmopraxis de los Makuna, en la cual “la depredación física es concebida como un intercambio metafísico,” pues el cazador negocia con los “dueños” arquetípicos de sus futuras presas, de la misma forma en que se negocia un matrimonio: la acción de cazar y consumir la presa entraña un procedimiento de reactivación del espíritu de la presa y su restauración vivificante a la colectividad animal. Matar y comerse la presa involucra un acto de “curarla,” fertilizar su espíritu y retornarlo a su gente (275). La relación entre los tres aspectos se complica aún más cuando parte de lo que se transfiere son las perspectivas mismas correspondientes a los diferentes roles de los actores.

Cabe insistir, al respecto, en las formulaciones de Eduardo Viveiros de Castro sobre el perspectivismo y el multinaturalismo amazónicos, sobre todo en la medida en que él puntualiza, como hemos dicho, la dinámica de las distancias y las diferencias que sustentan la posibilidad de que estos actores con idénticas capacidades de subjetivación se relacionen entre sí sin perder su estatuto de personas con intencionalidad propia y distintiva, pues de otra manera esta multiplicidad de actores que comparten una misma capacidad de subjetivación se disolvería en un magma holista indiferenciado donde

todo sería igual a todo y todo conectaría con todo en el seno de una sola mente-cuerpo cósmica, lo que obviamente no se desprende del conflictivo aunque negociado drama de los actores amazónicos entre quienes, si algo impera, es la diferencia. Viveiros acota que si bien en esta cosmopraxis indios, animales, plantas y otros fenómenos poseen la facultad de ocupar una posición de sujeto prácticamente indistinguible de la asumida por el sujeto humano, es por eso mismo que todos confligen potencialmente, y el reconocimiento inteligente de esta potencialidad del conflicto es lo que determina la negociación. Dos o más instancias que ven las cosas de la misma manera (i.e., subjetivamente) tienen que confluir necesariamente en tanto que sus perspectivas y naturalezas difieren. La multiplicidad de perspectivas corresponde a la multiplicidad de naturalezas, es decir, de cuerpos, en cuanto estas diversas naturalezas introducen por necesidad contradicciones y antagonismos dados los roles de presa y depredador que caracterizan a los seres naturales. Perspectivismo y multinaturalismo son inseparables. No se trata de perspectivas fenomenológicas, en las que cada cual ve el mundo según el color del cristal con que mira (el fenómeno en cuanto representación), sino de perspectivas ontológicas inherentes a la multiplicidad misma de un mundo de objetos relacionales. Son las cosas miradas y la manera en que se objetivan las relaciones entre ellas las que le imprimen un color particular (ángulo de representación) a cada cristal con que se mira:

El perspectivismo es un multinaturalismo, porque una perspectiva no es una representación.

Una perspectiva no es una representación, porque las representaciones son propiedades del espíritu, mientras que el punto de vista está en el cuerpo. Ser capaz de ocupar un punto de vista es sin duda una potencia del alma, y los no-humanos son sujetos en la medida en que tienen (o son) un espíritu; pero la diferencia entre los puntos de vista —y un punto de vista no es otra cosa que una diferencia— no está

en el alma. Ésta, formalmente idéntica en todas las especies, percibe solamente la misma cosa en todas partes; la diferencia entonces debe ser dada por la especificidad de los cuerpos.

[...]

Lo que aquí llamamos el “cuerpo”, entonces, no es una fisiología distintiva o una anatomía característica; es un conjunto de maneras y modos de ser que constituyen un habitus, un ethos, un ethograma. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, está ese plano central que es el cuerpo como haz de afectos y de capacidades, y que está en el origen de las perspectivas. Lejos del esencialismo espiritual del relativismo, el perspectivismo es un manierismo corporal. (Viveiros, 2010: 55)

SUTILES COSMOGRAFÍAS

Hechas estas consideraciones, las interpretaciones del animismo que hemos examinado proveen herramientas para la lectura especulativa de textos amerindios. La ontología de objetos relacionales que sostiene el mundo animista implica una casuística conceptualmente inestable y altamente especulativa, que quizás por eso mismo sirve para leer textos amerindios y detectar en ellos sutiles cosmografías, las cuales a su vez informan la especulación cosmopolítica. Podemos confrontar, por ejemplo, algunos de los conceptos hasta ahora abordados en los relatos de la literatura oral emberá, una expresión no amazónica del animismo amerindio.¹²⁶ En el relato tomado de Floresmiro Dogemirá, “El rey gallinazo,” vemos que se combinan las transferencias propias de la depredación, el regalo y el intercambio, creando intrincados circuitos de generación de vida y muerte. El relato comienza por dar cuenta de cómo un jaibaná (chamán) ataca a una familia

¹²⁶ La etnia emberá habita territorios mayormente fluviales e interiores del litoral pacífico de Panamá y Colombia, con emplazamientos adentrados en el departamento colombiano de Antioquia.

entera de “cholos” (indios, en el Chocó colombiano), presumiblemente con la ayuda de los “jai” (aliados no-humanos) que es de rigor auxiliien casi toda acción de un jaibaná. Este ataque en particular constituye una relación de transferencia depredadora. El jaibaná y sus aliados exterminan eventualmente a la familia entera excepto a uno de ellos, referido como el “cholo”, que sobrevive cazando puercos. La caza de puercos es también un acto depredatorio. Las acciones depredatorias, primero del jaibaná y luego del “cholo” sobreviviente, sirven de premisas actanciales al desarrollo del relato, sobre las que se erige otro tipo de transferencia. El cholo se siente muy solo sin su familia, pero tiene un éxito extraordinario en la caza de puercos de monte. Por tanto, decide colocar los puercos excedentes del producto de su caza aparte en la orilla del río para constatar que los gallinazos vienen a comérselos. Aquí la depredación se compensa con una acción de regalo. Se implica con bastante claridad que una vez ha contemplado el provecho que los gallinazos sacan de los puercos, el cazador se dedica a matar un excedente aún mayor de puercos sobre los que él consume con el propósito expreso de ofrecerlos a los gallinazos, y se connota la satisfacción que él deriva de esta “estética de la convivialidad” que lo conforta en su soledad:

Al otro día fueron llegando los gallinazos rey. Cómo llegaban! El miraba, comían. Así se contentaba él solito. Y se fue para el monte al otro día y esa vez sí mató más y se distraía mirando cómo comían los gallinazos rey, los gallinazos blancos. Y se quedaba sentado en el tambo hasta que terminaban. (Pardo, 97)¹²⁷

Al cabo de unos días, “un hombre joven, un emberá” proveniente de la orilla donde los gallinazos han estado comiéndose los puercos, visita al cholo en su tambo:

¹²⁷ El texto de Pardo sólo usa signos de exclamación e interrogación de cierre.

—Ay hombre. A nosotros nos da lástima verlo a usted ahí solito, tanta comida que usted nos da. Nosotros somos gente. Esas plumas que tenemos son camisa. Ese pico es como navaja para cortar carne. Ahí estuvieron charlando. El cholo era bonito, blanco, ojizarco:
—Así como usted nos da de comer a nosotros, le vamos a entregar un arma, si usted quiere [...]. (98)

Esta interlocución involucra varios asuntos. Se plantea un conjunto de transferencias, el cholo “bonito” que es el gallinazo ha decidido, sin que nada le obligue excepto su intención de reciprocitar los regalos del cholo cazador y de aliviarle su soledad, brindarle a éste varias cosas: 1) su propia perspectiva de sujeto, según la cual es gente, persona, 2) “un arma” para facilitar y colaborar de alguna manera con la cacería, y 3) la compañía de su gente, que como veremos redundará en el establecimiento de una nueva colectividad interespecie, más antropomórfica, en fin, un “compartir cósmico”.

Es interesantísimo este acto en que el otro ofrece su perspectiva como regalo, como transferencia benéfica que según demuestra el relato, amplía y enriquece el ámbito existencial del beneficiario. En el momento en que el gallinazo se le aparece como cholo “bonito” al cazador le está donando un medio, una perspectiva otra, un devenir específico, no sólo para verlo como él mismo se concibe, como gente, si no de ver el mundo que los gallinazos ven, que no está constituido por las mismas cosas vistas de maneras diferentes, sino por cosas diferentes que se pueden ver de la misma manera. Ciertamente el cuerpo emplumado del gallinazo no es una misma cosa que él ve como camisa mientras el joven la ve como cuerpo emplumado de gallinazo, ni su pico es algo que él ve como una navaja mientras el cazador lo ve como pico de pájaro. Es decir, no está cada cual viendo lo mismo de dos maneras (según el color del cristal con el que miran), sino que están viendo cosas diferentes. El caso es que esas cosas diferentes e irreductibles entre sí se pueden experimentar como tales sin que

se plantee una imposible e impropcedente transmutación del cholo cazador en gallinazo y del gallinazo en cholo cazador. No es cuestión de convertirse en el otro ni que el otro se convierta en uno mismo, sino de recorrer la distancia que separa las perspectivas de cada cual y las diferentes maneras de ser en que se instalan. La distancia es, de hecho, consustancial a la perspectiva, pues toda perspectiva se instauro, por definición, sobre la distancia mutua entre tres o más objetos; por definición, no hay perspectiva entre objetos que no guardan distancia alguna entre sí. Lo que permite, entonces, recorrer la distancia-diferencia de perspectivas es la posición de sujeto singular asumible de manera contingente, conjetural y al menos en potencia, por los diferentes actores de la colectividad animista. La transformación de los gallinazos en jóvenes bonitos, de los cuerpos emplumados en camisas y los picos en navajas de cortar involucra un desplazamiento, una traducción, un salirse de sí que objetiva una relación posible entre gallinazos y humanos a partir de una epistemología común que permite transitar multiplicidades ontológicas. Dicha epistemología común y la correspondiente posición de sujeto asumible por humanos y no-humanos no es algo en lo que “se cree”, sino algo que se hace, con toda la precariedad que ello supone, una operación performativa a la cual el gallinazo capaz de presentarse como “cholo bonito” invita a participar.

Este performance de transformaciones metamórficas mediante las cuales se instala una posición de sujeto compartida/distribuida se despliega en cuanto la bandada de gallinazos visita el tambo del cholo cazador para brindarle compañía. Cuando ellos suben al tambo el cholo se encuentra comiendo:

—Ustedes no quieren comer?

—No hombre, esa comida está cruda.

Exprimió la carne con los dedos y escurrió la sangre.

—Vio? Está cruda, la de nosotros sí está bien asada. (99)

Aquí se presenta lo que es un tópicos perspectivista en esta tradición oral: los animales que comen carroña, como el tigre (jaguar) y el gallinazo, que desde su punto de vista consideran la carne asada por el humano como cruda, consideran que su carne podrida sí está asada. Como vemos, no se trata de creer que en verdad ambos comen la misma preparación de carne, que cada cual vería distintamente como cruda o cocida, sino de un contraste performativo, en el cual se activa un mecanismo transformacional compartido que comienza con el lenguaje mismo, pues gallinazos y humanos hablan la misma lengua para consignar precisamente la diferencia en la ingesta de carnes y las diferentes perspectivas de cada cual.

Se verifica también que cada cual come diferente porque posee cuerpo diferente. Pero este cuerpo diferente los gallinazos se lo quitan y ponen como si fuera una camisa. Cuando visitan al cholo se quitan sus camisas-cuerpos-de-gallinazo y las guardan a un lado, permitiendo que él vea los cuerpos humanos que ellos poseen debajo. Es una maniobra efectista circunscrita al momento de la visita al humano, pues para abandonar el ámbito del humano y regresar a sus vidas de gallinazos ellos deben ponerse la camisa; dado que sus vidas son diferentes, éstas no pueden transcurrir normalmente sin llevar la supuesta camisa-cuerpo gracias a la cual son gallinazos, mientras que el cholo sí vive en su mundo sin camisa-cuerpo alguna, pero para trasladarse al ámbito de los gallinazos toma una camisa-cuerpo-de-gallinazo prestada por ellos. El relato cuenta que el cholo preñó y tomó como pareja a una de las hembras gallinazo durante la visita en la que al quitarse su camisa (cuerpo animal) ella quedó como mujer. Ella parió un hijito humano. Para retenerla, el cholo, con la ayuda de sus cuñados gallinazos, le escondió la camisa-cuerpo a la mujer de tal manera que ella no pudiera abandonarlo cuando la bandada partiera de regreso a su mundo gallinazo. Se puede deducir que la colaboración de los cuñados con el cholo implica que se ha establecido entre ellos una relación

de intercambio, ya más allá de la donación, en la cual ellos intercambian a su hermana por el ingreso de él en la familia de gallinazos vía el matrimonio con ella, con todo lo que implica tener semejante cazador como pariente. Mas ella no se acostumbra a permanecer en el mundo humano de su marido e hijo, se deprime, encuentra la camisa escondida y se escapa. Sin embargo, ella de todos modos quiere al cholo y a su hijito, por lo que regresa un día y le plantea una alternativa a su marido:

—Nos vamos, yo le traje camisa.

Entonces él se la puso y ya quedó gallinazo.

—Pruebe a ver si puede volar!

Cuando acabaron de comer, él se encapachó su carnecita asada. Y se fueron y el hombre sí pudo volar. Le decían:

—Cuando vayamos por el aire, no mire para abajo, mire para arriba. Y la mujer le dijo:

—Cuando vaya volando, vuele juntico a mí. Si se cae, yo le echo mano. (101-102)

Vemos como gracias a la magia de la camisa-cuerpo-de-gallinazo el cholo puede volar. Su mujer-gallinazo le ha regalado la capacidad de volar para mantener su amor. Sin embargo, en todo momento esta relación de transferencia se establece desde la posición de sujeto humana, que asume la extrañeza del vuelo y el temor de que ese efectismo corporal falle. Tal es la razón de las medidas de precaución. (Nótese también la precaución del cholo de llevar su provisión de carne asada en sustitución de la carne podrida que hallará en el mundo de los gallinazos.) Estas medidas cautelares destacan que la capacidad del cholo para volar y no caer depende de que concentre su atención en mantener la perspectiva diferente (no mirar hacia abajo, para no perder la concentración) con que lo faculta su camisa-cuerpo-de-gallinazo prestada por la mujer-gallinazo. La corporalidad prestada es eso, prestada, y lo dota de la capacidad de asumir circunstancialmente una

perspectiva diferente, pero no lo *convierte* en gallinazo. Se trata de una metamorfosis reversible, un traslado o viaje fuera de su ser corporal ordinario facilitado por una transferencia o relación de regalo específica. La capacidad transformadora de la camisa-cuerpo-gallinazo le permite al cholo desplazarse hacia la perspectiva aérea del gallinazo sin que efectivamente se convierta en gallinazo, manteniéndose la diferencia entre ambas especies. Al mismo tiempo, el cholo comparte con su mujer-gallinazo la posición de sujeto humano gracias al performance del lenguaje y las transformaciones de los cuerpos de ambos en camisa a lo largo del relato. El relato configura así una colectividad animista, interespecie, mas antropomórfica, vinculada por transferencias o transacciones mutuas gracias a las que sus miembros se emplazan en una posición de sujeto humana, que se deduce lógicamente del hecho de que la única posición de sujeto que pueden conocer los creadores del relato y quienes lo leemos es la humana. El hecho de que la posicionalidad humana del sujeto sea la única compartida por las interioridades de esta multiplicidad de seres denota un antropomorfismo lógicamente inevitable que sin embargo apunta a una cosmopolítica en la medida en que se le reconoce a cada ser humano o no-humano una subjetividad irreductible en su singularidad, articulada a una perspectiva propia con la cual hay que involucrarse sobre un plano de paridad ontológica (de isonomía) para establecer relaciones de convivencia. En ese sentido se trata de un *antropogenismo*, en tanto y en cuanto el antropomorfismo se genera a partir de unas relaciones específicas. Vemos, además, en este relato emergerá que las relaciones de dar, tomar e intercambiar se entretejen a todos los niveles, incidiendo en la cimentación, reproducción y continuidad de la colectividad animista de tal manera que las podríamos enfocar también como relaciones de producción, mas sólo para constatar cuánto se alejan del concepto productivista dominante en el modo de identificación moderno-capitalista.

CERO PRODUCCIÓN

Del libro de Descola se desprende claramente que la trilogía del dar, tomar e intercambiar constituye un entretejido de relaciones potencialmente reversibles entabladas sobre un mismo plano ontológico entre actores humanos y no humanos y que este complejo tejido vivo, que por definición involucra plurales actores con intenciones propias, no es reducible al concepto de producción moderno-capitalista. Dado el equipaje lingüístico y conceptual que heredamos es casi imposible prescindir de algún concepto de producción, pero sí es factible emplearlo con conciencia crítica, en atención a las diferencias que lo cruzan según se aplique a diferentes modos de identificación y de relación. Tal vez no se pueda dejar de usar el concepto ni la noción de producción, pero sí se puede evitar el productivismo. Más adelante veremos, con Moishe Postone y Kojin Karatani, que toda producción constituye un intercambio, aún desde la raíz metabólica que esa noción posee.

Descola ubica las relaciones de producción, en su expresión productivista, en la trilogía producción, protección, transmisión que es connatural a los modos de producción analógico y naturalista (moderno). Él considera estas relaciones como unívocas y correspondientes a actores jerarquizados, es decir, que no son isonómicas (término que él no usa). Descola argumenta que si bien la primacía y centralidad de la producción ha sido la premisa casi absoluta de la concepción moderna de la sociedad humana, y que ello se fundamenta en una historia concreta del desarrollo de las fuerzas productivas modernas, tal centralidad no necesariamente es válida para sociedades regidas por modos de identificación distintos del naturalismo moderno. Es entendible que Descola comience por adjudicar a Marx la creencia prácticamente incuestionada en la centralidad de la producción (6806), pues algunas de las primeras reflexiones de este pensador apuntalan esa noción, pero, como argumentaremos más adelante,

existen lecturas del Marx maduro que interpretan un claro rechazo del productivismo en la reflexión de Marx, y explican cómo, según dicha reflexión, la atribución de centralidad absoluta a la producción corresponde específicamente a la alienación del proceso de producción verificada bajo el capitalismo, pero no debe considerarse como un principio extensible a todas las sociedades humanas habidas y por haber.

En ese sentido, Descola coincide con el Marx maduro más de lo que le es factible admitir en el estudio aquí referido. Para demostrar cuán restringido es el modelo moderno de producción, él reseña la reflexión basada en antiguas concepciones chinas según las cuales la interacción de fuerzas contrarias en relación de complementariedad mutua (*ying* y *yang*) determinan la creación o emergencia de nuevos elementos en el mundo (la producción) como resultado de procesos que no requieren la intervención de ninguna causa prima, ningún agente creador externo ni una otredad trascendente, resultando del todo innecesaria la intervención de cualquier cosa parecida a “un actor con un plan y una voluntad” (6847) y contrapone esta concepción al modelo moderno de producción derivado de la antigua tradición hebrea y griega:

La idea de la producción como imposición de una forma sobre una materia inerte es simplemente la expresión atenuada del esquema de la acción basado en dos premisas interdependientes: la preponderancia de un agente individualizado e intencional como la causa de llegar-a-ser de los seres y las cosas, y la diferencia radical entre el estatuto ontológico del creador con respecto a aquello que produce. (6854)

Lo más nocivo de este concepto restringido de producción es su incapacidad para reconocer la paridad ontológica entre el productor y aquello a lo que supuestamente le ha dado el ser. De acuerdo a esto, por ejemplo, constituye un supremo acto de gracia que el creador bíblico se haya dignado a hacer

a la criatura humana a “imagen y semejanza” suya, si bien no le adjudica el mismo estatuto ontológico de un dios. No es difícil percatarse, siguiendo el argumento de Descola, cuánto ha influido en nuestra manera de concebir la producción este modelo “heroico” del artífice, demiurgo o artista cuya acción genial, poderosa da origen a un producto a partir de su trabajo sobre una materia prima completamente pasiva e inerte, y cómo la absoluta prevalencia jerárquica del productor sobre el producto impera sin cuestionamiento alguno. Por eso las historias en las que se representa el más mínimo amago de la criatura contra la prevalencia del creador son historias del origen del mal y del horror: Lucifer, El Gólem, Frankenstein, el computador HAL en *2001: Odisea del espacio*.

Hay que añadir también que este modelo “heroico” de la producción establece una relación unívoca entre productor y producto. El productor aporta su intención, designio y acción virtuosa, pero el producto no aporta nada, pasando a ser objeto sin mayor influjo en el proceso que ser maleable para la transformación productiva y quedar a la disposición de los consumidores. Se concibe que el productor transforma el producto pero que el producto no actúa de ninguna manera sobre el productor. Se trata de una relación de transferencia en una sola dirección. En consecuencia, Descola plantea que al concebirse meramente como una relación de este tipo, en la que un sujeto genera un objeto unilateralmente, entonces la producción no puede tener una aplicabilidad universal puesto que...

Ésta presupone la existencia de un actor claramente individualizado que proyecta su interioridad sobre una materia indeterminada para darle forma y darle existencia a una entidad de la cual él es el único responsable y de la cual puede apropiarse para su propio uso o intercambio. (6900)

Esto, aduce Descola, simplemente no funciona en sociedades amazónicas que dan prioridad a la transformación re-

cíproca por sobre la fabricación *ex nihilo* (6900).¹²⁸ En estas sociedades ocurre lo contrario que en el modo de producción capitalista, puesto que “son las relaciones entre sujetos (humanos y no-humanos) las que condicionan la ‘producción’ de los medios de existencia, y no es la producción de objetos la que condiciona las relaciones (humanas)” (Descola 2013, 6873).¹²⁹ Refiriéndose al ejemplo de los achuar de la Amazonía ecuatoriana conocido de primera mano por él, Descola arguye que no tiene sentido hablar de la producción agrícola o producción cinegética de las mujeres y hombres de esa colectividad, como si el objetivo de sus actividades fuera simplemente darle el ser a un producto de consumo desvinculado ontológicamente del contexto de donde proviene y como si ello se pudiese cuantificar en términos de recursos y

¹²⁸ Vemos en el *Watunna* algo parecido a la fabricación *ex-nihilo* cuando Wanadi, por ejemplo crea a su propia madre, al parecer, a partir de la nada, pero se debe considerar que en el acto intervienen el tabaco, la maraca, el canto y el sueño, que también son actores en el proceso. Igual sucede cuando Wanadi crea las casas (malocas). Cf. Civrieux 1992.

¹²⁹ En esto Descola coincide plenamente con Marx, si nos atenemos a la lectura de Postone: “Las actividades laborales en las sociedades tradicionales no aparecen simplemente como trabajo, sino que cada tipo de trabajo está inserto socialmente y aparece como una definición particular de la existencia social. Estos tipos de trabajo son muy diferentes del trabajo en el capitalismo: no pueden entenderse adecuadamente como acción instrumental. Más aún, el carácter social de este trabajo no debería confundirse con lo que he descrito como el carácter social específico del trabajo en el capitalismo. El trabajo en las sociedades no capitalistas no constituye la sociedad, ya que no posee el peculiar carácter sintético que caracteriza al trabajo determinado por la mercancía. Aunque es social, no constituye las relaciones sociales, sino que es constituido por ellas. El carácter social del trabajo en las sociedades tradicionales se considera, por supuesto, “natural”. Sin embargo, este concepto de lo natural —y por tanto de la naturaleza también— es muy distinto del que existe en una sociedad en la que prevalece la forma mercancía. La naturaleza en las sociedades tradicionales está dotada de un carácter “en esencia” diverso, personalizado y no racional como las relaciones sociales que caracterizan a la sociedad” (Postone, 190-191.

productividad. La mujer achuar no “produce” (en el sentido limitado que referimos) las plantas que cultiva, ella establece una relación personal con ellas, son sus crías adoptivas, les habla, las aconseja sobre los peligros de la vida, quiere llegarles al alma para ganar su cariño. Igual el hombre achuar negocia con los animales que va a cazar, los seduce con bonitas palabras, se alía a algunos de ellos como cuñado, para que le ayuden a atrapar a otros. De acuerdo al ejemplo referido por Elizabeth Reichel antes comentado, los cazadores de ciertos pueblos animistas incluso les ruegan a las potenciales presas que se dejen atrapar, y les aseguran que no se preocupen porque ellas sólo perderán el cuerpo, pero ellos devolverán sus almas a la familia del animal, que a su vez la ayudarán a reproducirse. Saber “producir” es más bien saber relacionarse, saber negociar con ciertas colectividades. Descola también refiere estudios sobre la confección de cestería por los hombres wayana cuyas sofisticadas formas de seres no-humanos, sobre todo animales, no se consideran como una hazaña virtuosa de los artesanos sino resultado de la acción de los seres representados que los humanos pueden apenas remedar. La fabricación además compone no sólo las formas corporales de estos seres sino que pretende infundirle a la cesta sus cualidades no visuales, tales como movimientos, olores, y sonidos. Estas cestas se convierten luego en miembros de la colectividad, que la auxilian de diversas formas. Se apunta así a un “mimetismo ontológico” que confiere a estos objetos el estatuto de actores con la capacidad de afectar a sus propios fabricantes y que en algunos casos obran la reencarnación de los seres representados en ellos, con las capacidades y afectos que les corresponden (Descola 2013: 6894).

Algo similar refiere David M. Guss sobre la cestería de los hombres yekuana de la Orinoquia venezolana. Guss cuenta que estuvo tratando durante meses de convencer a un amigo yekuana, Juan Castro, que le contara todo el *Watunna* (Civrioux 1992), una extensa composición oral compuesta de

episodios que elaboran momentos fundantes y cruciales de la experiencia colectiva. A pesar de la amistad que los unía, cada vez que Guss le pedía Juan Castro que le contara el *Watunna*, éste evadía el pedido, dando a entender que tal cosa no tenía sentido ni propósito. Finalmente Guss le dijo a Juan Castro que estaría dispuesto a aprender a hacer cestas con él, a lo que éste accedió gustoso. Guss se dio cuenta que la cestería sería una entrada apropiada al mundo del *Watunna* porque el gran ciclo de relatos era mucho más que un artefacto de arte verbal tal cual se lo entiende en la tradición moderna. Se desprende de la actitud de Juan Castro que contar el *Watunna* por contarlo, como si fuera mero entretenimiento o satisfacción de una curiosidad, no tenía sentido, pero sí lo tenía si la gran obra verbal se articulaba al entramado de la cestería, dado que el *Watunna* se entrelaza con toda la actividad colectiva de los yekuana (Guss 1989: 3). Cada diseño de cestería representa, mediante abstracciones codificadas, a personajes y acciones claves del *Watunna*. Fabricar las cestas en el orden apropiado de manera que la articulación de las palabras se enhebra con la articulación de las fibras, y el movimiento de las cuerdas vocales con el movimiento de las manos, es una de las maneras en que los yekuana afirman sus vínculos con los seres supervitales de naturaleza vegetal-animal-humana-espiritual-sideral que conforman junto a ellos una colectividad animista cósmica. Así mismo, todas las actividades de reproducción de los medios de existencia de los yekuana son indisociables de la recitación del *Watunna*, sea la cestería, la pesca, la caza, la horticultura, la artesanía, la construcción (de casas y canoas) y las relaciones familiares o comunales. La construcción y estructura toda de la gran casa comunal o maloca reproduce la cosmografía del *Watunna* como espacio psíquico-social integral. Cada vez que se realiza una actividad clave de reproducción de las condiciones del vivir, se materializa un episodio específico del *Watunna* que la conecta a la gesta colectiva acumulada desde el más remoto pasado hasta

el presente. Cada actividad realizada cada hora del día reactiva y hace presentes en sus más mínimos detalles los vínculos cósmicos de la colectividad. El entramado de hechos y acontecimientos mítico-históricos que involucran a humanos y no-humanos, condensado en el *Watunna* y las actividades de la vida cotidiana que desde nuestra perspectiva podríamos llamar “producción” es tan íntimo que no se puede determinar si los yekuana trabajan para producir el *Watunna* o si recitan y cantan el *Watunna* para producir otros objetos de uso y consumo, pues todo se interconecta a modo de una red de multiplicidades indiscernibles. No hay manera de separar lo profano de lo sagrado ni lo práctico-material de lo ritual, espiritual o simbólico (Guss, 1989: 31-32). Las tecnologías materiales son inseparables de las tecnologías espirituales. Las herramientas de trabajo no simplemente se manejan, en el sentido instrumental, pues involucran y requieren la comunicación con entidades invisibles inherentes a su esencia, mediante cantos y otras acciones rituales que constituyen también artefactos que remiten la tarea específica a realizarse a un entramado cósmico (Guss 1989: 61). El hacedor yekuana debe participar en un diálogo metafísico con los artefactos con los cuales se involucra personalmente, exigencia que explica cómo muchos hombres yekuana y de otras sociedades similares asumen la actividad artesanal de la cestería como forma de meditación metafísica, más allá de la necesidad específica del implemento fabricado. El implemento físico se convierte así, en un producto integrado a un flujo deseante. La producción deja de ser producción de productos (i.e., bienes o valores particulares) y se aproxima a lo que llamaríamos la producción de producción, es decir, al deseo.¹³⁰

¹³⁰ Me baso en la lectura de Roy Wagner que Guss trae a colación para concluir que “The preoccupation of culture is not so much with the producción of goods as it is with the re-producción of itself”(67). Remito el concepto de *producción de producción* (producción deseante) a Gilles Deleuze y Felix Guattari (1985: 18-24).

Otro estudioso de los yekuana, Daniel Barandiarán, describe la tala de los conucos que se extiende por varias semanas. Esta actividad posee una densidad ritual que combina actividades y actores humanos y no-humanos íntimamente vinculados del entorno yekuana. Los varones asumen la tala mientras las mujeres preparan y reparten la bebida de yuca fermentada, *yarakí*, y otros varones acompañan con toque de tambores y otros instrumentos. No sólo se tala la vegetación para despejar, sino para fabricar en el acto parte de los instrumentos musicales, como las trompetas destinadas exclusivamente a dicho evento, que acompañan coros, danzas y juegos ritualmente codificados. También se usa la vegetación para adornar artísticamente los cuerpos, para pintar la piel y la indumentaria corporal. Todas estas entidades que participan en el proceso-celebración de la tala de conucos, desde las plantas hasta los alimentos, bebidas e implementos agrícolas e instrumentos musicales elaborados con ellas, constituyen personas, actores de un evento de impacto cósmico. Así, la tala misma, lo que desde la mirada productivista convencional se consideraría como el “verdadero trabajo práctico”, involucra una negociación con los árboles que serán mutilados y a los cuales se solicita indulgencia por la destrucción causada, lo cual se entrelaza con música, canto, danza, diseño, arte, bebida, comida, juego, pura fiesta y participación cósmica (Barandiarán, 101-108). ¿Cómo separar la actividad productiva en un sentido estricto económico, dentro de este denso tramado de acciones y actores que realizan transferencias múltiples, es decir, intercambios, regalos, depredaciones, según la ética de la convivialidad? ¿Cómo reducir a “materia prima”, “insumo” o “medios de producción” es decir a entes inertes y pasivos cuantificables cual lo hace el concepto antropocéntrico moderno de producción, a los múltiples seres sentientes con los cuales se interacciona en este tipo de actividad?

Si no hay, como en estos casos, distinción fija entre ocio y trabajo, entre transformación material y transformación

espiritual, entre agentes y pacientes, entre cumplimiento de procesos físicos y procesos simbólicos, entre estética y economía, es posible que no tenga sentido aplicar el concepto convencional de *producción*, pues no hay casi nada que no sea producción y casi todo es mucho más que mera “producción”.

Se puede hallar legión de ejemplos que ilustran la improcedencia de establecer una barrera entre actividades productivas (trabajo) y actividades no-productivas en las sociedades amerindias, sobre todo, en aquellas en que predomina el modo animista de identificación. Fernando Urbina explica, en el caso de los huitoto de la Amazonía colombiana, que estas sociedades orientan permanentemente sus mayores esfuerzos y trabajos al propósito de celebrar sus importantes bailes rituales de activación de los principios cósmicos de la colectividad:

Se siembran los huertos preparando la *fiesta* en que la tribu será anfitriona; se caza, se pesca y se cosecha para asistir a los sucesivos bailes a que ésta es invitada. Es un vivir estructurado en grandes ciclos rituales. [...] El baile reafirma la cultura y la armoniza con el universo: es la *danza cósmica*.

“Se vive para bailar y se baila para vivir como verdadera gente.” (Urbina 2010: 40)¹³¹

Ciertamente las colectividades a las cuales nos referimos aquí no viven hoy día desconectadas de las sociedades postindustriales, neocoloniales y por ende, productivistas, que se emplazan en torno a ellas y paulatinamente usurpan cada vez mayores porciones de sus territorios tradicionales, en muchos casos, desplazándolas o provocando grandes migraciones que las desprenden de su entorno natural y, en consecuencia, de las particulares relaciones

¹³¹ Cursivas y entrecomillados del autor. La frase entrecomillada dentro de la cita, cita a su vez palabras de sabios huitotos referidas en el texto de Urbina.

heterogéneas entre humanos y no-humanos que las caracterizan, forzando una rearticulación impredecible del asidero vital de la cosmopraxis que aquí describimos. Las colectividades indígenas amazónicas desarrollan objetivamente, se lo propongan o no, un amplio repertorio de relaciones con las sociedades productivistas que las rodean. Sobre todo, se integran de una manera u otra a las relaciones de mercado, no sólo destinando una parte de sus bienes (derivados de la horticultura (convertida en agricultura), la caza, la recolección, y la artesanía, al intercambio mercantil por otros bienes no tradicionales que deben procurar en respuesta a nuevas necesidades surgidas del mismo proceso de integración, lo que de por sí va transformando la red de relaciones entre objetos humanos y no-humanos que configuran su mundo, toda vez que una porción cada vez más importante de los bienes se procuran o fabrican, no en función de las relaciones de donación, depredación e intercambio antes señaladas, sino en función de procurar otros bienes no producidos en el entorno vital, por lo que la anterior valoración de la riqueza material, simbólica y espiritual de los bienes tradicionales se sustituye por el valor de cambio abstracto que el capitalismo erige en centro de la vida social. En el marco de esa relación abstracta poco importa, por ejemplo, que la mujer achuar mantenga o no relaciones de donación o intercambio particular con sus plantas de yuca, lo que importa es producir determinada cantidad de yucas aptas para el mercado al menor costo posible, pues vender bien la yuca se convierte en necesidad de supervivencia determinada por las nuevas necesidades generadas por el propio proceso de integración a nuevas relaciones (que a su vez derivan del proceso de usurpación y desplazamiento experimentado por las colectividades indígenas). Los jaibaná o chamanes wounan del Chocó colombiano, por ejemplo, elaboran bellas y sofisticadas balsas mágicas a partir de sueños dirigidos experimentalmente como parte de su entrenamiento. El chamán que las fabrica no actúa como

creador exclusivo, unilateral o unívoco de las balsas, puesto que su creación, antes y después de los sueños que las inspiran, es el resultado de múltiples actores, entre ellos los seres que tripulan la balsa. Estas balsas, con las figuras que encarnan a los jai (espíritus transhumanos y animales, aliados y enemigos) no son decoraciones inertes pasivas, sino objetos-sujetos vivos que interactúan y establecen determinadas relaciones con el chamán que las fabrica y con la colectividad a la que pertenecen.¹³² Sin embargo, la integración mercantil arriba descrita promueve la producción de una cantidad creciente de balsas mágicas para el mercado artesanal colombiano e internacional, algo que, por supuesto, subordina todo el entramado colectivo animista vinculado a estos objetos a su función abstracta dentro de la ley del valor y convierte el contexto original de su factura en mera anécdota de interés asociada a su oferta como “curiosidad” en el mercado.

Además de producir mercancías, una creciente cantidad de individuos de colectividades indígenas se integran al mercado de trabajo como asalariados, lo cual genera un enorme impacto sobre todas las demás relaciones colectivas. La forma mercancía es una relación social en sí misma, en muchos aspectos equivale, etnográficamente, para las sociedades capitalistas, a las relaciones descritas por los antropólogos con respecto a colectividades indígenas; y tiene la peculiaridad de que se caracteriza por ser autogenerativa, es decir, que genera las propias relaciones dentro de las cuales funciona, desarrollando así la capacidad de reemplazar o prevalecer sobre toda otra relación proveniente de las sociedades basadas en modos de intercambio no capitalistas que se integran a su régimen. Cuando ya la propia fuerza creativa humana se convierte en mercancía, el impacto de esta nueva relación social adquiere dimensiones exponenciales. Ésta intensifica la transformación radical en el tiempo, en la cotidianidad y el modo de relacionarse de las personas y los objetos. Así, en

¹³² Información personal de Constanza Ussa.

suma, las colectividades animistas se integran indefectiblemente al modo de producción capitalista global contemporáneo de tal manera que se puede decir que, a medida que la ley capitalista del valor subsume dentro de su lógica productivista cada vez más porciones de la actividad tradicional generadora de vida, la cosmopraxis animista se incrusta, empotra e integra a la dinámica propia de la relación mercancía-capital como una especie de quiste interno en vías de transformación acelerada y/o de eventual desaparición. Sin embargo, no se debe visualizar este proceso exclusivamente como uno de despojo pasivamente sufrido por las comunidades indígenas y sus individuos, pues la venta de la propia fuerza de trabajo como mercancía, así como otras maneras de participar en cuanto vendedor y consumidor en el mercado son opciones muchas veces inevitables para los indígenas, e incluso, atractivas dentro de la situación en que se encuentran.

Parte de esa transformación acelerada es el hecho de que los intercambios entre pensadores indígenas y estudiosos no indígenas permitan articular la instancia especulativa misma que llamamos cosmopraxis, ya no como una representación fiel del “pensamiento del indio” que deba ser preservada en los museos y archivos de la cultura, sino como una instancia reflexiva plenamente actual, ubicada en una perspectiva inmanente a las transformaciones de la sociedad contemporánea y a la crítica del modo de producción global que encarna dichos procesos. Esto es así porque, por lo general, las colectividades indígenas, más que ofrecer resistencia a los procesos de cambio, en el sentido pasivo-reactivo de simplemente intentar impedir que ocurran, están interesadas en aprovechar políticamente la diferencia que las constituye, es decir, su identidad singular, para cuestionar la plasmación homogénea del pueblo constituida por el estado y *constituirse* ellas mismas en actores de su propia transformación, para navegarla en un sentido adecuado a sus necesidades colectivas, por la vía de la participación más o menos crítica, dependiendo

del caso, en el proceso transformativo general (en el mejor de los casos, democratizador) de las sociedades nacionales en las cuales históricamente se ubican. El fermento crítico y especulativo generado por esta gestión colectiva es lo que inspira a colocar en el temario de la crítica del capitalismo contemporáneo el aporte específico de la cosmopraxis, no ya sólo como un “problema del indio” o de las sociedades “pos-coloniales”, sino como una reflexión pertinente a la agenda global de la crítica de un sistema productivista-destructivo inherentemente desequilibrado que amenaza la existencia de la biosfera tal cual la conocemos.

2. MARXISMO NO-TRADICIONAL

CRÍTICA DE LA RAZÓN PRODUCTIVISTA

El marxismo no-tradicional, tal cual se formula en relecturas textuales de Karl Marx cual la realizada por Moishe Postone, y en lecturas que explícitamente revisan a Marx a partir de sus propias implicaciones y sugerencias, como la de Kojin Karatani,¹³³ posee puntos de articulación con la cosmopraxis animista amerindia a partir de los cuales se insinúa una posible cosmopraxis global fundamentada en la crítica del capitalismo contemporáneo y el modo de producir la vida moderna que le es consustancial. Esta apelación a Marx aparentaría “llover sobre mojado” si no fuera porque la lectura que hacen Postone y Karatani de las reflexiones maduras del pensador revolucionario se aparta muchísimo del marxismo tradicional.

Comencemos con Moishe Postone, quien va mucho más allá en su crítica que Lucáks, la Escuela de Frankfurt, Habermas y aun los teóricos postestructuralistas, en la medida

¹³³ Otra expresión notable del marxismo no tradicional es la del grupo alemán *Werkcritik* consolidado en torno a las revistas *Krisis* y *Exit!*. Ver compilación traducida por Neil Larsen, Mathias Nilges, Josh Robinson, y Nicholas Brown (2014).

en que demuestra la divergencia de las premisas marxistas tradicionales con respecto a la reflexión de Marx y evidencia que éste plantea prácticamente lo contrario de tales premisas. Lo que hace Postone es simplemente leer a Marx con más atención a lo que éste dice textualmente y a la relevancia de sus reflexiones para la crítica del capitalismo contemporáneo, que a los principios en muchos casos dogmáticos establecidos por un marxismo tradicional que leyó a Marx en función de un capitalismo del siglo diecinueve asumido como modelo estático. Para efectos de nuestra discusión, la vuelta de tuerca maestra que dota a Postone de un ángulo de lectura realmente renovador es haber asumido la especificidad histórica del análisis de Marx, es decir, de enfocarlo a modo de una etnografía del capitalismo realizada estrictamente partir de las categorías que éste mismo genera, internas a su desarrollo, sin pretender proyectarlas sobre la sociedad ni la historia humana en general, sino todo lo contrario, delimitando su pertinencia. De ahí resulta un Marx que no plantea la validez transhistórica de las categorías de su análisis, lo que convierte su teoría del capital en una herramienta más ágil, flexible y provechosa para la crítica de las transformaciones actuales del capitalismo. Dejemos que el propio Postone sintetice las implicaciones generales de las reflexiones de Marx una vez despojadas de las fijaciones dogmáticas de la tradición marxista:

De acuerdo con mi interpretación, el análisis marxiano del capitalismo, pese a que implica una crítica de la explotación y del modo burgués de distribución (el mercado, la propiedad privada), no se lleva a cabo desde el punto de vista del trabajo, sino que se basa más bien en una crítica al trabajo en el capitalismo. La teoría crítica de Marx intenta mostrar que el trabajo en el capitalismo desempeña un papel históricamente único como mediador de las relaciones sociales, pretendiendo asimismo esclarecer las consecuencias de esta clase de mediación. El hecho

de que se centre en el trabajo en el capitalismo *no implica que el proceso material de producción sea necesariamente más importante que otros ámbitos de la vida social*. Más bien, su análisis de la especificidad del trabajo en el capitalismo indica que la producción en el capitalismo no es un puro proceso técnico; sino que se encuentra inextricablemente relacionado a, y moldeado por, las relaciones sociales básicas de aquella sociedad. Dicha sociedad, por tanto, no puede ser comprendida únicamente en referencia al mercado y a la propiedad privada. Esta interpretación de la teoría de Marx ofrece la base para una crítica de la forma de la producción y la forma de la riqueza (esto es, del valor) que caracterizan al capitalismo, antes que para un simple cuestionamiento de su apropiación privada. Caracteriza al capitalismo en términos de un modo social abstracto de dominación asociado a *la peculiar naturaleza del trabajo en esta sociedad*, y localiza en ese modo de dominación *el fundamento esencial del “crecimiento” desenfrenado* y del carácter crecientemente fragmentado del trabajo, e incluso de la existencia individual, en esa sociedad. También sugiere que la clase obrera es intrínseca al capitalismo más que la encarnación de su negación. Como veremos, una aproximación semejante reinterpreta la concepción de Marx de la alienación a la luz de su crítica de madurez al trabajo en el capitalismo —y sitúa esta concepción, reinterpretada, de la alienación en el centro de su crítica de esa sociedad. (Postone 2006, 26)¹³⁴

Postone se dedica a precisar y calibrar en función de la crítica del capitalismo actual, una cantidad de conceptos claves en las reflexiones del Marx maduro, principalmente en *El Capital* y los *Grundrisse*, que sin duda se alejan de postulados de la ortodoxia marxista asumidos aún por los más ilustres y creativos heterodoxos. Cabe destacar, para propósitos de una propuesta cosmopolítica, los siguientes:

¹³⁴ Énfasis nuestros.

- 1) La clase burguesa y la clase obrera no son entidades sustantivas sino determinaciones de la objetividad y subjetividad social asumibles en coyunturas específicas. Estas dos clases constituyen un dúo inseparable, inherente a la trayectoria histórica del desarrollo del capitalismo como totalidad, y el hecho de que el antagonismo al interior de este dúo juegue un importante papel en la dinámica del desarrollo capitalista no significa que el mismo sea idéntico a la contradicción estructural fundamental del capitalismo, la cual reside en el doble carácter de la mercancía como relación social que estructura al trabajo y la producción, y que tampoco sea idéntico a las contradicciones estructurantes de una formación social dada. La burguesía y el proletariado son dos clases tendencialmente antagónicas, pero su antagonismo refuerza la dialéctica de la ley del valor, en lugar de socavarla, se expresa sólo en determinadas coyunturas sociohistóricas y no necesariamente constituye siempre el foco indispensable de una política anticapitalista. La luchas de clases en general no es extensible a otras sociedades ni es la única expresión de tensión entre grupos sociales ni la que necesariamente determina toda lucha social y política.
- 2) El proletariado es un actor estructuralmente inherente al Capital, insertado en su modo de producir y no está dotado por alguna ontología social con una misión política privilegiada alternativa al status quo, mucho menos la de ser tal cosa como “el sujeto revolucionario”.
- 3) La abolición del capitalismo no es para Marx facultad de un sujeto histórico, sino que implica la crítica de la concepción misma del sujeto histórico. Para

Marx, el único sujeto histórico hasta el momento es el Capital, con cuya abolición se prescindiría de la noción misma de “sujeto de la historia” específica al propio capitalismo.

- 4) En el hecho de que los medios de producción de una sociedad sean privados o estatales, es decir, en la apropiación privada o estatal de la plusvalía o el producto del trabajo humano no se dirime fundamentalmente el problema de la alienación capitalista ni la abolición del capitalismo. El modo capitalista de producir puede desarrollarse perfectamente en un régimen de propiedad estatal. Abolir la propiedad privada de los medios de producción no entraña necesariamente la abolición del modo de producción capitalista sino que puede servir, incluso, como forma de recomposición y reestructuración del capitalismo, como sucedió en los regímenes soviéticos del siglo XX.
- 5) La matriz alienante fundamental del capitalismo es su modo de producir mismo, es decir, un modo en que la capacidad de trabajo sólo existe como mercancía, en cuanto es una relación social doble y contradictoria: como productora de bienes y riqueza material concreta (valor de uso) por un lado, y como productor de valor (de cambio) por otro. El hecho de que en cuanto mercancía el trabajo responda inherentemente a la ley del valor cuya finalidad central es la producción de mayor valor (y no necesariamente riqueza en términos de bienes materiales y espirituales) genera relaciones sociales determinadas por la relación social que es la mercancía misma, alienadas de sus potenciales concretos y subordinadas al imperativo del incremento infinito del valor que *se le presenta* a la sociedad como pro-

ducto de una ley natural, objetiva y abstracta que regula las vidas de los seres humanos.

- 6) Abolir el capitalismo entraña, entonces, abolir la producción y el trabajo mismos, tal cual se estructuran en función de la ley del valor, lo que implica una transformación profunda *de lo que es producir*, y lo que es trabajar, es decir, del proceso moderno de producción que impone sus condiciones más allá de la dimensión laboral, en todas las relaciones sociales y toda la cultura moderna.
- 7) Ahora bien, el punto anterior no supone *que de alguna manera el modo de producir deba considerarse como la infraestructura determinante de las sociedades humanas en un sentido transhistórico, y que sea por eso que hay que enfocar la crítica sobre el mismo, sino que tal centralidad es específica del capitalismo y debe ser abolida junto al propio capitalismo*: transformar el capitalismo es abolir la centralidad de la producción misma (y la categoría del trabajo) que corresponde al círculo vicioso de acumulación infinita impuesto por la ley del valor. Esto implica que la creación de una sociedad postcapitalista comenzaría por *la crítica de la centralidad* moderna de la producción y su dominación.
- 8) El “materialismo dialéctico” y el “materialismo histórico” son concepciones del marxismo tradicional que no tienen mayor asidero en la teoría de Marx. Para Marx no hay tal cosa como métodos de análisis transhistóricos, es decir, válidos para todas las situaciones humanas y para todas las épocas históricas. Para Marx el materialismo dialéctico es inmanente al modo de funcionar del capital y dilucidarlo sirve al análisis del capitalismo de la misma manera en que la etnografía de la cosmovisión de determina

da cultura sirve para comprenderla pero no se puede extender a todas las culturas.¹³⁵

Vemos aquí un rechazo del carácter absoluto de premisas claves de la tradición marxista y su puesta en perspectiva relativa a la historicidad del capitalismo. Es significativo que este desplazamiento se derive de la lectura atenta de los textos de madurez de Marx (tal cual realizada por Postone) y no, digamos, de un ejercicio crítico desconectado de las reflexiones del propio Marx, pues permite aprovechar en su máxima capacidad analítica un legado teórico extremadamente sofisticado del que ya se dispone. No es, pues, cuestión meramente de demostrar que Marx fue malinterpretado y reivindicar su validez contemporánea, sino de poder emplear mejor un aporte reflexivo con mucho que ofrecer a la crítica del capitalismo actual.

Los puntos arriba anotados presentan un interés especial para configurar una cosmopolítica. Descartado el imperativo de un “sujeto revolucionario” encarnado exclusivamente por el proletariado, el abanico de actores posibles de una transformación radical del modo de producir actual se abre realmente a la pluralidad de colectividades de las sociedades contemporáneas, incluidos no sólo los movimientos amerindios y las prácticas teóricas en diálogo con los mismos, sino los seres no-humanos y las colectividades híbridas que los humanos establecen con ellos. Demostrada la relatividad de la lucha de clases, se abren las puertas a gestiones que trascienden la interpelación exclusivamente clasista, incluyendo múltiples identidades y posiciones de sujeto étnicas, de género, biopolíticas y fenoménicas. La precisión de que la

¹³⁵ Resumen a partir de la edición original de Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (London: Cambridge University Press, 1993); también en español: *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* (Madrid: Marcial Pons, 2006).

propiedad estatal de los medios de producción no es condición necesaria ni suficiente para abolir el capitalismo permite enfocar mejor la crítica al capital sobre la categoría de la mercancía, la ley del valor y la manera en que éstas sobreterminan el trabajo y la producción y alienan a la sociedad y sus miembros individuales de la facultad de proveerse sus medios materiales y espirituales de vida en atención a las necesidades concretas de su vivir. El reconocimiento de que la centralidad atribuida a la producción en un sentido restringido es específica del capitalismo y no el fundamento indispensable de todas las sociedades en todas las épocas permite criticar con mayor profundidad el modelo de producción moderno y teorizar a partir de cosmopolíticas que acogen *un concepto de la procuración, concertación y creación recíproca, multívoca y multiactorial de las condiciones materiales y espirituales de vida por colectividades humanas y no humanas*. Si por “producción” se entiende lo anterior, entonces este concepto ampliado de producción trasciende el esquema oposicional del sujeto-objeto, en el cual la posición de sujeto es asumida exclusivamente por el actor humano. El propio sujeto se puede concebir, de este modo, como producto de relaciones objetivas entre actores humanos y no-humanos, en las que cualquier objeto puede asumir, en relación con otros objetos, posiciones de sujeto intercambiables y reversibles. En consecuencia, se puede concebir, según una especulación rigurosa ya iniciada por Bruno Latour, a la “sociedad” (y las “relaciones sociales”), más que nada, como abstracción de múltiples colectividades en que se asocian de diverso modo objetos humanos y no-humanos, “animados” e “inanimados”. En lugar de sociedad humana como tal, obtenemos ensamblajes mixtos, con humanos y no-humanos combinados, de los cuales el concepto de sociedad sería una abstracción (Latour 2008). Cabría asumir, en fin, a estas colectividades inter-especie como los sujetos de la producción ampliamente concebida según los nuevos términos de la teoría crítica

de Marx esclarecidos por Postone. La apertura precisada en las reflexiones de Marx, por encima de los dictados de la tradición marxista, se abre, en suma, a la crítica profunda del modelo moderno de producción que incluye superar la producción como mera acción unilateral sobre la “naturaleza” de parte de un sujeto humano ontológicamente externo a ella en la medida en que se abroga la exclusividad absoluta de la posición de sujeto. Y finalmente, la relativización de la llamada concepción materialista de la historia y del materialismo dialéctico como lógicas inmanentes al capitalismo sin mayor validez más allá del mismo, apunta a las implicaciones post-materialistas de la cosmopraxis amerindia y de las nuevas ontologías occidentales. Todas estas aperturas, por supuesto, ya se verifican en corrientes de pensamiento que no necesitan el *nihil obstat* del marxismo, mas aquí poco nos importa el marxismo como tradición y ortodoxia, sino el hecho de que la teoría de Marx establezca un devenir con las tendencias del pensamiento cosmopolítico, poniendo a su disposición un poderosos arsenal crítico más.

La recensión crítica de Postone constituye un tratado extenso y bastante pormenorizado sobre las matrices categóricas del pensamiento de Marx y sus implicaciones imposible de abarcar aquí, pero vale la pena intentar recorrer someramente al menos algunos puntos más, muy sugerentes en torno al sujeto-objeto y la producción.

Según Postone, a diferencia de estudios más tempranos, como la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) y los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), en *El Capital* (1867) ya Marx abandona su “inversión materialista” de Hegel, tan reseñada por la ortodoxia marxista y asume el concepto hegeliano del sujeto como substancia (que anteriormente él había rechazado por ser “idealista”). El acercamiento al *Geist* o Sujeto de Hegel se advierte en textos del propio Marx como el siguiente:

El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. (...) Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor, se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. (...) Como sujeto dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una forma autónoma, en la cual se compruebe su identidad consigo mismo.¹³⁶

Es preciso vincular el tratamiento del sujeto que hace Marx a la intención hegeliana de superar la dicotomía sujeto/objeto y dar cuenta de la sustancia como asidero dialéctico de ambas instancias en un solo haz práctico; esto último le interesa más a Marx que el determinismo materialista adjudicado por los ideólogos de la Segunda Internacional. Postone advierte que “Marx caracteriza explícitamente el capital como la sustancia automotriz que es el Sujeto” (2006: 87-88). El Sujeto es el Capital mismo, no una clase social (sea burguesa, sea proletaria) y ni siquiera la especie humana, pues...

el Sujeto histórico analizado por Marx *consiste en relaciones objetivadas*, en las formas categoriales subjetivas-objetivas características del capitalismo, cuya “sustancia” es el trabajo abstracto, es decir, en el carácter específico del trabajo como actividad social mediadora en el capitalismo. El Sujeto de Marx, como el de Hegel, entonces, es abstracto y no puede ser identificado con ningún actor social. Más aún, ambos se despliegan en el tiempo de un modo independiente de su voluntad individual. (Postone 2006: 89)

¹³⁶ K. Marx, *El Capital*, vol. 1; citado por Postone (2006: 87).

Vale insistir que en Marx este sujeto es, históricamente, el capital como totalidad objetiva, que no es un ente transhistórico y que se trata, por tanto, del sujeto que toca abolir junto al capital:

La afirmación de Marx de que el capital, y no el proletariado o la especie, es el Sujeto total implica claramente que la negación histórica del capitalismo no conllevaría la realización, sino la abolición, de la totalidad. De aquí se sigue que la contradicción a la que conduce el despegue de su totalidad debe también ser concebida de un modo muy diferente—presumiblemente la totalidad lleva no a su plena realización, sino hacia la posibilidad de su abolición histórica. Es decir, la contradicción expresa la finitud temporal de la totalidad al apuntar más allá de ella. (Postone 2006: 92)

Cabe considerar entonces que, en lo que concierne a una posible cosmopolítica, le corresponderá a ella abolir dicho sujeto abstracto para substituirlo por ensamblajes de sujetos-objetos inter-especie que trascienden cualquier abstracción de un sujeto social y de la especie humana, mediante la multiplicidad de realizaciones de la vida, de lo que es el vivir. Si por producción se entiende todo el espectro de actividad (que incluye la no-actividad relativa) que procura sostener y realizar los potenciales inherentes a la multiplicidad viviente, entonces se puede hablar de productividad. Igual sucede con el concepto de riqueza, el cual, independientemente de que se le adjetive como “material”, debe ser lo suficientemente integral como para incluir la propia distribución racional de la riqueza de acuerdo a las necesidades de cada actor social y los aspectos y modalidades espirituales de todos los objetos involucrados a tono con las nuevas ontologías a las cuales nos referiremos más adelante.

Según el Marx que nos demuestra Postone, lo que importa de la producción moderna no es que esté sujeta a “los límites del capital” en el sentido productivista que denota la idea de

“límites,” cual si se implicara que el problema del capitalismo es que limita el “crecimiento integral” por cuanto es un régimen de apropiación privada de la producción y por cuanto lo único que se requiere para producir los bienes que son realmente necesarios y distribuirlos mejor es que el estado asuma la propiedad y el control de los medios de producción. Es en ese sentido que también se asume el lugar común de que el capitalismo sólo atiende a la “riqueza material”, lo que tiene mucho de verdadero, pero que se asume bajo la presunción de que de alguna manera el capitalismo se estructura efectiva y exclusivamente en torno a la producción misma de bienes materiales, lo cual no es del todo el caso. La forma de la riqueza social en el capitalismo es el valor y no la riqueza entendida como abundancia o plenitud generalizada. Por tanto, el problema real de la producción capitalista es que está regida por la compulsión de incrementar infinitamente el valor, no la producción de bienes sociales en sí, aunque eso último es necesario para lograr lo primero, por cuanto el aspecto más problemático no son tanto los “límites”, sino el carácter ilimitado del crecimiento propulsado por la dinámica automotriz y autogenerativa de la ley del valor, que opera independientemente de la voluntad de los productores como si fuera una ley natural. Este crecimiento no se hace en función de la satisfacción de las necesidades integrales de la sociedad por estar determinado por el valor, independientemente de que su excedente sea apropiado por la burguesía o por el estado e incluso independientemente de cómo sea distribuido. Es enteramente concebible y constatable, por tanto, que un régimen estatizado, con tasas de distribución social altas caracterizables como “socialistas” de todos modos continúe operando bajo la compulsión de crecimiento, extracción y destrucción desenfrenada de la naturaleza al estar regido por la ley del valor. De acuerdo a lo anterior, nos explica Postone:

Para Marx, esta pauta de crecimiento tiene dos caras: implica la constante expansión de las capacida-

des productivas humanas, aunque, atada como está a una estructura social dinámica y alienada, esta expansión presenta la forma de una huida acelerada e ilimitada sobre la que la gente carece de control. Dejando de lado las consideraciones acerca de los posibles límites o barreras a la acumulación del capital, una consecuencia derivada de esta particular dinámica —que produce mayores incrementos en la riqueza material que en el plusvalor— es la acelerada destrucción del medio ambiente natural. Según Marx, como resultado de la relación entre productividad, riqueza material y plusvalor, la permanente expansión de este último tiene consecuencias cada vez más perjudiciales para la naturaleza, así como para los seres humanos. (350)

Cabe entonces suponer la posibilidad y la probabilidad de que regímenes de propiedad estatizada con altas tasas de distribución “social” de la riqueza prosigan funcionando plenamente dentro del modo de producir capitalista, con la misma compulsión de crecimiento impuesta por la ley del valor, con los mismos efectos de destrucción acelerada de la naturaleza, las mismas economías extractivas no-autosostenibles y el mismo proceso de fragmentación y alienación social. Esto es exactamente lo que ha ocurrido en las sociedades del llamado “socialismo real” y sigue ocurriendo en regímenes nacional-populares en América Latina, como demuestra la acelerada expansión extractiva-destructiva de la naturaleza en Venezuela, Ecuador, Brasil, Argentina y otros, hasta el punto que son realmente pocas las diferencias entre las prácticas extractivas de estos regímenes con respecto a las de otros países suramericanos (Gudynas 2012) que no acogen el “socialismo del siglo XXI” u otras versiones del mismo correspondientes a la “marea rosada”. El análisis crítico de Marx, tal cual reinterpretado por Postone nos ayuda a comprender por qué mientras no se logre abolir la espiral infinitamente expansiva de la ley del valor, y con ella, la compulsión productivista, no se encontrará una salida a los desequilibrios sociales,

culturales y económicos que contribuyen al presente curso de destrucción acelerada de la biosfera. Ésta comprensión es consustancial a la tarea cosmopolítica:

En el análisis de Marx, la creciente destrucción de la naturaleza bajo el capitalismo no está simplemente en función de una naturaleza convertida en objeto para la humanidad, sino que, fundamentalmente, se trata más bien de un resultado del tipo de *objeto* en el que la naturaleza se ha convertido. Las materias primas y los productos, según Marx, son portadores del valor en el capitalismo, además de ser elementos constituyentes de la riqueza material. El capital produce riqueza material como un medio para la creación de valor. Por ello, consume la naturaleza material no sólo como base de la riqueza material, sino también como un medio para estimular su propia auto-expansión —esto es, como un medio para efectuar la extracción y absorción de tanto plus-trabajo de las poblaciones obreras como sea posible. Cantidades siempre crecientes de materias primas deben ser consumidas incluso si el resultado no consiste en un incremento correspondiente de la forma social de la riqueza excedente (plusvalor). La relación de los seres humanos con la naturaleza mediada por el trabajo se convierte en un proceso unidireccional de consumo, más que en una interacción cíclica. Adquiere la forma de una transformación acelerada de las materias primas cualitativamente particulares en “materia”, en portadoras cualitativamente homogéneas de tiempo objetivado. El problema con la acumulación de capital, pues, no es únicamente su desequilibrio y su propensión a las crisis, sino también que su modo subyacente de crecimiento está marcado por una productividad desbocada que ni es controlada por los productores, ni revierte directamente en su beneficio. Este tipo particular de crecimiento resulta intrínseco a una sociedad basada en el valor, no pudiendo ser explicado únicamente en términos de perspectivas erróneas y prioridades falsas. Aunque las críticas productivistas al capitalismo se han

centrado exclusivamente en las posibles trabas al crecimiento económico inherentes a la acumulación de capital, está claro que Marx criticaba a la vez la acelerada ilimitación del “crecimiento” bajo el capitalismo, tanto como su carácter propenso a las crisis. De hecho, demuestra que estas dos características deben de ser analizadas como intrínsecamente relacionadas. (Postone, 350-351)

LA PRODUCCIÓN ES INTERCAMBIO

Con enfoques bastante diferentes, Karatani retoma la deriva de Postone precisamente donde éste la deja.¹³⁷ Como vimos, Postone va al meollo del proceso de producción del capital, que es la creación del plusvalor como exceso relativo alcanzado gracias al manejo de tiempos diferentes entre el momento de compra-venta de la mercancía fuerza de trabajo y la realización del valor adquirido (al vender las mercancías producidas) en el mercado general de mercancías. Los mecanismos y ritmos de aprovechamiento del valor relativo de la fuerza de trabajo (en el proceso de producción) consiguen situarse en un sistema de valor temporalmente diferente (adelantado), ese donde se compra fuerza de trabajo a un precio y se la hace rendir más en menos tiempo que el incurrido para la media del valor general de todas las mercancías, es decir, con respecto al sistema de valor global de las mercancías (entre ellas las necesarias para la reproducción de la fuerza de trabajo) que así queda ligeramente a la zaga de la marcha innovadora de la producción. Como el tiburón, el capital respira sólo cuando avanza. Es en el sostenido cruce de un sistema de valor a otro, es decir, en el “transporte” que establece la relación entre un sistema de intercambio y otro, en este caso el margen creado por dos temporalidades (una ligeramente adelantada con respecto a la otra), que el capita-

¹³⁷ Kojin Karatani, *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange* (2014). Karatani no menciona aquí a Postone.

lista, como cualquier comerciante, aprovecha para comprar más barato y vender más caro (comprar la fuerza de trabajo y luego vender las mercancías producidas a la población habilitada para el consumo gracias a la propia venta de la fuerza de trabajo), realizando así su plusvalía y consecuente ganancia, sin mayor aparato. Como vemos, la producción de valor no entraña sino un intercambio, es un intercambio. Por eso Marx, tal cual no se cansan de repetir tanto Postone como Karatani, dedica el primer tomo de su famoso análisis del capital al examen minucioso de la circulación de la mercancía a partir del régimen mercantil simple. Marx no comienza ni termina con el trabajo ni lo asume como principio de su análisis. El trabajo crea valor de uso pero no crea valor de cambio, sino que adquiere valor en el mercado de trabajo toda vez que la fuerza de trabajo es una mercancía, en cuanto pasa por la compra-venta mercantil. Por tanto, el análisis del valor debe basarse en el proceso de intercambio. En cierta manera Postone, aunque no lo dice así, deconstruye el concepto de producción capitalista y lo despliega como un proceso de intercambio centrado en la generación de valor, que no en la producción de bienes ni riquezas. Esta es la base de la crítica de Postone a la crítica productivista del capital.

Postone se propone ceñirse metodológicamente al modo capitalista y su momento histórico para criticar la crítica productivista como tal. Pero Karatani realiza la crítica no productivista de entrada; despliega el lienzo de la historia mundial y reorienta todo el tablero del juego hacia el intercambio. Basándose en las lecturas de Marx de la historia de los modos de producción, Karatani revisa esas lecturas a partir de varias sugerencias del mismo Marx y reorienta toda la interpretación marxista hacia una historia de los modos de intercambio. Su enfoque en el intercambio se aproxima bastante al de la antropología comentada al comienzo de este ensayo. No en balde tanto Marx como Karatani recurren a la antropología para articular una teoría histórico-mundial de las relaciones

mediante las cuales los humanos reproducen sus condiciones de vida. La deriva antropológica que aquí abordamos es producto del intercambio entre el estructuralismo-posestructuralismo y el pensamiento animista sudamericano sostenido por antropólogos como Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres, Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola. Resulta interesantísimo que Karatani afilie su “modo de intercambio A”, basado en la reciprocidad (5), al pensamiento animista (52) y al concepto de “sociedades contra el estado” de Pierre Clastres (39) y que conciba el “modo de intercambio A” como matriz reprimida de las relaciones humanas cuyos diversos avatares del retorno de lo reprimido —à la Freud (8 y 56)— emergen una y otra vez a lo largo de la historia mundial, gracias a lo que Kant llamó “las astucias de la naturaleza” (299).¹³⁸ Karatani parece concebir el modo A como un veneno de potenciales principalmente relacionado con la reciprocidad y la isonomía (113-115) que caracterizan a las sociedades animistas nomádicas. Estas colectividades, más que democráticas, son *isonómicas*, es decir, viven en comunidad de relaciones recíprocas donde impera la igualdad, pero esta igualdad no se divorcia de la libertad en tanto y en cuanto los individuos no están atados a las reglas comunales, es decir, a la regla de la mayoría, sino que simplemente pueden abandonar la comunidad sin mayor problema cuando no desean conformarse a esa mayoría. La isonomía tal cual la define Karatani,¹³⁹ de hecho se constata en las comunidades estudiadas por Pierre Clastres y muchos otros. Karatani sólo cita a Clastres en referencia a las “sociedades contra el estado”, pero la isonomía es inseparable de dicho concepto, como advierte el mismo Karatani. Viveiros, Descola y muchos más han elaborado este

¹³⁸ Karatani contrapone las “astucias de la naturaleza” de Kant a las “astucias de la razón” de Hegel.

¹³⁹ La manera en que Karatani usa el término “isonomía” se podría relacionar en sentido lato a los usos de Hannah Arendt (1965) pero no es exactamente lo mismo.

tema. Secundan al filósofo japonés muchas otras fuentes que él no necesitó citar. Es sabido que el jefe de una colectividad animista nómada o seminómada no posee medios para convertir su autoridad moral en órdenes ejecutivas, los individuos pueden hacer lo que deseen, y si esto trae desavenencias irreparables, se pueden ir simplemente (y tal vez luego volver). Ello incluye la relación conyugal entre hombres y mujeres. El fascinante y extensísimo testimonio de la campesina brasileña Helena Valero, que a hasta mediados del siglo veinte convivió desde su pubertad unos veinte años con los Yanomami provee amplia documentación de la isonomía en una colectividad animista amazónica.¹⁴⁰ Ella provee una brillante exposición empírica de lo que Kant llama la *insociabilidad social*. Describe una sociedad que no es utópica ni precisamente eudemónica, pero que brinda enormes enseñanzas. Hombres y mujeres se aman y se separan, cambian de pareja, vuelven, y se separan otra vez, igual los miembros de los colectivos sub-claniles se malquistan con el grupo y lo abandonan, para a veces volver; los distintos bandos sub-claniles hacen guerras unos con otros, pero también negocian alianzas. El amor y la generosidad van acompañados del conflicto. Un sutil sistema de intercambios, equivalencias, negociaciones, compensaciones, reglas y principios éticos de carácter recíproco termina aminorando los daños y perjuicios, dando espacio a vidas con relaciones, satisfacciones y potenciales que se echan de menos en otras sociedades. Es también evidente que no existe la desigualdad, la servidumbre ni la subordinación institucionalizadas, si bien éstas sí ocurren circunstancialmente pero pronto se deshacen. Pese a todo lo que se ha dicho sobre la supuesta ferocidad de los yanomami,¹⁴¹ no

¹⁴⁰ Helena Valero, *Yo soy Napëyoma. Relato de una mujer raptada por los indígenas yanomami* (1984).

¹⁴¹ Ver las cuestionables aseveraciones de Napoleon Chagnon (1968) y las acusaciones de Patrick Tierney (2000); sobre la polémica en torno a las acusaciones de Tierney: Albert 2001.

sorprendería constatar que la tasa de agresiones y asesinatos en estas sociedades es mucho más baja que en las sociedades rurales criollas comparables dada la canalización de los conflictos garantizada por su isonomía. La mujer brasileña raptada por los yanomami que cuenta esta larga historia, por supuesto, no quiso regresar con ellos una vez los abandonó, pues vivir en isonomía puede ser demasiado intenso. Característicamente, Helena Valero decidió finalmente instalarse a vivir en la frontera entre los yanomami y la sociedad criolla, como indecisa de qué era mejor o peor.

La lectura de este testimonio nos permite comprender mejor las ambigüedades del modo de intercambio A advertidas por Karatani y su particular tino al identificar el conflicto entre igualdad y libertad como un problema indecible que ninguna sociedad sedentaria sutura del todo, siendo que no es posible ni deseable que siquiera se intente hacerlo de manera definitiva. Esta ambigüedad es la que determina que el modo A, históricamente reprimido, retorne en el curso de la historia mundial de manera tan prometedora como amenazante, dados los avatares impredecibles que asume en contextos no isonómicos donde prevalecen los modos de intercambio basados en el estado y en la ley del valor. En el esquema de Karatani, el modo de intercambio A, cuya expresión es la isonomía, se caracteriza por las relaciones de regalo y reciprocidad, el modo B, cuya expresión es el estado, por el saqueo y la redistribución (dominio y obediencia) y el modo C, cuya expresión es el Capital, por las relaciones de mercado, siendo el estado capitalista moderno, y esto es importante, *una combinación complementaria e indisoluble de B y C*. Si tomamos en cuenta la caracterización de Descola y la usamos en el esquema de Karatani, el modo combinado B y C propio de las sociedades moderno-capitalistas se caracteriza por el predominio de las relaciones de producción, protección y transmisión, las cuales no son recíprocas, sino de dominación. Ahora bien, desde su anclaje en las relaciones de rega-

lo, depredación e intercambio recíprocos, el modo animista (que podemos vincular al modo de intercambio A, de Karatani), suele emerger en coyunturas históricas, como un retorno de lo reprimido, pero asume avatares problemáticos donde la reciprocidad (igualdad) tiende a cancelar la libertad. No necesariamente retorna el animismo con su delicada e indecible ecología de igualdad y libertad, sino que puede asumir avatares como el nacionalismo, el fundamentalismo religioso y similares, con sus autoritarias certezas. La apuesta de Karatani es, entonces, articular lo más universal del animismo (vía el marxismo y tradiciones homólogas) al principio moderno de libertad en los términos kantianos —éste sería el modo D. Esta peculiar tríada animista-marxista-kantiana coloca a Karatani en el terreno de la cosmopolítica.

Como vimos en la primera parte de este ensayo, lo que Descola llama el modo de identificación y relación animista se funda en tres relaciones predominantes, aunque no exclusivas: dar (regalar), tomar (depredar) e intercambiar. Descola usa el término “intercambio” de manera literal: sólo designa relaciones conducidas exclusivamente para cambiar unos bienes por otros, cuya condición de realización es la expectativa que al entregar un bien determinado, se reciba otro bien determinado a cambio. El bien que se entrega depende de manera inmediata de cuál es el bien que se recibe. El intercambio involucra el cierre de una transacción de cambio de bienes específicos entre las partes; depende de que las partes transen una equivalencia que es parte de un solo acto. Descola interpreta que en el caso del regalo, éste se entrega sin que la expectativa de recibir otro regalo a cambio sea una precondition inmediata del acto, pues tal expectativa, aunque suele existir, no forma parte de una misma transacción, sino que corresponde al posible acto de regalar de la otra parte, es decir, a un virtual acto de reciprocidad que le es independiente. Descola critica el concepto del regalo de Mauss precisamente allí donde este supone una transacción de in-

tercambio. Ahora bien, la tríada animista del dar, tomar e intercambiar recibe en su conjunto la infusión de la reciprocidad, correspondiente a lo que Joanna Overing llama “estética de la convivialidad”, todo lo cual se vincula al modo de identificación animista según el cual casi cualquier ente, humano o no humano, orgánico o inorgánico, es capaz de asumir la posición de sujeto o persona situada en un mismo plano de existencia que implica la reciprocidad y mutualidad. Se trata de un plano altamente segmentado, más escasamente jerarquizado. Aún las relaciones de depredación (tomar, arrebatar los bienes, la vida), inevitables en la economía energética de la naturaleza donde los seres vivos deben metabolizar a otros seres para vivir, involucran una ética de reciprocidad en el mundo animista. No sólo el depredador es también depredado, sino que la depredación conlleva actos de retribución y compensación que el actor depredador debe confirmar ante el actor depredado. Esta retribución, como explicó Baudrillard (1980) en sus textos sobre el intercambio simbólico, puede ser simbólica, pero recordemos que el ente simbólico dentro del modo animista de identificación posee su propia consistencia como actor y como fin en sí mismo, pues no se reduce a la equivalencia ni a la representación (Wagner 1986). En suma, la reciprocidad es el común denominador de las tres relaciones, dar, tomar e intercambiar, que según Descola constituyen el modo animista de identificación y relación. Karatani caracteriza el *modo A* como el modo de intercambio fundamentado en la reciprocidad. Falta ampliar entonces el concepto de intercambio de tal manera que podamos articular las finas caracterizaciones de Descola en torno al animismo sudamericano al *modo A* de Karatani.

Karatani amplía el concepto de intercambio (“exchange” en la traducción inglesa) hasta el punto de involucrar casi cualquier forma de trato relacional o lo que la traducción inglesa expresa como “intercourse”: “I am taking *exchange* in a broad sense —dice el texto de Karatani en inglés— just as

the early Marx used the concept of intercourse (Verkehr) in a broad sense” (14-15). Karatani señala pasajes de *La ideología alemana* donde Marx usa la expresión traducible al inglés como “intercourse” y acto seguido cita y comenta al hegeliano de izquierda colega de Marx, Moses Hess para ampliar y precisar el concepto de intercambio como “intercourse” de tal manera que vale la pena citar tanto a Hess como a Karatani en su totalidad, dadas sus implicaciones cosmopolíticas:

En su libro *Sobre la esencia del dinero* (1845), Hess propuso el concepto de relación o trato (intercourse), para aprehender las relaciones entre el humano y la naturaleza y entre humanos. Hess primero argumenta que “la vida es el intercambio de actividades productoras de vida.” Y continúa:

El concurso (intercourse) entre los hombres es el taller humano en el que los individuos pueden realizar y manifestar su vida o sus capacidades. Mientras más vigoroso sea el trato entre ellos más fuerte será su capacidad productiva y en la medida en que sus relaciones se restrinjan también se restringirá su capacidad productiva. Sin este ámbito de vida, sin el intercambio de sus particulares capacidades, los individuos no pueden vivir. Las relaciones (intercourse) entre los humanos no se origina en su esencia; es su esencia real.

Según Hess, la relación entre el humano y la naturaleza también es un intercambio (intercourse). Más correctamente, es un metabolismo (*Stoffwechsel*), o intercambio material. En alemán, *Wechsel* literalmente significa “intercambio,” por lo que la relación de los humanos con la naturaleza es una de intercambio o “intercourse”. Este es un aspecto importante al considerar la perspectiva de la “historia natural” de Marx —y para considerar sus repercusiones ambientales. (15)

Hemos citado con prolijidad la manera en que Karatani cita a Moses Hess, para calibrar el importe cosmopolítico de

su concepto ampliado de intercambio, en cuanto es capaz de articular las relaciones entre los humanos y los demás entes naturales, incluyendo su metabolismo, *qua* trato, concurso, negociación, transacción, intercambio, conflicto es decir, “intercourse”, de tal manera que se pasa de la simple armonía programada por los códigos naturales entre los seres a las relaciones de intercambio entre actores en una polis cósmica compuesta de humanos y no humanos. Es en esta dirección que deseamos articular el animismo, según definido por Descola, al modo de intercambio recíproco “A” que señala Karatani. El concepto de animismo al que recurre explícitamente Karatani es mucho menos riguroso que el de Descola; hay instancias en que parece considerarlo como una religión, en que le adjudica aspectos que no corresponden, como el sacrificio y la posesión e incorrectamente equipara los chamanes animistas a sacerdotes. Sin embargo, la liberalidad a veces desconcertante con que Karatani se aproxima al animismo no le impide arribar a una definición muy escueta y sutil: “El animismo consiste en concebir todos los objetos como ánima.”¹⁴² De inmediato él conecta esta atribución universal del ánima a la ontología relacional en la que Martin Buber contrapone el *Yo-tú* al *Yo-eso*. Tanto la relación *Yo-tú* como la relación *Yo-eso* son aplicables indistintamente a humanos y no humanos, incluyendo objetos inanimados. La relación *Yo-eso* (equivalente también a *Yo-él* o *Yo-ella*) es una relación en que un sujeto se planta *ante* un objeto. Sin embargo, en la relación *Yo-tú* el hablante no tiene ningún objeto ante sí, de hecho no está *ante* nada, sino que *es* la relación misma entre dos tú, recíproca por definición, puesto que ambos poseen ánima. El animismo así concebido implica entonces la reciprocidad y se funda en ella. Resume Karatani: “El animismo consiste entonces en asumir una postura *Yo-tú* ante el mundo. No es una característica exclusiva de los pueblos primiti-

¹⁴² “Animism consists of an attitude that sees all objects as being anima” (52).

vos” (53). En consecuencia, Karatani le atribuye un impacto político crucial a la posibilidad de articular una postura animista correspondiente a la experiencia contemporánea, pues ésta posibilidad sería consustancial a la transformación del modo A de intercambio recíproco de tal manera que pueda reemplazar a los modos de intercambio B y C (el estado y el capital) y de atajar los inevitables retornos de lo reprimido en que el modo A asume avatares religiosos y nacionalistas deletéreos, ajenos al ideal moderno de la libertad. La tarea, según Karatani, sería articular un modo D que conlleve la elevación del modo A de tal manera que sea capaz de sustituir a B y C sin que ello represente una regresión a las servidumbres comunitarias y religiosas. Según vimos, Karatani tipifica tres modos de intercambio en la historia mundial: el A, que se vincula a las sociedades comunitarias caracterizadas por el predominio de las relaciones reciprocidad y solidaridad; el modo B, propio de las sociedades donde predominan las relaciones de protección y servidumbre, sostenidas principalmente por el estado (pero también por las corporaciones y mafias que lo parasitan); y el modo C asociado a las sociedades donde predominan las relaciones de libre intercambio de mercancías, en especial las reguladas por la forma dinero. La estructura de la historia mundial no consiste en una sucesión lineal de estos tres modos, sino en una serie semi-cíclica de combinaciones de los mismos, dado que todos en verdad han coexistido de una forma u otra desde tiempos arcaicos. En esta serie cuasi-cíclica ocurren transformaciones históricas decisivas, por supuesto, como la emergencia del estado y del capital, que ofrecen combinaciones particulares de los tres modos. En el caso del capitalismo industrial los modos A, B y C se articulan como la tríada Nación-Estado-Capital, en la cual cada uno de estos elementos es interdependiente pero irreductible a los demás, es decir, que ninguno puede sostenerse sin los otros dos pero tampoco puede reducirse a mera expresión o derivación de los demás; en especial, la nación

y el estado son irreductibles a ser meras superestructuras ideológicas del capitalismo, puesto que constituyen actores con consistencia y capacidad propia (la nación se sustenta en la imaginación, el estado en los impuestos y el capital en la ley del valor). Karatani señala un modo de intercambio D, que no existe todavía sino como proyecto inalcanzado o Idea reguladora, en el sentido kantiano. Consiste en una transformación del modo A que apunta a la sustitución de la tríada capitalista Nación-Estado-Capital. El modo A, por sí mismo, o por efecto de las “astucias de la naturaleza” brota entre crisis y crisis como un retorno de lo reprimido que asume avatares nacionalistas, fascistas y religiosos (fundamentalistas) de carácter regresivo, siempre subsumidos hasta ahora por la tríada Nación-Estado-Capital. En cambio, el modo D emerge también entre crisis y crisis, no tanto como retorno de lo reprimido, sino como *proyecto* de superación de la tríada capitalista, bajo la forma de religiones universales o movimientos anarquistas y socialistas de carácter cosmopolita. Karatani examina las limitaciones de estos proyectos del tipo D, y propone un proyecto cosmopolita y asociacionista basado en el cooperativismo y la federación de naciones cuya Idea reguladora sea la república mundial y el reino de los fines según elaborados por Immanuel Kant. La república mundial kantiana no consiste en la creación de un estado mundial, sino en una federación de naciones basadas en el socialismo cooperativista y cosmopolita, es decir, en la reciprocidad universal, no restringida a relaciones de identidad ni comunidad, en la línea del animismo tal cual se perfila a partir de Martin Buber y en la inspiración aportada por el legado animista de los pueblos indígenas. El reino de los fines es en cierta manera una conceptualización colectiva de la reciprocidad inherente al Yo-tú de Martin Buber, en la medida en que se funda en el principio rector de relacionarse con el otro como fin en sí mismo antes que como medio para alcanzar unos propósitos. Para Karatani, esta república mundial y reino de los fines no

necesariamente se modela como una utopía paradisiaca de la armonía universal, sino como efecto del despliegue de la *insociabilidad social*, tal cual concebida por Kant y por las sociedades amerindias sudamericanas según las interpreta Pierre Clastres, como “sociedades contra el estado”, donde el conflicto latente y larvado no deja de existir, sino que *vacuna* constantemente a la sociedad contra la emergencia tanto de las relaciones de protección y servidumbre conducentes al estado, como de la acumulación conducente al capital, y donde la posibilidad continua de la agresión y la guerra misma, arbitradas por varios mecanismos isonómicos, contravienen, a manera de una *détente*, la guerra total de exterminio (Schmitt), o la violencia difusa y anómica tan temida por Hobbes, inseparables del curso trazado por el orden global de la nación-estado-capitalista y sus crisis (Karatani 298-305). En la medida en que a esta concepción se le articule a una idea ampliada de la sociedad como colectividad mixta en la cual humanos y no humanos no sólo sean igualmente ánimas, sino actores del intercambio recíproco generalizado, incluyente tanto de las relaciones de dar e intercambiar, como las de tomar y depredar vinculadas al conflicto, se la aproximaría a la cosmopolítica que requiere la biosfera planetaria como ámbito de una vida humana libre y digna.

PARÉNTESIS NEOFISIÓCRATA

En general los teóricos marxistas críticos del productivismo y conscientes de la destrucción de la naturaleza provocada por el capitalismo industrial se conforman con apuntar, como lo hace Karatani, que si bien “la relación humano-naturaleza es por supuesto, primaria,” ...“la destrucción ambiental y el expolio de la naturaleza son, después de todo, producto de una sociedad en que los humanos explotan a otros humanos” y que, por lo tanto... “La única esperanza para resolver nuestros problemas ambientales consiste en primero superar el capital y el estado” (206). Es sintomático

que Karatani conceda que la relación humano-naturaleza sea “primaria” pero acto seguido sostenga que “primero” se deben transformar las relaciones entre los humanos para luego transformar las de los humanos con la naturaleza. El filósofo japonés también concede que las sociedades indígenas tienen mucho que aportar a un proyecto mundial de superación del capitalismo y el estado, y demuestra su reconocimiento al incorporar el animismo como reflexión ética y ontológica capaz de aportar a una transformación socio-económica cosmopolita, pero somete las demandas de los pueblos indígenas a la misma lógica prioritaria, cuando declara lo siguiente:

Marx [...] esboza una visión de la revolución mundial simultánea: esta revolución no puede ocurrir en un solo país. [Ello] es sugerente cuando contemplamos las luchas actuales de los pueblos indígenas alrededor del mundo contra las intrusiones destructivas del capitalismo global. En estas, el poder de resistir ante el capital y el estado proviene menos de la Idea socialista que de las prácticas de intercambio recíproco, en el sentido de un medio ambiental compartido, y de las tradiciones comunales. Pero si nos preguntáramos si esta clase de movimiento pudiera conducir directamente a una formación socialista (modo de intercambio D), la respuesta probablemente sería la misma que dio Marx: que sólo sería posible con la ayuda y concurso que una reforma socialista en los países desarrollados pudiera proveer.” (261)

Lo que aquí dice Karatani no deja de ser bastante cierto, pero sí deja de ser completamente cierto. Cabría sugerir que la propia ontología relacional Yo-tú, de Martin Buber, que se traduce en un tú-tú recíproco según invocada por Karatani, exige que en la misma forma en que se plantea que las relaciones de explotación humanos-naturaleza no se pueden transformar sin pasar a su vez por una transformación de las relaciones de explotación humanos-humanos, lo inverso es también cierto, tampoco se pueden transformar las relaciones

de explotación de unos humanos por otros si a su vez no se transforman las relaciones de explotación entre los humanos y la naturaleza. Después de todo las sociedades humanas participan en las colectividades naturales y la idea es transformar el íntimo tramado mixto de relaciones humanos - no humanos que conforma la biosfera planetaria actual. Igualmente se puede decir que las sociedades desarrolladas requieren la ayuda de los movimientos indígenas de recuperación de ambientes comunales-naturales dentro de proyectos de reciprocidad y convivencia autosustentable con los actores no humanos del entorno y otros movimientos similares (en los países no incluidos por él en el mundo “desarrollado”) para efectuar una revolución mundial cosmopolita con la inspiración kantiano-marxista tan prometedora brindada por Karatani. Su propuesta, de hecho, retoma el énfasis del colega de Marx, Pierre-Joseph Proudhon en crear áreas autosustentables de la economía basadas en el modo de intercambio recíproco D, sin necesariamente priorizar en el derrocamiento del estado capitalista. En la medida en que el intercambio recíproco no necesariamente remite a las actividades económicas en sentido restringido, sino también a intercambios relacionados con prácticas políticas y culturales, precisamente las comunidades indígenas y mestizas proveen un venero de saberes y haceres vinculados al animismo, pero también a otros modos de identificación y relación también cosmocéntricos (en el caso de las comunidades con legados andinos, mesoamericanos y afrodescendientes) capaces de proveer herramientas en la creación de proyectos de modo de intercambio D, es decir que no siempre representan retornos del modo A ni reavivamientos del comunitarismo ni la religión identitaria.¹⁴³

Podemos hallar una reflexión marxista que sin establecer la lógica prioritaria antes referida asume la transformación de las relaciones humanos-naturaleza como aspecto insepa-

¹⁴³ Ver, en una perspectiva específicamente económica, Alejandra Alayza y Eduardo Gudynas (2012).

nable de una transformación sociopolítica (relaciones humanos-humanos) a partir de la concepción de dichas relaciones dentro de la lógica de la parte y el todo, siendo que las relaciones humanas se conciben como *parte* de los sistemas metabólicos naturales, si bien esto también pudiera conllevar un reduccionismo que abordaremos adelante. Es el caso de los marxistas neofisiócratas.

De acuerdo con el estudioso del pensamiento fisiocrático, Kenneth M. Stokes, el actual curso acelerado de destrucción de la biosfera responde a que la economía moderna, que todavía opera bajo los presupuestos obsoletos del siglo diecinueve, ha creado un sistema artificial cerrado y rígido exclusivamente por la lógica formal del valor, que se sustrae y aísla de la racionalidad sustantiva del cosmos (13). Dice Stokes:

La máquina económica, que se desarrolla en sí y para sí, ha creado un ecosistema animado por su propia lógica, que progresivamente somete al ecosistema natural a sus propias leyes.

En este respecto, la Revolución Industrial se desasoció de los ritmos cósmicos. Los desperdicios dejaron de entrar en el ciclo de vida. Desde tal perspectiva, se puede ver a las máquinas, animadas por energía fisicoquímica y desasociadas de la dinámica de la Biosfera, como un nuevo tipo de población que posee su propio metabolismo, cuyos efectos se agregan a los de las formas de vida integradas a la Biosfera. Mientras que todos los residuos de un proceso de vida se pueden reconstituir como elementos que nutren la vida, los desperdicios de nuestra civilización industrial no provienen de la vida sino de procesos de desmembramiento y reconstitución de la materia inanimada para revertir los cuales la naturaleza no dispone de ningún mecanismo. (13)

Kenneth M. Stokes postula, entonces, una economía política *coevolucionaria* que es cosmopolítica en cuanto concibe una evolución conscientemente asumida que integra los

procesos espirituales, éticos, mentales, políticos, sociales y biofísicos, no solo de los individuos y colectividades humanas, sino de la biosfera planetaria en su conjunto. Stokes se inspira en el concepto de *noósfera* acuñado conjuntamente por el científico soviético Vladimir I. Vernadsky y el paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin. Se emplea el prefijo griego *noos* que significa mente, por lo que la noósfera se concibe como la transformación de la biosfera en sistema conscientemente sostenible. Vernadsky, al haberse percatado, como científico que vivió el socialismo real en la era soviética, que ni el capitalismo de propiedad privada ni la planificación socialista (capitalismo de propiedad estatal) podían contrarrestar la explotación de la naturaleza propia del crecimiento compulsivo de la maquinaria industrial, propuso la planificación “socio-tecno-biosférica” a escala internacional. Stokes repasa pormenorizadamente las corrientes contemporáneas del pensamiento que confluyen en la propuesta noosférica. Algunos de los enfoques revisados por Stokes adolecen de grandes dosis de reduccionismo biológico y tecnocrático en la medida en que apuestan a sistemas de control de procesos “socioenergéticos” y apelan a la “autopoeisis cibernética” sin dar cuenta de la complejidad de las relaciones sociales y políticas involucradas en tales formulaciones, pero él dedica su estudio precisamente a criticar dicho reduccionismo. Su examen crítico alcanza a desglosar algunos lineamientos básicos para lo que él llama una economía política coevolucionaria de *sistema abierto* que sustituya el sistema cerrado definido por la ley capitalista del valor. Dado que los lineamientos principales de esta economía política de sistema abierto se inspiran en los fisiócratas del siglo dieciocho y principios del diecinueve (quienes primero postularon que la economía es un sistema abierto e interactuante con la naturaleza) y en los revisionistas del marxismo soviético que criticaron el productivismo “socialista,” podemos calificar este enfoque de Stokes como posmarxismo neofisiócrata.

Quizás el más interesante teórico analizado por Stokes sea Alexander Bogdanov, precursor de conceptos ampliados de la tecnología que abarcan, más allá de la productividad mecanicista (de equipos y herramientas) los sistemas de relaciones sociales y políticas, incluyendo las relaciones de estos sistemas con la naturaleza. El médico, novelista, militante y filósofo feminista Bogdanov fue atacado por Lenin y perseguido por la policía secreta soviética. Su filosofía meta-tecnológica, que reflexiona sobre los medios y fines de la tecnología y la producción en función de la libertad y la autogestión por hombres y mujeres concretos de sus condiciones materiales de vida posee una inspiración cosmopolítica que potencialmente converge con el marxismo no-tradicional. Lo que Bogdanov llamó “tektología” apunta a la concepción de sistema abierto que en principio desafía el sistema cerrado constituido por la ley capitalista el valor y su desequilibrio con respecto al cosmos, lo cual admite algún punto de contacto con el esquema más bien reticular de las nuevas ontologías que abordaremos en la próxima sección.

Ahora bien, el problema es que las concepciones sistémicas, por más abiertas que sean, confieren ascendencia ontológica casi exclusiva a los sistemas, en detrimento de los objetos que constituyen estos sistemas. Las concepciones sistémicas permanecen dentro de la lógica parte-todo y dentro del principio de que todo sistema es *algo más* que la suma de sus partes, por lo que la dinámica inherente a la parte resulta siempre ser reductible a la lógica del todo. En cambio, las concepciones antisistémicas, reticulares, parten de que cualquier sistema es *mucho menos* que la suma de sus partes, puesto que las partes poseen dinámicas propias, nunca reductibles a la lógica del todo. Del mismo modo, por supuesto, la lógica del todo posee una dinámica que no puede responder a la lógica de las partes ni de su suma total. Parte y todo mantienen unas relaciones específicas: por un lado las relaciones del todo con la parte y por otro las relaciones de

la parte con el todo, pero cada cual mantiene su consistencia de objeto irreductible. Esto es importante a la hora concebir las relaciones humanas dentro de las relaciones humanos-naturaleza y también a la hora de tomar en cuenta el modo animista de identificación, que adjudica el estatuto *potencial* de persona y sujeto a los objetos del entorno no independientemente, pero sí *en exceso* del sistema dentro del cual se relacionen o dejen de relacionarse.

El intercambio humano-naturaleza es una categoría ontológica para Marx (Stokes, 53). Marx empleó el término “metabolismo” en su pleno sentido fisiológico, más que como metáfora. En este sentido fisiológico el metabolismo, de hecho, como vimos, comporta una relación de intercambio entre actores naturales específicos, es decir, componentes bioquímicos y físicos. Sin embargo, esto no significa que corresponda a una determinación lineal causalmente determinada. Es mucho más que una cadena de reacciones causalmente determinadas por un código genético o de otro tipo. En Marx la relación humano-naturaleza no sólo no puede explicarse del todo a partir de la relación humano-humano o esta a partir de la primera sino tampoco a partir de la relación naturaleza-humano, que es otra relación y no simplemente la inversión especular de la primera. En suma las relaciones 1) humano-humano, 2) humano-naturaleza y 3) naturaleza-humano si bien son inseparables, también son irreductibles entre sí y desbordan, exceden la lógica parte-todo. Stokes se atiene al análisis de Marx (quien por cierto se equipó con las mejores herramientas científicas de su época al sugerir la economía política como un sistema termodinámico abierto) y sostiene que basta con efectuar el carácter abierto del sistema para transformar el conjunto de las relaciones determinantes de la *coevolución* de la biosfera, es decir, la noósfera, hacia un sistema autosostenible. Pero las nuevas ontologías del objeto, además del animismo nos permiten cuestionar el concepto de sistema, por más abierto que sea, y plantear más bien una

estructura reticular de actores irreductiblemente autónomos, plásticos e improgramables que demandan una cosmopolítica en el pleno sentido de la palabra, en cuanto red de intercambios arbitrables y negociables entre actores humanos y no humanos independientes. La autosostenibilidad de esta red depende de la autodeterminación cooperativa de estos actores en cuanto ejercicio libre reiterado en cada acto y no de un sistema autopoético, cibernéticamente garantizado.

III. NUEVAS ONTOLOGÍAS

ooo

Las nuevas ontologías nos interesan en este estudio como cajas de herramientas conceptuales que ayudarían a pensar en una cosmopolítica pluralista de actores humanos y no humanos. No nos interesa asumirlas como concepciones del mundo (en un sentido metafísico o totalizante) en las cuales se quisiera emplazar un pensamiento.

Concentramos este repaso de posibles herramientas en la llamada ooo (ontología orientada al objeto), cuyo exponente inicial es el filósofo norteamericano radicado en El Cairo, Graham Harman, autor de *Guerrilla Metaphysics* (2005). Dos filósofos muy cercanos al pensamiento de Harman son Timothy Morton y Levi M. Bryant. El segundo, de formación lacaniana, ha vinculado el pensamiento de Deleuze a la nueva ontología. También cabe mencionar aquí a dos filósofos que coinciden con la ooo en aspectos cruciales sin necesariamente responder a ese encabezamiento: Bruno Latour, especialmente con su libro *Reensamblar lo social* (2006), y Tristan Garcia,¹⁴⁴ autor de *Forme et objet. Un traité des choses* (2010). Las reflexiones de todos estos autores emplazan un espacio conjetural donde, a mi juicio, se puede pensar la alianza entre cosmopraxis y marxismo no-tradicional, toda vez que otorgan igual

¹⁴⁴ El nombre no lleva tildes ya que Garcia lo usa según las normas de la lengua francesa.

rango y prioridad ontológica a todos los objetos habidos y por haber, sin colocar barreras en ese sentido entre seres humanos, seres vivientes y seres inanimados o entre entes culturales y naturales o entes “materiales” e “inmateriales”, factuales o imaginarios.

La ooo tiene sus problemas y limitaciones, como toda propuesta de pensamiento meridianamente sistemático, entre ellos, que se la aplica a los objetos *qua* ya dados ante la experiencia sensible, i.e., dados como objetos sensibles y hasta cierto punto como objetos eidéticos, pero apenas se toma en cuenta el pensamiento mismo como objeto; es decir, para comenzar, estas teorías no dan cuenta suficiente de ellas mismas como objetos, y por ende, se dificulta bastante pensar desde ellas los objetos del pensamiento y de la imaginación (Gabriel 2011). Otro inconveniente es que pese a que en esta especulación el objeto cobra, en efecto, una agencia ontológica que lo faculta como sujeto (al menos en un sentido lato, que no se quiere antropocéntrico), y que ello resignifica el sentido de la palabra “objeto” tal como se la usa convencionalmente, por la manera en que se utiliza el vocablo, no se puede evitar dar la impresión de que se pretende reducir todo a una posición de objeto *sensus communis* en aras de erradicar la subjetividad del reino de lo existente. La categoría del objeto ha sido tan rebajada y menospreciada que en el lenguaje humanista convencional se considera la relación de objeto como el colmo de la alienación. Incluso en el lenguaje coloquial se dice “Fulano me trató como un objeto” o “Yo no soy un objeto sexual” queriendo señalar el irrespeto a la persona humana, dado que se concibe el objeto como aquello completamente pasivo, sin vida y sin agencia propia, en fin, el resultado de la reificación alienante del mundo. Sin embargo lo que intenta la ooo es reclamar al objeto como entidad activa, y con ello despejar la connotación alienante del concepto. La ooo en verdad conduce a diseminar la subjetividad por el reino multiforme de los objetos, razón por la que desemboca en un

abierto pansiquismo, es decir, en la atribución de facultades psíquicas a los objetos en general (Harman 2009). Encima de ello, Harman ha reiterado su aversión al materialismo reduccionista de las filosofías científicas. Su socio en el pensamiento, Levi M. Bryant (2014) habla de “máquinas” en lugar de objetos, pero con ello agrava el desencuentro semántico dadas las connotaciones de alienación y automatismo que tiene la palabra máquina en el lenguaje convencional, efecto que sus intentos de resignificar el vocabulario maquinista no alcanzan a disipar. Sin embargo, hechas estas salvedades, exploramos aquí la capacidad de la ooo para ayudar a pensar modos diferentes de identificación y relación entre los seres humanos y no-humanos, y de abrir la puerta a la atribución de subjetividad a entidades no humanas a la manera animista, es decir, dando cuenta de la subjetividad y la perspectiva diferencial según hemos descrito en la sección anterior.

La ooo plantea que ninguna cosa se puede reducir a nada, pues toda cosa es singular y única en el mundo. Por tanto, los objetos del mundo existen independientemente del sujeto humano, el cual es otro más entre ellos. En consecuencia, la relación de conocimiento del sujeto humano con los objetos del mundo es igual a cualquier otra relación entre objetos, independientemente de que ésta involucre o no a un ente humano. Cualquier objeto puede ocupar la posición de sujeto con respecto a otro, pues ser sujeto no es prerrogativa exclusiva de los humanos. El conocimiento, el pensamiento, son otros tantos objetos en el mundo. No existe diferencia cualitativa entre la acción humana y la de otros seres animados o inanimados. Un cántaro, un puñal, una computadora, una flor, el sol, la puesta de sol, el arcoíris, un dolor, una ausencia, la persona amada, la mirada de esa persona, las palabras del enemigo, la máscara del ángel, un concepto, el poema, el calor que hizo ayer, el gato, el unicornio azul, la partícula atómica, la galaxia, la catástrofe, la nota musical, el ejército chino, la ley capitalista del valor, la vida y la muerte, la nada

son todos y cada uno entidades irreductibles, con capacidad singular de actuar en el mundo. Los objetos no humanos, animales, vegetales, minerales, naturales, artificiales, materiales e inmateriales, son actores del mundo en que vivimos con la misma categoría ontológica que los seres humanos. En este sentido nos parece que se podría sustituir el término “objeto” en que tanto insiste esta especulación, por el de *objeto-sujeto*.

La ooo acepta que los humanos somos un tipo de objeto que se relaciona preferentemente con determinados objetos y no con otros, por ejemplo, respiramos oxígeno, pero no monóxido, pero ésta es la situación de todos los objetos, lo que los hace diferentes e irreductibles. Cada objeto es una realidad insondable, inagotable que ningún otro objeto puede agotar o suprimir. Las preferencias y valoraciones propias de cada objeto se elaboran a partir del presupuesto de que todos comparten la misma consistencia ontológica, sin ningún plus ni un déficit en su ser. Es decir, todos son iguales, pero ser iguales no es ser todos “lo mismo”, sino poseer la misma capacidad de ser infinitamente diferentes. No hay jerarquía del ser pero sí hay diferencia. Es decir, todas las cosas existen igualmente, pero no son la misma cosa. Harman y estos pensadores afines estipulan como punto de partida para toda reflexión filosófica, una “democracia de los objetos”, según lo expresa Levi M. Bryant (2011). Esta “democracia de los objetos” significa que, en esencia, todos los objetos son igualmente reconocidos como entidades plenas, con el mismo potencial de aportar su diferencia singular y única en las distintas relaciones que se establecen entre ellos. Para Harman, si todos los objetos son igualmente objetos, sin que los predetermine ni un plus ni un déficit de “ser” ni ninguna jerarquía preestablecida, no es porque existan sobre un plano de equivalencia general, es decir, que sean “iguales” o igualmente intercambiables, en el sentido de ser *lo mismo*, sino porque son igualmente insondables e irreductibles a las relaciones que establecen entre sí. Es decir, el plano ontológico no es un

plano de equivalencia, sino de comparecencia-existencia isonómica. Según Harman, lo que él llama el “objeto real” como tal nunca se hace presente, nunca comparece en la presencia, en cuanto es irreductible a toda *presencia ante*, a todo comparecer ante otro objeto, y en ello se basa su singularidad absoluta. Por tanto, el objeto *es*, a manera de ausencia, en el sentido del ocultamiento del *ser* gracias al cual no se agota en aparición o presencia alguna, independientemente de su relación con otros objetos, siendo la medida del realismo la capacidad de *ser* de cada objeto en su singularidad independientemente del modo en que sea aprehendido por otro objeto, incluyendo ese objeto que es el ser humano. Para Harman el objeto es fundamentalmente incognoscible. Su relación con otros objetos apenas involucra aspectos muy parciales, cualquier conocimiento involucra más bien perspectivas muy específicas de la relación entre determinados objetos (de cómo se aprehenden unos a otros). Según el filósofo cairota, estas perspectivas no contienen nunca al objeto en el conjunto de sus capacidades, sino sólo alusiones, simulacros parciales. A nuestro juicio, no es necesario sustraer el estatuto de realidad a estas perspectivas, alusiones y simulacros, en la medida en que se les puede reconocer como existentes, tan reales como esa interioridad insondable a la cual Harman le atribuye el estatuto exclusivo de “objeto real”. Son precisamente las perspectivas, las alusiones y simulacros las que instalan al objeto-sujeto en su diferencia proliferante y devenir otro cual lo concibe el animismo perspectivista.

Harman define su realismo filosófico (que no se debe identificar con el realismo estético) en contraposición a lo que Quentin Meillassoux ha denunciado como el “correlacionismo”¹⁴⁵ que han compartido, según este último, casi todas las corrientes del pensamiento del siglo pasado, incluyendo gran

¹⁴⁵ Quentin Meillassoux, “Le corrélationisme consiste à disqualifier toute prétention à considérer les sphères de la subjectivité et de l’objectivité indépendamment l’une de l’autre” (19).

parte del postestructuralismo. Según Harman lo explica, el problema del correlacionista es que a su modo de ver no hay mundo sin el ser humano ni ser humano sin el mundo, sino que sólo existe la relación entre ambos. Para Harman el problema del correlacionismo es sostener que ni el ser humano ni el mundo tienen consistencia ontológica en sí mismos sino que para dar cuenta del segundo hay que relacionarlo con el primero. Sin embargo la cuestión a aclarar es que no todas las ontologías que exigen dar cuenta del sujeto son necesariamente “correlacionistas” en ese sentido. Como dice Markus Gabriel: “En la reflexión de segundo orden se descubre que el sujeto pertenece a un mundo, que no hay un mundo objetivo del cual se pueda excluir el pensamiento. Ello no conlleva que sólo haya pensamiento. Sólo significa que se necesita explicar el hecho de que el pensamiento *existe* también” (2011, xxi). Otra variante, que Harman repudia menos por estar menos centrada en el ser humano que la primera, es el *relacionismo*, que él adjudica a su amigo Bruno Latour, pero sobre todo a Gilles Deleuze, a quien el metafísico cairota trata a veces como una suerte de Guasón filosófico. Los relacionistas —dice— no insisten en que el ser humano deba ser parte de cada relación para que los objetos existan, sino que los objetos son la suma total de sus relaciones con otros objetos y nada más (Harman 2009: 260). El antagonismo de Harman hacia el llamado relacionismo gira sobre la disyuntiva de priorizar los términos de la relación o la relación misma: o primero hay términos (objetos) y estos determinan las relaciones, o primero hay relaciones (procesos) y éstas determinan los objetos; parece el cuento del huevo o la gallina. Steven Shapiro resuelve este impase recurriendo a la ontología dual de Whitehead, cuyas entidades existentes son tanto objetos como procesos o relaciones; poseen una vida pública inseparable de su vida privada, comprenden los dos lados de una sola superficie ontológica tipo möebius (no en balde Whitehead suele hablar de “ocasiones” más que de objetos o sujetos) (Shapiro, 36).

Ciertamente los reiterados ataques de Harman al muñeco de paja que él llama relacionismo poco conducen a las sendas perspectivistas del pensamiento animista. Ahora bien, hay otros ángulos de Harman que sí interesan al animismo perspectivista. El objeto de Harman no es monolítico, sino que consiste en una “ontografía” cuádruple compuesta por el objeto real, el objeto sensual (en cuanto es aprehendido por otro objeto), más las cualidades reales y las cualidades sensuales. De acuerdo a esta *ontografía*, todo objeto, en cuanto es objeto sensual, existe al interior de su relación con el otro objeto que lo aprehende, y ésta relación en sí misma es otro objeto más, es decir, un tercer objeto, pero no debe ser confundida, a su vez con la relación que el segundo objeto tiene con el primero, la cual es una relación distinta aunque inversa, constituyente de un cuarto objeto. Es preciso insistir en que la relación no les pertenece a los objetos que la establecen, por lo que estos objetos constituyentes no agotan a la relación. Tampoco la relación agota a los objetos que la constituyen. Podemos apreciar, en este giro “ontográfico”, que Harman recupera discretamente la relación en cuanto aspecto insoslayable en la constitución misma del objeto, la hace entrar por la puerta de la cocina, disfrazándola en cuatro maneras de presentación de los objetos entre sí, cuatro máscaras, una de las cuales es inaprensible, insondable y recibe de él el rango exclusivo de “objeto real”.

Sigamos esta pista y hagamos un ejercicio á la Harman, pero asignándole estatuto de “real” a todos los aspectos o máscaras de su objeto ontográfico. Un ejemplo: el ave coliflor se relaciona con la flor. El coliflor capta a la flor como objeto sensual. El objeto sensual, flor, está dentro de la relación del coliflor con ella, pero el objeto flor en su integralidad (único “real” para Harman), es inaccesible a la relación. Esa relación coliflor-flor es un tercer objeto. Más a su vez existe la relación inversa que la flor tiene con el coliflor, que no debe ser confundida con la que él tiene con ella. La de él con ella es otra

relación por separado. Y esta otra relación es un cuarto objeto (Aquí se inserta la perspectiva singular, que instauro a un objeto-sujeto y viceversa.) Ahora bien, coliflor y flor, en cuanto objetos sensuales están dentro de las relaciones, dentro del objeto (objeto-sujeto) que cada una de esas relaciones es. Pero éstas relaciones no agotan lo que ellos son como objetos, no los contienen. Coliflor y flor son siempre, cada uno por separado, objetos irreductibles que exceden a toda relación, a todo objeto que los contenga. El objeto en su múltiple vida siempre mantiene reductos o excesos inaccesibles a cualquier relación con otro objeto, y envía su avatar como objeto sensual en calidad de vicario suyo que lo representa ante el vicario (objeto sensual) del otro. Los objetos sólo se relacionan mediante el intercambio de vicarios que los representan, pues sus interiores permanecen inaccesibles. (Se puede concebir a estos vicarios como otros tantos objetos-sujetos instalados *en, y por* singulares perspectivas, es decir, como devenires, como transformaciones). Otro ejemplo: en términos de relaciones de pareja podemos decir: la relación que yo tengo contigo no es la que tú tienes conmigo y además, ninguna de las dos relaciones abarca o agota todo lo que tú o yo podamos ser por separado. Lo que tú conoces de mí es un vicario que me representa e igual lo que yo conozco de ti. Hay un reducto o exceso de mi persona y otro de tu persona que jamás se relacionarán directamente, permanecerán absolutamente ocultos. (Este “reducto” se puede concebir, “animistamente”, como la facultad de devenir otro, gracias a la emergencia de otras perspectivas en las relaciones con otros seres). Así, tenemos objetos dentro de objetos dentro de objetos que sin embargo son irreductibles tanto a sus componentes como al continente al que “pertenecen”; no aplica una lógica rígida parte-todo, pues todos siguen poseyendo su propia interioridad inalienable, ajena a cualquier otro objeto.¹⁴⁶ (La supuesta

¹⁴⁶ Ver los teoremas fundamentales de la “ontigrafía” en Harman 2005 y 2011, *passim*.

“interioridad” es el conjunto de desdoblamientos y devenires otros posibilitados por las perspectivas de otros seres —lo interior [privado] deviene exterior [público] en un continuo reversible cual un moebius.) Por eso la suma de relaciones, llamémosle “red,” siempre es menos que los objetos que la componen. Así, si seguimos a Harman, el problema determinante para el pensamiento no es la confrontación unívoca de los seres humanos con los demás objetos de un supuesto mundo no humano que estaría “allá afuera” de la órbita humana, ni tampoco su corolario (corolario en cuanto el correlacionismo sólo admite que tengan mente los humanos), la famosa “relación mente-cuerpo” (o sujeto-objeto), sino que el problema fundamental que se nos plantea es la relación cuerpo-cuerpo, en cuanto la mente es también cuerpo, entendido éste más allá del reduccionismo materialista. Dice Harman: “Las mentes y los cuerpos son ambos objetos, no son piezas fundamentalmente diferentes del mobiliario del universo” (2009: 262). En términos animistas se puede hablar de objetos-sujetos en los cuales no hay una dicotomía tajante mente-cuerpo, sino, a lo sumo, dualidades en continuos reversibles.

En este resumen de las relaciones entre objetos tan interesantemente concebidas por Harman hemos realizado el ejercicio conjetural consistente en evitar atribuirle exclusivamente la categoría ontológica de “real” a un interior irreductible del objeto y también hemos evitado sustraerle esa categoría de “real” a los aspectos sensuales y eidéticos del objeto. También hemos concebido la supuesta interioridad hermética del objeto como el potencial siempre abierto e indeterminado de sus devenires-otro —es decir, de transformarse de acuerdo a las perspectivas que el objeto-sujeto intercambia, depreda o recibe en donación, en sus relaciones con otros seres. Hemos realizado un ejercicio en el que, a diferencia del autor, le reconocemos existencia real en un mismo plano ontológico tanto a las varias instancias de los objetos, incluyendo sus relaciones, sin necesariamente reducir un aspecto (el objeto o la re-

lación) al otro, pues para empezar, las relaciones son objetos y viceversa. Una vez realizados estos ajustes, vemos que esta deriva de la ontología ooo converge parcialmente con el pensamiento animista en la medida en que el mismo adjudica la diferencia actancial y ocasional entre los actores humanos y no humanos a los cuerpos y las perspectivas relacionales que los potencian circunstancialmente, que no a mentes o subjetividades que estuvieran separadas de una corporalidad reducida a la objetividad. El problema que importa, entonces, no es de carácter epistemológico, es decir, la relación de conocimiento del sujeto (humano) con los objetos del mundo, sino las relaciones objeto-objeto —en el pensamiento animista: actor-actor, cuerpo-cuerpo, que devienen otros según las perspectivas (subjetividades) relacionales.

Si algo nos clarifica este esquemático examen de la ooo, es que es necesario pensar el mundo animista en términos de objetos-sujetos y sus relaciones para precisar su consistencia conceptual. Esta aproximación ontológica coincide con la de Descola según examinada arriba, en cuanto él piensa las sociedades en términos de modos de identificación y relaciones. Harman, además, coincide con el modo animista de identificación en la medida en que esa interioridad inalienable tan defendida por él, en la cual radicaría la singularidad de cada sujeto-objeto, puede en verdad desdoblarse en series de devenires-otro que, paradójicamente, remiten a las multiplicidad que siempre es exterioridad. El siguiente pasaje lo plantea así:

Ya hemos sugerido que la información, la traducción, la relación o la imagen no sólo pertenecen a la mente en el estrecho sentido de seres conscientes avanzados, sino que caracterizan cualquier relación. Los electrones, como los humanos, encuentran imágenes informacionales de los núcleos atómicos y no manejan estos núcleos como pura presencia más de lo que lo hacemos nosotros. Es en este sentido que los electrones poseen experiencia intencional, no importa

cuan primitiva sea. En segundo lugar, aún si el objeto intencional existiera en la médula de algún otro objeto, no habría razón para reclamar que ese otro objeto soy yo. De hecho, mi percepción del árbol no está en mi interior, sino al interior de un extraño nuevo objeto: mi relación con el árbol. Con demasiada frecuencia el término “objeto” se restringe a sólidos físicos durables, y por esta razón suena un poco raro describir mi relación con el árbol como un objeto. Pero el problema desaparece si redefinimos el objeto como cualquier cosa que posea una realidad intrínseca aparte de la información que alguien o algo posea sobre él. Y mi relación con el árbol ciertamente cumple con este requisito. La relación ocurre, o si no, no habría percepción; pero esta relación no se agota en mi conciencia de ella, ya que puedo cometer errores al describir mi percepción, y se requiere un gran esfuerzo fenomenológico para cumplir aún parcialmente con este propósito. Igual tampoco podría un observador externo agotar mi relación con el árbol si quizás la describiera en los términos funcionales de la psicología experimental. Por tanto, la relación entre yo y el árbol cumple las condiciones de un objeto. Y es este objeto, no yo, el que alberga en su interior *mí* percepción sobre el árbol. Cabe notar, de paso, que hay una extraña asimetría aquí. Mientras que la imagen-árbol o la información-árbol es lo que aparece en-existencialmente en la percepción, yo mismo estoy presente como objeto real antes que como uno meramente intencional, dado que yo realmente estoy teniendo la experiencia de la imagen. Por tanto, el interior de un objeto contiene la proximidad de un objeto real con uno intencional. Esto significa que si el árbol logra también relacionarse conmigo, esto genera un objeto recíproco me pero no idéntico en el cual el árbol se roza con la versión fenoménica de mí. (2009: 275)¹⁴⁷

¹⁴⁷ Hay dos cosas a objetar en este discurso, sin que se invalide su reclamo principal: no es necesario distinguir, con prejuicio evolucionista, entre conciencias “avanzadas” y “primitivas”; y el objeto “intencional” *qua* percepción es tan real como cualquier otro.

Toda interioridad existe entonces dentro de una relación que a su vez es un objeto (entender sujeto-objeto cada vez que se mencione un objeto) que por definición está tan dentro como fuera del sujeto. La relación perceptiva, imaginaria, conceptual, mental de un sujeto-objeto con otro instala un (tercer) sujeto-objeto adicional al interior del cual se encuentran los entes relacionados. Por tanto, se trata de una interioridad, cierto, pero es la de la relación misma en cuanto sujeto-objeto que les es exterior a los entes relacionados, si bien ella es un objeto al cual estos pertenecen (en términos de esa relación específica solamente). Como vemos al final de la cita anterior, la relación en realidad no es una, pues cualquiera dos objetos entran en relaciones recíprocas pero asimétricas. Ego establece una relación con el árbol, que no es la misma que el árbol establece con él. Entonces, dice Harman, si hay una experiencia psíquica al interior de todo objeto, tal experiencia no es poseída por el objeto mismo, constituyendo una paradójica interioridad que lo excede y se desparrama por la red de objetos igualmente irreductibles y singulares que plasman relaciones que a su vez se constituyen en objetos aparte que los exceden. Hay que añadir que cada objeto que entra en relación con otro, dado que nunca capta la interioridad del otro, lo que capta es una imagen, una parcialidad fantasmática. Para Harman esto quiere decir que en verdad los objetos como tales, como entidades íntegras no se relacionan entre sí sino vicariamente, por mediación de esas parcialidades fantasmáticas o imágenes que son como máscaras. Él supone que hay que concebir estas máscaras como capacidades o potencias parciales para establecer relaciones, no necesariamente como encubrimientos de algún elemento tras la máscara. Lo que está muy bien, y se podría añadir, ya distanciándonos de su ortodoxia particular, que los objetos fantasmáticos que se desprenden del objeto que Harman llama real, son también reales, existen con todas las de la ley en campos de sentido determinados por las relacio-

nes en que aparecen. Por ejemplo, el chamán animista asume la máscara como actor aliado en sí mismo, como artefacto que le capacita para crear más alianzas, es decir, intercambios recíprocos, no como un encubrimiento de una identidad supuestamente “más” real. Entre chamán y máscara, de hecho, ya hay un intercambio.

Hay, en fin, maneras de pensar la propuesta de Harman más allá de las líneas prescritas por él, para enriquecer el pensamiento animista articulado por Descola y Viveiros cual referimos al principio. La capacidad de la ontología animista de considerar prácticamente todo, desde los seres no-humanos, animados e “inanimados”, hasta estados mentales, imágenes, personajes del sueño, sombras, espíritus, sensaciones y ciertamente relaciones en sí mismas como objetos-sujetos con consistencia ontológica propia e interioridad personalizada corresponde en bastantes aspectos, como vemos, a la ontología de Harman. Con todo, vemos que dicha “interioridad” pertenece a la relación de exterioridad que establecen los objetos-sujetos entre sí. Asimismo los chamanes animistas no manejan una práctica del pensamiento como posesión, como aprehensión o fagocitación subjetiva, sino como recorrido de distancias, exploración de perspectivas, contactos, relaciones, intercambios. Nada más lejos del animismo que la posesión de las almas. Pensar el bosque es desplazarse a distintas velocidades, visitar los aliados, los enemigos, negociar con ellos, trazar mapas.

El pensamiento no es un drama exclusivo de la interioridad del ánimo, sino un teatro de relaciones entre máscaras tan reales y heterónomas como esquivas. Descola, Bryant¹⁴⁸ y Harman coinciden en señalar la exterioridad relacional del pensamiento en forma estructuralmente *interesante* para el animismo si bien lo hacen en aspectos puntuales, parciales. Ya hemos visto la extensa cita sobre la relación entre Ego y

¹⁴⁸ Bryant propugna el maquinismo de la “mente y cuerpo extendidos” en su *onto-cartografía* (2014: 84).

el árbol donde Harman sitúa el proceso de conocimiento paradójicamente al interior de una relación de exterioridad. Así mismo, en su estudio sobre el animismo, Descola aduce que...

La mente, si todavía puede llamarse mente en tales circunstancias, deviene un sistema de propiedades emergentes que resultan de la retroacción sostenida entre el organismo y su entorno. De manera que pierde toda interioridad intrínseca para devenir nada más que un atributo o epifenómeno de la fisicalidad. (4113)

Descola aborda la teoría de James Gibson sobre las “affordances” como facultades sensomotoras, perceptivas y cognitivas que no residen en la interioridad del organismo, sino en las operaciones que distintos actores orgánicos y inorgánicos, humanos y no humanos del ambiente despliegan en intercambios recíprocos de informaciones, es decir, contactos y relaciones físicas, y añade que...

No es necesario invocar un intelecto para dar cuenta de procesos como la memoria, el pensamiento, la inferencia, el juicio, y la anticipación. Como Gibson comenta, “Estoy convencido de que ninguno de esos procesos puede jamás ser entendido como una operación de la mente.” ¡Así que adiós a toda esa misteriosa interioridad! ¡Fuera con esas estrictas distinciones entre animales humanos y no humanos! ¡Fuera con el acoplamiento estructural entre el mecanismo sensomotor y el ambiente! (4135)

Para Descola estos descubrimientos y especulaciones convergen con la manera en que el animismo le atribuye ánima potencialmente a todos los objetos humanos, no humanos, vivos, muertos, orgánicos, corpóreos e incorpóreos, hasta el punto de atribuirles memoria, pensamiento, juicio, inferencia e intención. Una vez consideramos los hallazgos de Gibson y otros similares a esta luz, contribuyen a comprender el desafío animista a las premisas fundacionales del antropocentrismo moderno-capitalista, aunque debe quedar claro que el

animismo no funciona con las dicotomías mente-cuerpo y ni siquiera maneja conceptos de mente o de cuerpo que coincidan con los que maneja el pensamiento moderno-capitalista occidental. Además, las ciencias moderno-occidentales en todo caso se deben relacionar con el animismo para intercambiar nociones, no para autorizarlo ni legitimarlo, pues el animismo maneja experiencias otras que no requieren esa validación.

El pensamiento animista es tan metamórfico y plástico como las máscaras que son los cuerpos gracias a cuyos intercambios se realiza como pensamiento. Basta recordar los relatos emberá analizados en la primera parte de este estudio, donde nos enteramos de las metamorfosis reversibles logradas gracias a las camisas-cuerpo-de-gallinazos, y otros portentos, o los ejemplos brindados sobre las relaciones establecidas con animales y plantas en el contexto de la caza y la horticultura, o con las cestas y los seres supervitales en la artesanía. Las camisas-cuerpos de los relatos emberá, las cestas, las balsas y sus diseños actúan un poco como las máscaras de la ontología de Harman, pero no por eso poseen menos peso ontológico que un objeto supuestamente “más” real al que remitieran. Adjudicada esta consistencia ontológica, la fantasmagoría *harmaniana* mediante la cual se relacionan vicariamente los objetos coincide bastante con las múltiples naturalezas que los seres del mundo animista deben elaborar para relacionarse-pensarse entre sí. Como explica Viveiros, cada ser debe construirse un cuerpo para relacionarse con el otro y pensarlo. En las relaciones animistas nunca hay presencia cruda o pura, sino trucos de aparecer: simulacro, seducción, mutación, metamorfosis en los que el sujeto-objeto despliega su infinito metamorfismo interiorizante/exteriorizante, precisamente porque es real, puesto que lo real es lo que permanece/cambia en todas las relaciones entre los objetos, es la metamorfosis y la plasticidad misma que se objetiva, pues las relaciones son objetos y viceversa.

En todo caso, Harman, vitupera contra el relacionismo, pero no niega la importancia de la relación, sino la posibilidad de que ésta agote los objetos que intervienen en ella.¹⁴⁹ Por otra parte, Descola, que al principio de su libro dice que los objetos “no existen”, termina aclarando que...

En las cosmologías animistas, en las cuales las entidades de igual estatus se definen por las posiciones que ocupan entre sí, las únicas relaciones estructurantes posibles son aquellas que operan con vínculos potencialmente reversibles entre sujetos, sean humanos o no-humanos, cuyas identidades no se afectan por las relaciones que los vinculan. (8229)

Es decir, que Descola reconoce la consistencia ontológica inherente de los objetos que se relacionan entre sí (como sujetos) en las cosmologías animistas. Harman le atribuye a Deleuze ser un relacionista extremo, sin embargo Bryant elabora su ontología de las máquinas precisamente a partir de un Deleuze que sustenta una ontología del objeto, si bien ésta es inseparable del carácter esencialmente reticular-relacional de las máquinas, que según Bryant son estructuralmente abiertas (relacionales) y operacionalmente cerradas (irreductibles a la relación), lo que incorpora la dualidad privado/público antes comentada.¹⁵⁰

Hemos visto que Harman converge con el animismo sobre todo en la medida en que él está dispuesto a aceptar hasta

¹⁴⁹ “Todo lo que existe se compone de piezas —dice Harman—, y obviamente éstas se deben relacionar para que la cosa en sí exista; todo debe ser un agregado para devenir sustancia”. La cuestión, aclara él, es que se debe considerar a los objetos como la fuente, en lugar del producto de las relaciones (2010: 70).

¹⁵⁰ Lo que Bryant llama “máquinas” basándose en el “maquinismo” de Deleuze-Guattari, corresponde a los sujeto-objetos o actores aquí tratados. Ver Bryant 2010: 54.

cierto punto el pansiquismo, concepción filosófica muy congruente con el animismo.¹⁵¹

Procedería realizar una comparación rigurosa entre el animismo, sus múltiples expresiones, y la ontología orientada al objeto, que desglosara muchos otros puntos de articulación y de desencuentro, pero por ahora basta con demostrar que la *ooo* provee un campo conjetural significativo para el encuentro de la ontología animista con el marxismo no-tradicional en tanto y en cuanto derriba desde una lectura heterodoxa de la tradición filosófica occidental las barreras conceptuales propias del pensamiento moderno y posmoderno, algunas compartidas por el propio posestructuralismo, en lo que se refiere, mayormente, al espectro de actores posibles participantes en una cosmopolítica futura, y a las relaciones a desarrollarse entre estos actores. En este espacio ontológico “isonómico” (Karatani, 113-115), en el sentido de que reconoce igual consistencia ontológica a los sujeto-objetos que nos interesan, es muy conveniente pensar las relaciones entre los seres humanos, los seres no-humanos y los seres de factura imaginaria, mitológica y simbólica como constitutivas de colectividades antropomórficas pero transhumanas que conforman ensamblajes sociales: es decir, que esta ontología fundamenta especulativamente la polis cósmica capaz de fomentar la sostenibilidad de la biosfera, no como tarea antropocéntricamente reductible, sino como tarea antropogénicamente expansible, en que el habitante humano no reduce el planeta de acuerdo a su medida, sino que amplía su existir de acuerdo a la medida del planeta y desarrolla aquellos potenciales cósmicos inevitablemente inherentes a su especie, que trascienden a la especie misma.

¹⁵¹ Más que un pansiquismo *tout court*, Harman suscribe lo que él mismo define como *polisiquismo*, el cual se distingue del primero al aceptar que *muchos*, pero no necesariamente todos los objetos, animados y no animados, poseen capacidades equivalentes a la percepción y la agencia propia, además de los humanos (Harman 2009).

Igual procedería una relectura de los principales conceptos de Marx desde una ontología orientada al objeto (*ooo*), comenzando por la mercancía y todas las causalidades vicarias que median en su relación con otras mercancías relacionadas con la ley del valor. Además, una vez rebasados el reductivismo materialista y el antropocentrismo humanista, se potencia la articulación renovada de muchos conceptos de Marx que han estado atados al materialismo dialéctico decimonónico y al naturalismo antropocéntrico moderno. Pero en lo que nos concierne aquí, debe bastar con puntualizar algunas barreras ontológicas que la *ooo* elimina. Lo que el marxismo concibe como relaciones de producción se potencia una vez derribadas las barreras ontológicas entre lo humano y lo no-humano, lo cultural y lo natural, lo material y lo inmaterial, como foco de una práctica que reconozca una diversidad cósmica de actores políticos entre los cuales se puedan concertar unas praxis colectivas que combinen múltiples órdenes de actividad, con carácter experimental. Estas praxis pueden conjugar aspectos simbólicos, imaginarios, materiales, espirituales, afectivos, y redefinir la noción misma de la acción política, más allá de los imaginarios de negación, ruptura, vanguardia y militancia en los que reincide la izquierda contemporánea, para experimentar con relaciones de intercambio, seducción, alianza, composición, mutación, metaforización y metamorfosis que involucren objetos diversos asumidos en su potencial de ser sujetos. Arribamos, en fin, a un concepto ampliado de la “producción” capaz de traducirse como intercambio, que debe expresar la idea de *la necesaria procuración, transferencia, transacción, creación recíproca, multívoca y multiactorial de los medios, bienes, relaciones, alianzas y condiciones materiales y espirituales de vida por colectividades humanas y transhumanas en libre concurso con los ritmos cósmicos*. En ese sentido, el marxismo no tradicional proporciona el análisis crítico de las relaciones cerradas, excluyentes, jerarquizadas, formales, abstractas y

alienantes inherentes al régimen actual de producción que deben ser superadas por las multiplicidades creativas convocadas desde la perspectiva cosmopolítica. No se trata de convertirse en animista sino de aprovechar las lógicas de identificación y relación que brinda el animismo, tampoco de convertirse en marxista, sino de aprovechar la precisa mirada crítica del sistema capitalista global que brinda el marxismo no tradicional.

DE LA CRÍTICA DE LA PRODUCCIÓN A LA PRODUCCIÓN DE LA CRÍTICA

No “creer” ni “convertirse”, son precauciones inveteradas de quienes no sólo no podemos dejar de ser modernos como si nos quitáramos una camisa, sino que todavía valoramos, si algo, el impulso crítico de la experiencia moderna. Ciertamente hay modos de involucrarse críticamente con el animismo como parte de proyectos de transformación de la modernidad que implican la mutación de la crítica misma como práctica especulativa. Según nos advierte Maurizio Lazzarato, hacia el final de su vida Felix Guattari, incansable creador de conceptos que intentan reformular la modernidad, consideró acudir “provisionalmente” al animismo para replantear los basamentos ontológicos de la crítica, en especial aquellos que separan sujeto y objeto, naturaleza y cultura, lo material y lo espiritual, lo humano y lo no-humano, lo orgánico y lo inorgánico. Melitopoulos y Lazzarato resumen así el alcance de una entrevista que sostuvieran con Guattari poco antes que éste muriera:

En nuestra entrevista, grabada en 1991 [...] Guattari habló de la emergencia de estas resistencias; asociadas a estilos alternos de vida, éstas surgen particularmente allí donde los sistemas poscoloniales están en retirada. Una subjetividad descentrada, animista que ubica al “otro, i.e., cosas, animales, plantas, planetas, etc., como vehículo de dimensiones de subjetividades compartidas” —existen ejemplos en los “fenóme-

nos neuróticos, rituales religiosos, o fenómenos estéticos” —no comparte la concepción según la cual la psique se estructura como el lenguaje humano. La subjetividad, arguyó Guattari, “se distribuye en diferentes grados a través de la naturaleza, las máquinas, el cosmos, lo social, o la economía”. La unión entre el individuo y el sujeto colectivo que la cultura occidental ha construido debe ser quebrada; la primera distinción que debe hacerse es aquella entre subjetividad e individuación. El interés de Guattari por el animismo también involucraba la pregunta sobre como “la subjetividad participa en las invariantes a gran escala”, es decir, como la subjetividad llega a singularizarse en el individuo o en un grupo de individuos y como a la misma vez se articula en un ensamblaje (o agenciamiento) que abarca interconexiones arquitectónicas, plásticas o cósmicas. En concordancia, no sólo la naturaleza animada es la que se comunica con el ser humano; también lo hacen las máquinas tecnológicas, las máquinas de imágenes, los objetos y los ensamblajes (agenciamientos), permitiendo que los vectores no humanos de la subjetividad entren también en la transmisión. (138)

A esto hay que añadir, en fin, que no existe una ubicación central ni unificada ni trascendente del sujeto crítico, mucho menos una subordinada al concepto del universo o el mundo como totalidad regida por la metafísica materialista de las ciencias llamadas “naturales”, y que la crítica es estrictamente relacional a los campos de sentido en los que se produce, es decir, que se ubica en relación con las particulares conexiones heterónomas del medio al cual responde, sin referencia a un fundamento soberano o trascendente. En ello se basa Isabelle Stengers cuando advierte que el pensamiento racional no puede basarse en “creencias globales” ni en suposiciones fundamentales sobre una realidad global que determina cómo “realmente” son las cosas de una vez por todas (185). Por su parte, Markus Gabriel ha desarrollado una ontología realista que rechaza el concepto “mundo” entendido como

totalidad metafísica reducida a los requisitos de las ciencias físicas modernas; según él, antes que nada hay mundos, pero no *un* mundo-universo ante el cual debe comparecer todo para verificar su existencia. Gabriel propone la existencia de múltiples mundos correspondientes a determinados campos de sentido que les permiten aparecer. Estos campos de sentido no son meros requisitos semánticos sino afectaciones correspondientes a la experiencia de los sujeto-objetos, incluyendo la perspectiva. Según Gabriel no es pertinente preguntarse si una entidad existe o no existe suponiendo con ello que deba existir en el mundo-universo como totalidad metafísica (regulada por los requisitos a su juicio parciales y provincianos de las ciencias físicas); lo pertinente es preguntarse en qué campo de sentido aparece una entidad dada, cual es el campo de sentido (perspectivas, relaciones, experiencias) que la hace existir. Obviamente, el animismo, la magia y el chamanismo están completamente desahuciados por el “sentido común” o *doxa* de lo que Gabriel llama la “metafísica materialista” de las ciencias físicas. De tal manera que la peor pregunta a hacerse sobre estos saberes sería: “¿Hay que creer que esto es realmente así?” —si es que se pretende hallar una respuesta en el sentido totalizante con que la ortodoxia científica, según Stengers, se hace este tipo de preguntas (2011, 187). De acuerdo al racionalismo heterónomo propuesto por Gabriel y Stengers desde sus diferentes derivas filosóficas, más bien serían pertinentes las preguntas que procuran relacionar la magia y el animismo con las relaciones que sus actores procuran establecer y los efectos que los validan en el medio particular que los anima, es decir, como diría Gabriel, habría que preguntar a qué campo de sentido pertenecen y cuales con las condiciones de existencia de este campo de sentido.

Preguntar cuáles deben ser las preguntas sobre la existencia y su sentido conlleva el hecho de que la crítica de la producción, al acarrear una nueva producción de la crítica, concierne también a la producción de la producción misma.

Lo que no es un galimatías redundante si atendemos a que Deleuze y Guattari ya han definido el deseo como “producción de la producción” en el sentido de una relación que no actúa en función de producir determinados efectos, objetos o bienes, sino en producir su propio potencial de producir, objetivable sólo como deseo. Así, la producción de producción es el deseo, y la crítica, animada por el deseo, es indisociable de dicha producción de la producción. Es la producción redefinida (recordemos nuestra discusión previa de Karatani y Postone) como intercambio intensificado y multiplicado. La magia y el animismo amerindios, entonces, se fundan sobre todo en lógicas de producción deseante que implican relaciones de intercambio recíprocas intensas entre actores, y no lógicas de *producción instrumental* determinadas por sujetos individuales que meramente producen objetos que se puedan reducir a actuar como medios para alcanzar fines predefinidos. De lo que tiene que dar cuenta y constatación la crítica es de las multiplicidades en las relaciones e intercambios y no de las objetivaciones de un sujeto trascendente a las mismas, es decir, la crítica debe ser crítica del deseo como multiplicidad.



VI.

Antes que se caiga el cielo: interrumpiendo a los modernos

La caída del cielo, originalmente publicado en francés como *La chute du ciel* (2010) debe considerarse como uno de los más importantes textos producidos hasta ahora por un amerindio mediante el uso de la escritura alfabética. [...] Es también una de las más poderosas narraciones contemporáneas sobre la reconfiguración radical del sistema-tierra por la acción humana, en otras palabras, sobre el antropoceno. (289-293)

—Pedro de Niemeyer Cesarino

La caída del cielo es una revelación. No sólo es una magnífica relación de la cosmología amazónica sino además una crítica magistral del materialismo occidental que ha conducido al planeta al borde de la ruina. (329)

—Janice Boddy

Davi Kopenawa es un sobreviviente del holocausto de los indígenas sobre el cual se erigió en gran medida el sistema moderno-capitalista colonial en América; es portavoz de los yanomami, considerado un pueblo paleoindio por su raigambre en el remoto pasado geológico. Desde esa experiencia milenaria Kopenawa interpela directamente al bien llamado “mundo de los blancos” sobre la inviabilidad de su civilización ruinosamente devoradora y advierte que la destrucción de la selva amazónica es la destrucción de la

Tierra, es decir “la caída del cielo”. Así, el manifiesto cosmopolítico de este chamán, co-escrito con Bruce Albert, se instala en el Antropoceno, la era geológica que, por definición, fue producida por el hombre moderno y terminará con él.¹⁵² Para enfatizar el carácter extraordinario del libro *La caída del cielo*,¹⁵³ se lo ha comparado al *Popol Vuh* y a la *Primer Nueva Crónica* de Guamán Poma. Sin embargo, esta obra se distingue de aquellas porque se enuncia como una impugnación directa y frontal, no sólo de las bases productivistas y tecnocráticas de la sociedad moderno-industrial, sino de la metafísica constituyente de la civilización global contemporánea, de manera que interpela a los modernos desde una soberana descalificación de su mundo y su conocimiento, sin atenerse a los señuelos del mestizaje y la integración multicultural. Tal es la perspectiva y lugar de enunciación que articula el libro en su conjunto, que también ofrece una autobiografía y un testimonio del genocidio padecido por los yanomamis en el proceso de depredación y destrucción de su territorio por intereses mineros, ganaderos, militares, religiosos y demás “factores del progreso nacional” en el Brasil. Enfocaremos aquí la perspectiva antitética de Kopenawa, explorando elementos de lo que podemos llamar su *contra-ontología* radical, sin presumir que ésta sea necesariamente compatible con la *doxa* crítica moderna, sino que palabras como las de este chamán más bien interrumpen a los modernos para desafiar sus presunciones fundamentales. Exponemos las extraordinarias interpelaciones del pensador yanomami precisamente para interferir este ensayo sobre cosmopolítica con una

¹⁵² Ver las consideraciones y bibliografía correspondiente al principio de este ensayo.

¹⁵³ La ficha original es: Davi Kopenawa, Bruce Albert, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami* (Paris: Plon, 2010). Solo se ha traducido al inglés hasta el momento, con el título *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013). Citamos aquí el original francés, las versiones en español de las citas son nuestras.

escucha de un decir *otro*, sin pretender que la *teoría* tenga la última palabra.¹⁵⁴

En un breve preámbulo titulado “Palabras dadas”, enunciado en segunda persona, cuyo “tú” es obviamente Bruce Albert, Kopenawa comienza por señalar lo que considera una crucial carencia cognoscitiva de su interlocutor blanco: “Tus profesores no te enseñaron a soñar”. Como consecuencia, Albert ha venido a él: “Por tanto, viniste a estar a mi lado y luego quisiste conocer lo que dicen los *xapiri*, esos que en tu lengua llaman espíritus”. Por lo que Kopenawa decide darle a Albert, no algo que él posea como sujeto individual de conocimiento, sino “lo que piensan los habitantes del bosque” (41), comenzando por sus innúmeros *xapiri* o “espíritus” de muchísimos seres, como los *yarori* de los animales, los *urihinari*, de los bosques, los árboles cantores, los *mau unari*, de las aguas y el gran transformador, *Omama*.¹⁵⁵ El chamán no asume la voz magisterial: a lo largo de su discurso no deja de adjudicarle casi todo conocimiento a los *xapiri* y a *Oma*, son ellos los maestros y él tan sólo le da esas palabras sabias a Albert a cambio de que las dibuje en “las pieles de papel” para que sean accesibles a unos blancos que no saben comprender de otra manera. Pese a colaborar con Albert en el proyecto común de producir un libro, Kopenawa no se cansará de señalar la insuficiencia inherente a las tecnologías del

¹⁵⁴ El grueso del libro es el resultado de la grabación del discurso oral en lengua yanomami del chamán Davi Kopenawa por el antropólogo Bruce Albert, entre 1989 y 1992, y luego entre 1993 y 2001, seguida de su transcripción y posterior traducción al francés a manos de Albert, procesos estos mediados por las consultas continuas entre él y Kopenawa, con la participación ocasional del mentor y suegro de este último, gran chamán cuyo nombre no se menciona, a tono con la ética del oficio. Ver la explicación pormenorizada en Davi Kopenawa, Bruce Albert 2010: 721-749. Bruce Albert proporciona un “post-scriptum” con unas 300 páginas de notas aclaratorias, anexos y fotografías.

¹⁵⁵ Copiamos las palabras en lengua yanomami sin usar los signos diacríticos del original, para facilitar la lectura y retención.

conocimiento de los blancos, comenzando por la escritura. Es algo que él repite enfáticamente en casi cada capítulo del libro, lo que tal vez se podría considerar como un despropósito, pues no hace sino devaluar el medio de comunicación al que ha recurrido. Pero que Kopenawa reitere una y otra vez su descalificación de la escritura y otros recursos de transmisión de conocimientos de los blancos, como la imagen electrónica (los cuales considera esencialmente incompatibles con el conocimiento que intenta ofrecer) pese a que se debe valer de ellos en su reclamo de solidaridad, podría significar que si ha hecho un compromiso, de todas maneras quiere ser sincero. El hecho de que acuda a la escritura por mediación de su amigo Bruce Albert no significa que le confiera a ésta mayor solvencia epistemológica, sino que la acoge como un medio muy defectuoso, pero en fin, algo mejor que nada, en la medida en que es el único medio disponible para llegar a los blancos que quieran ver y escuchar. Para Pedro de Niemeyer Cesarino, es en esta devaluación ontológica de la escritura que radica la médula política de *La caída del cielo*, pues es muy importante para Kopenawa establecer que la fuerza de su pensamiento no deriva para nada de la escritura ni de la epistemología a ella asociada (290-291). Esto no quiere decir que la escritura no sea un pasaje, aunque angosto, para que los blancos se avengan al pleno fontanar del conocimiento y se apresten a escuchar la voz del bosque y los xapiri: “Así, ¿acaso querrían defenderla con nosotros?” —es la expectativa (interrogada) de la donación de palabras pactada con Albert. “Son sus palabras [las de Omama] y las de los xapiri, surgidas del tiempo del sueño, las que yo deseo ofrecer aquí a los blancos” —concluye (43). Pues a los blancos en general, como a Albert, no les han enseñado a soñar. Más adelante en el libro Kopenawa pronunciará su *dictum* lapidario: “Los blancos duermen mucho, pero sólo sueñan con ellos mismos” (518). Sólo la avenencia a soñar con la voz y las palabras de los innúmeros espíritus de ese bosque que es la imagen con-

creta de un mundo, puede salvar la Tierra, evitar que el cielo se caiga, y ese es el mensaje de Kopenawa a los blancos, ante lo cual reitera que sin ello no hay escritura ni conocimiento que valga. Kopenawa propone, como dicen Danowski y Viveiros, “una política de sueño contra el Estado” (100).

También, como dicen Danowski y Viveiros, si alguien tiene conocimiento sobre fines de mundo y caídas del cielo, son los pueblos amerindios, para quienes el genocidio colonial que sufrieron a mano de Europa fue ya un fin de mundo (141). De hecho, la cosmología yanomami registra que ya se ha caído el cielo una vez antes al menos, que vivimos sobre la espalda del cielo caído, y el empíreo que contemplamos arriba es el pecho del cielo que sustituyó al anterior y cuya caída se debe evitar (Kopenawa y Albert 2010: 67, 236). Esta caída del cielo, por cierto, no es un castigo apocalíptico, no determina el cumplimiento de un destino metafísico y moral, sino la destrucción, por pura voracidad criminal, olvido y descuido de los blancos, de un territorio que es una colectividad concreta de seres, destrucción que se puede evitar con la más amplia solidaridad práctica, en fin, cosmopolítica. Aquí vale la pena recordar la hermosa novela de Ursula Le Guin, *The Word for World is Forest* (1972), la cual desde su título: “La palabra para [nombrar] el mundo es ‘bosque’”, procede a presentar el bosque como imagen concreta, no metafísica ni totalizante, de la colectividad de tierras y territorios a la cual los terrícolas blancos llaman “el mundo”. En la lengua yanomami de Kopenawa, *urihi a* significa bosque, territorio y tierra, mientras que *urihi a pree* o *urihi a pata*, “la gran tierra-bosque”, designa el conjunto de la capa terrestre.¹⁵⁶ Aquí, al igual que en la novela de Le Guin, que el nombre del bosque sea el nombre del mundo es una imagen concreta, no una metáfora o una alegoría (en el sentido devaluado que los modernos les han dado a ambas). De hecho, Kopenawa plantea que el centro desde

¹⁵⁶ Davi Kopenawa, Bruce Albert 2010, 874 n. 25 y 923 n. 39.

el cual irradia la imagen del “valor de la fertilidad” radica en el bosque, y que desde ahí ésta se disemina hasta llegar a los lugares de los blancos (254).

Enunciado el pacto *de tú a tú* en el breve preámbulo, el primer capítulo de *La caída del cielo* discurre precisamente en torno a la insuficiencia de las “palabras dibujadas”. La primera oración del relato dice tanto en su simplicidad que es sublime: “Sin que tuviéramos conocimiento, extraños decidieron remontar los ríos y penetrar nuestros bosques” (50). Invierte, corrige así la perspectiva colonial de los conquistadores y rescata el punto de vista de sujeto para los seres que *son* el bosque. Se asume de entrada una reversión descolonizadora de la perspectiva. Sigue una sutil reflexión sobre la manía de dar nombres que posee a estos extraños. Diríamos que estos colonizadores se creen “Adanes” en un paraíso hecho para ellos. Introducen una perspectiva de muerte y alienación. Ven la selva como un escenario pasivo dispuesto para ser poseído mediante el lenguaje y el pillaje. Como dice Kopenawa, no ven que el bosque está vivo, creen que está muerto, que “no tiene razón de ser” que no sea la de soportar su lengua posesiva y su instrumentalización egoísta del otro. Tienen la atrevida ignorancia de imponerles nombres a él y a otros yanomamis. El autor cuestiona de plano el brutal poder de nominación del lenguaje del colonizador y le contrapone el sofisticado balance de designación y desasimiento que los yanomami entablan con los nombres propios de los humanos y otras personas no humanas. Esta disquisición de Kopenawa sobre los nombres y el acto de nombrar importa mucho a la luz de su personal proceso de transformación.¹⁵⁷ Por cierto un subtítulo apropiado para el libro sería: “Cómo me hice chamán y me dediqué a la defensa del territorio yanomami y la ecología amazónica.” Hay que añadir que la acción reivin-

¹⁵⁷ Sobre la polémica en torno al mal uso de los nombre yanomami por el antropólogo norteamericano Napoleon Chagnon ver Albert 2001.

dicativa es inseparable de la reflexión cosmopolítica, que si bien es altamente especulativa, involucra todo un sensorium de percepciones, afectos, imágenes, mutaciones fisiológicas, inherentes a la existencia íntima de las palabras y los conceptos que redundan en la acción transformadora. La cosmopolítica involucra aquí una cosmopraxis que recorre como un continuo el lenguaje, el cuerpo, el territorio y la acción reivindicativa: todo un sensorium físico-espiritual. El nombre es justamente la palabra de *capitación* en el flujo de las transformaciones de ese *sensorium* físico-espiritual. En el capítulo cuatro, el narrador advierte:

Cuando uno dice el nombre de un espíritu xapiri, no es un solo espíritu lo que se evoca, sino una multitud de imágenes similares. Cada nombre es único, pero los xapiri que designa son innumerables. Son como las imágenes de los espejos que he visto en uno de vuestros hoteles. Yo he estado solo delante de ellos, pero al mismo tiempo he tenido muchas imágenes idénticas a mí. Así, no hay sino un nombre para la imagen del tapir [ancestral] xama, mientras que los tapires xamari son muy numerosos. Sólo que su nombre no lo es. Ellos son como yo, parado entre de los espejos del hotel. Su semblanza es única mas sus imágenes se yuxtaponen sin fin en la distancia. (121)

Notamos aquí que el nombre *es* la semblanza misma, la singularidad y unicidad de la imagen en contraposición vinculante a sus múltiples instancias.¹⁵⁸ Es el eje de basculación de la dupla inseparable singular/plural. Que el autor use el ejemplo de su persona parada ante los espejos es muy diciente, pues presume que la persona singular es comparable al nombre singular, el nombre es como la persona singular de las múltiples imágenes que evoca. Por tanto, para el autor,

¹⁵⁸ Sobre la nominación en sociedades amazónicas ver Camilo Alberto Robayo (2012) y Stephen Hugh-Jones (2002).

el acto de devenir la persona que *viene a ser* pasa necesariamente por el devenir de su nombre. Narra que adquiere su verdadero nombre, descartando definitivamente los que le han dado los blancos (excepto “Davi”), cuando busca y halla los cadáveres de cuatro grandes hombres yanomami asesinados por los mineros. Ese nombre va emergiendo con la furia y se pronuncia finalmente en el estado real y pleno que es el trance, en las voces de las imágenes de las bravas avispas *kopena*, que llegan y le dicen: “Nosotras estamos a tu lado y te protegeremos. Es por ello que tú te llamarás así: ¡Kopenawa!” (53). Es este un punto de inflexión en el proceso de transformación. El autor ha tomado el polvo *yakoana* bajo supervisión de su suegro chamán; con ello entra de lleno al campo de acción de las imágenes, deviniendo él mismo otro, es decir, imagen, y justo en ese momento llegan las imágenes de las *kopena* y le dan su nombre, evocando y convocando con él la unicidad misma de su propia imagen, la cual a su vez es la unicidad de un devenir muy especial: las avispas *kopena* son las que absorbieron la sangre de Arowe, el gran guerrero de los primeros tiempos. Es entonces que el suegro, el chamán...

...hizo descender para mí las imágenes (de los *xapiri*) y me las dio con su soplo de vida. Fue entonces que pude verlas danzar por vez primera. Y en cuanto contemplé la imagen de Arowe, a quien sólo había oído nombrar, me dije: ¡Haixope! ¡Así que éste es el ancestro que nos insufló el coraje guerrero! ¡He aquí el trazo de aquél que nos enseñó la bravura! (53)

Se entrelazan aquí varios devenires: el de la guerra (la lucha por la defensa del territorio), el aprendizaje chamánico (cuya esencia es el trance) y el de la propia narración de *Kopenawa*, que va tejiendo una explicación existencial de la experiencia chamánica a partir de la aparición de un nuevo nombre, el suyo, que proviene de los primeros tiempos. El campo de sentido¹⁵⁹ en que un nombre así puede aparecer

y convocar a una persona de esa manera es el que también da razón de la existencia de los yanomani, de los xapiri, de las imágenes o espíritus, de los chamanes, en fin, del territorio o bosque en cuanto imagen concreta de un mundo que el dueño de este nombre les ofrece a los modernos para salvarlo junto a ellos. El campo de sentido en el que aparece el territorio como colectivo de seres de diversa índole, entre ellos los humanos y sus devenires-otros, puede ser pensado como una ontología, es decir, como una serie de suposiciones, explícitas o no, de lo que existe y su razón de existir de una manera o de otra. Para comprender la ontología chamánica debemos escuchar paso a paso lo que nos va diciendo Kopenawa y tomarle la palabra tal cual él nos la da. Es lo que reclama cada vez que afirma: “Es así”. Su palabra es vivencia y existencia. Cuando comienza su gran relato con la vivencia del mito de Arowe y la manera en que estos hechos explican su nombre, no está haciendo un cuento folklórico confinado a un espacio determinado de la ficción, habla de hechos actuales y efectivos que dan existencia al territorio, a la colectividad que es *bosque que es mundo*. Lo que aquí llamamos mito por conveniencia y brevedad de la expresión, refiere hechos de los primeros tiempos que no por ser “primeros” remiten a un pasado ya inexistente, sino que más bien por el hecho de ser *primeros* ya desde siempre, en primera instancia, constituyen la posibilidad misma, actuando desde afuera del tiempo lineal, de que algo exista en el presente, pasado o futuro de la experiencia ordinaria. En fin, las palabras de Kopenawa exigen, si se van a tomar en serio, un ejercicio especulativo para comprender cuanto se apartan de cierto sentido común moderno.

¹⁵⁹ “Sentido” más que semántico, relacional, de las interacciones entre las perspectivas, las percepciones, las acciones y los afectos (maneras de afectar) de las entidades que conforman un conjunto de experiencias. Aprovecho aquí un poco las reflexiones de Gabriel 2015: 159-161 y *passim*.

Para entender la ontología de Kopenawa y otros chamanes amazónicos es preciso tomar en cuenta que ésta multiplica la experiencia por dos: todo es capaz de desdoblarse, ser otro, tornarse en algún doble, y esta tornadura se reduplica innumerables veces. Pero ello no supone una concepción dicotómica, de oposiciones binarias fijas; las dualidades transitan por superficies continuas, como la superficie mono-dual del möebius, que es una que se torsiona en dos y viceversa. Así, todos los seres del bosque son desdoblamientos de sus imágenes (y recuérdese que el bosque es el mundo, esa colectividad de territorios de diversas gentes cuya imagen de “valor de fertilidad” origina en él). Estas imágenes no son representaciones icónicas de sus referentes. Más bien estos seres son manifestaciones de ellas (Kopenawa y Albert, 120). El ser referente es el fantasma de la imagen, por lo que visto desde esta concepción, no hay referentes en verdad, hay correlatos, y ambos correlatos son reales. Las imágenes son el correlato primario. Cuando se mata la presa en la cacería lo que se mata es su fantasma, la imagen del animal queda intacta. Los animales, y prácticamente todos los seres en su modalidad ordinaria son fantasmas, espectros de sus imágenes (264). La imagen es primaria, su manifestación es secundaria, cierto, pero esta jerarquía es relativa, depende de la perspectiva. Los humanos son fantasmas y también presa animal para los animales. Desde el punto de vista de un chamán en trance, el cuerpo que queda atrás al convertirse en imagen es mero fantasma, pero desde el punto de vista de la persona ordinaria, el chamán en trance deviene él fantasma. También hay imágenes de las imágenes. Por ejemplo, los xapiris son imágenes y a su vez son las imágenes de los xapiri las que habitan en el pecho de sus “padres” chamanes (191). Por esto hablamos de una dualidad relacional tipo cinta moebius.

Los xapiri constituyen la figura principal asumida por las imágenes, son el avatar por excelencia de las imágenes. Las imágenes bajan, descienden ante la persona elegida en figura

de xapiri. Hay xapiri, no sólo de los animales, sino “de los árboles, de las hojas, de las lianas, así también como de las mieles, de la tierra, de las piedras, de las aguas, de los raudales, del viento y de la lluvia” —dice el narrador (132). Los xapiri son el ser-personas, es decir, las personificaciones concretas, antropomórficas y no meramente figuradas o virtuales, de inúmeros seres no humanos. También los humanos, los chamanes devienen imágenes. Todas estas imágenes conforman la colectividad de colectividades que es el territorio. Poco o nada tienen que ver estas imágenes con las *ideas* platónicas, porque son transformadoras y múltiples, se metamorfosean y multiplican, y revierten sus relaciones según la perspectiva, sin atenerse al tipo de función arquetípica, de modelo eterno con cualidades fijas, que se le asigna a la idea. Por eso los chamanes devienen imagen al devenir-otros. Devenir imagen, en general, es un devenir otro, no es cumplir la correspondencia con la Idea ni cumplir el arquetipo. Lo que Kopenawa dice aquí de la imagen del sol sienta la pauta de su concepción de la imagen en el resto del relato:

Omama creó el ser del sol que no muere nunca. No hablo aquí del sol motoka cuyo calor se posa sobre el bosque y que ve la gente común, sino de la imagen del sol. Es así. El sol y la luna poseen imágenes que sólo los chamanes pueden hacer descender y danzar. Ellas tienen apariencia humana, como nosotros, pero los blancos no las pueden conocer (68).¹⁶⁰

Como vemos en esta explicación, las imágenes del sol o la luna no son representaciones icónicas de las apariencias y cualidades de estos, aunque actúan como matrices de su ser: su apariencia es humana, prevalece un antropomorfismo

¹⁶⁰ Es dentro de esta concepción que Kopenawa, cuando se encuentra con el antropólogo Roy Wagner, le puede saludar y contar tranquilamente que estuvo intentando visitar la luna pero el viento allá arriba se lo impidió: habla de la *imagen* de la luna (Wagner 2014: 298).

de base. Además hay que tomar en cuenta que estas imágenes que son los xapiri o espíritus, los seres transformadores como Omama y los propios chamanes que devienen otros, aparecen en lo que podemos llamar aquí el modo primario de la experiencia, en el cual prima la plasticidad intensa del tiempo y el espacio, de los cuerpos y las psiquis. Este es el modo desbordante de fuerzas y poderes extraordinarios, peligrosos, que pueden aprovecharse bien o mal, al cual acceden principalmente los chamanes, pero es generalmente invisible, apenas accesible para la gente ordinaria, sin que deje de afectarles. Como anverso de este modo de torsión de la experiencia extraordinaria se despliega la experiencia cotidiana y ordinaria que desde la perspectiva de los chamanes compone una realidad de baja intensidad, aunque extensa, más bien chata y sin lustro; desde el punto de vista chamánico trátase de una torsión cuasi-fantasmal de la experiencia. Ambos modos, el primario y el ordinario, son coexistentes, coextensivos, capaces de afectarse mutuamente. Uno no puede existir sin el otro, componen un mismo territorio. La preponderancia del modo plástico, intenso y primario es relativa, para nada absoluta. No hay omnipotencia ni omnipresencia ni omnisapiencia en la concepción chamánica. La multiplicidad y plasticidad metamórfica de las perspectivas ocasionadas en el modo primario permiten suponer que hay muchos mundos, no hay un mundo único ni un universo en el sentido totalizante que presume el materialismo metafísico de las ciencias físicas. En consecuencia, no tienen mucho sentido los esfuerzos de algunos por validar o legitimar el chamanismo a partir de geniales descubrimientos y desarrollos de la física cuántica, la neurociencia o las nuevas tecnologías digitales. La experiencia chamánica no ocurre en ese registro y no necesita esas autorizaciones. Acaso, algunos aspectos del aparato tecno-científico moderno le competirían al oficio chamánico pero trasladados a su propio campo de sentido, en la medida en que les ofrezcan algún elemento auxiliar a sus

propósitos. Es el caso de los chamanes yagua del Perú que convocan las *imágenes* de las antenas y teléfonos celulares como auxiliares en sus tratativas con los espíritus; también acuden a las *imágenes* de implementos y técnicas de cirugía para negociar sus curas chamánicas en trance (Chaumeil, 23-28). En estos casos rige la plasticidad metamórfica del modo primario correspondiente al chamanismo y no las leyes de la física. Es decir, los chamanes yagua operan en un registro primario, con las imágenes que para ellos constituyen la razón de ser de los fenómenos manejados por la tecnociencia, sin que haya necesidad de explicar internamente dichos mecanismos. Al chamán le puedes dar la explicación tecnocientífica que quieras sobre determinada secuencia de hechos, y no dejará de interesarle, pero en su concepción, los fenómenos explicados internamente por esas técnicas son secundarios, no ocurren por nada, tienen su razón de existir, que radica en la agencia intencional y antropogénica de las imágenes. Por su parte, las tecnociencias se validan con reconocida efectividad en un campo de sentido estrictamente demarcado, en el cual no tiene cabida el modo primario que es especialidad del chamanismo. Cabe suponer, sin embargo, que una cosmopolítica podría negociar la complementación de las dos ciencias,¹⁶¹ el chamanismo y la tecnociencia naturalista, a partir del reconocimiento de los diferentes registros en que operan, evitando la reducción de uno al otro.

Como es de esperarse, la crítica de Kopenawa a la concepción moderna del conocimiento no corresponde a las conven-

¹⁶¹ Siempre es bueno recordar que las ciencias naturales modernas y la tecnociencia a la cual éstas se han supeditado, son *unas* ciencias y tecnologías entre otras. El chamanismo es una ciencia, en cuanto se trata de un conocimiento metódico y experimental con prácticas y valores de verificación; también, por supuesto, es inseparable de complejas tecnologías de bajo consumo de energía termodinámica y mínima instrumentalidad, con alto valor interactivo y comunicativo entre entes orgánicos e inorgánicos. En gran medida son técnicas autoafectivas de la mente y el cuerpo.

ciones de la crítica teórica instituida, no responde, pues, a lo que Deleuze y Guattari han llamado “teoría de estado”. La llamamos “crítica” en sentido lato, en la medida en que articula una devaluación y descalificación radical de la epistemología moderna. Su alegato es positivo: presenta la práctica chamánica del conocimiento para contraponerla a la vía civilizada del conocimiento, que según denuncia, está devaluada en su raíz por la carencia, el olvido y la ceguera, pese a todo su instrumental y su metodología. El primer estudioso e investigador es el primer chamán, el hijo de Omama: “Él fue el primero en estudiar y ver las cosas con el yakoana” (75). El yakoana es el polvo derivado de la corteza de la *Virola elongata*, complementado con otras plantas, parecido al yopo. Es lo que llaman un “alucinógeno”, pero para evitar la connotación impropia de este término sería mejor llamarle *transformador*. En el contexto de la práctica chamánica, la importancia de estas sustancias de uso extendido en las cuencas del Amazonas y el Orinoco radica en que dan acceso, vía el trance, al modo primario de la experiencia, y no el hecho ancilar de que posean determinados compuestos químicos que causen estados mentales y fisiológicos particulares. Lo que importa no son tales “estados alterados” en sí mismos, sino las relaciones extraordinarias con otros seres que les son concomitantes. Kopenawa da cuenta de instancias en que se accede al modo *otro* de experiencia en el curso de la plena vigilia, sin haber tomado la yakoana, como le sucede a su suegro cuando es seducido por las mujeres del agua (102-108). Así, Kopenawa describirá cómo, siguiendo el ejemplo establecido por el hijo de Omama y primer chamán, sus propios estudios se basan en: 1) las enseñanzas de su suegro y mentor, chamán principal de su comunidad, quien le enseña a relacionarse con el yakoana; 2) las relaciones establecidas, durante el trance inducido por el yakoana, con los xapiri, quienes le muestran y dicen muchas cosas; 3) los sueños, que gracias al adiestramiento de los trances, se convierten paulatinamente

en vías de salida al modo primario de experiencia, en las que obtiene conocimientos de todo tipo; 4) otros pasajes al modo *otro* ocasionados en estado de vigilia, sin necesidad de ingerir sustancias transformadoras. Kopenawa lo reitera: ésta es su escuela, y presenta las experiencias de su educación chamánica en un lenguaje cautivante y eufórico que ocupa las más bellas páginas del libro. Las descripciones de su educación se conforman todas a la experiencia inaugural del primer chamán, hijo de Omama, la cual entrama íntimamente en un solo proceso trance, euforia estética y conocimiento:

El hijo de Omama tomó el yakoana con su padre. Después continuó tomándolo solo, una y otra vez, para llamar a los espíritus cada vez más numerosos a fin de conocer sus cantos. Era magnífico ver como él hacía danzar las imágenes. Él era un joven muy bello. Su piel estaba embijada en rojo y cubierta de brillantes diseños negros. Sus brazaletes de cresta de pajuí lucían cantidad de plumas caudales de guacamayo rojo, pendientes de cola de tucán, y ramilletes de plumas de paixi. Sus ojos eran negros, su cabello iba cubierto de plumilla de horomae de un blanco resplandeciente. Ceñía su frente una espesa cola de saki negro. Danzaba despacio arqueando bien la espalda. Él se henchía de júbilo al contemplar la belleza de los xapiri. Los llamaba y los hacía descender sin cesar. Él los acogía verdaderamente en su pensamiento. Y así debía ser, porque él salió del semen de Omama, quien es el creador de los espíritus. (74)

El deslumbrante aspecto de este primer chamán es el mismo de los xapiri. Él se pone bello para ellos y ellos se ponen bellos para él. La euforia del impacto estético recíproco es fundamental. Es la clave del reconocimiento mutuo entre los xapiri y el chamán. Kopenawa enfatiza que Omama destina los más bellos xapiri a los jóvenes que saben adornarse y ponerse bellos, escatimándoselos a quienes no lucen bien (130). A cambio, los xapiri les ofrecen el esplendor de sus figuras,

sus danzas y sus cantos de júbilo en los bailes de presentación. El autor no ahorra adjetivos para ensalzar la belleza de los xapiri: son espléndidos, magníficos. Ellos son imágenes para él y él es imagen para ellos, una perspectiva es inseparable de la otra. Devenir imagen es adquirir una potencia real que se mide por el impacto estético. Sólo transformado en imagen puede el chamán escapar, ya sea en trances, ya sea en sueños hacia esta gran exterioridad primaria de carácter *imaginal*. No sólo uno no ve la imagen hasta que uno mismo se vuelve imagen sino que uno no es imagen hasta que otra imagen lo ve y lo interpela. Este conocimiento comporta una reciprocidad de la mirada que es reciprocidad del acto de conocer. Kopenawa enfatiza cómo los xapiri lo miran y lo miran intensamente, y además lo llaman, le cantan, para que él a su vez los contemple y les responda. Como bien resume Eduardo Viveiros de Castro, estamos aquí ante “enigmáticas imágenes que deben vernos para que podamos verlas” (2006: 325). Una lección semejante recibe el primer chamán de los yekuana, Medatia, en su gran viaje chamánico por los siete cielos:

En eso Medatia quiso probar lo que había aprendido. Cantó. Llamó a los Dueños de las otras casas. Algunos lo vieron como un venado, cuando llegaron. Otros creyeron que era una araña. Medatia mismo comenzó a dudar. ‘Quizá no soy un hombre’, pensó.

—No te preocupes —le dijeron los Setawa Kaliana.
—Todos tienen la razón. Eres un hombre tanto como eres un venado, una araña. Eres todo lo que cada cual puede ver. No eres un so'to: eres un huhai. Puedes convertirte en todo lo que quieras. Eres todo lo que ven los ojos de la gente, en la Tierra, en el Cielo. (Civrioux 1992: 220)

“Eres todo lo que cada cual puede ver” —lección que ensalzan los xapiri y los chamanes en su mutua donación como imágenes. La vía del conocimiento es la interrogación de las perspectivas de los otros: el sujeto del conocimiento es multitud de miradas en interacción, no la constitución de un ob-

jeto al que se despoja de toda subjetividad y se le somete a la contemplación unidireccional de un sujeto del conocimiento encarnado en el hombre blanco supuesto a saber, como lo prescribe la epistemología moderna (Viveiros 2010: 40-41). Hay que recalcar que estas imágenes no son representaciones ni reflejos ni copias de alguna entidad “original”, son ellas más bien los originales de las entidades a las cuales corresponden. Tampoco son del todo inmateriales pese a que los traductores las definen como “espíritus” a falta de otra palabra. Ciertamente actúan a veces como dobles de los seres a los cuales corresponden, pero no son dobles idénticos, sino diferenciadores, que multiplican las potencias y afectaciones de sus correlatos, que expresan su devenir otros. Esto se demuestra magistralmente en el comportamiento *contranarcisístico* de la imagen de Kopenawa sobre el agua (Valentim, 13). Cuando recapitula sus iniciaciones juveniles en el conocimiento el autor dice que al acercarse a pescar en los ríos, “los seres del agua no cesaban de capturar mi imagen para hacerme soñar” (85). Es decir, la imagen producida en la superficie del agua no sólo no es un mero reflejo, sino que su carácter de reflejo no es pertinente: tal como relata Kopenawa, al asomarse al agua las mujeres-pep hijas de Teperesiki (que son completamente antropomórficas y no asemejan peces como las sirenas clásicas), capturaron su imagen, por lo que soñó que se lanzó al río para seguirlas, contemplar su belleza, sus magníficas estancias, e instalarse en la perspectiva de ellas, que experimentan sus moradas subacuáticas como lugares perfectamente secos y respirables, aunque luego el sueño se interrumpió sin que él llegara a tener encuentros eróticos con ellas (como sí los tuvo su suegro en un episodio chamánico de rigor). La imagen de Kopenawa sobre el agua fue capturada por las imágenes de las mujeres-pep y se fugó con ellas en una salida onírica: cero autismo abismal de Narciso, pero también, un “conócete a ti mismo” que debe pasar por conocer *el sí mismo del otro*, de ese supuesto “objeto” del

conocimiento que es también otro sujeto, otra perspectiva, independientemente de que sea humano o no humano.

Dar cuenta del propio aprendizaje conlleva también dar las debidas referencias del maestro. La formación pedagógica de Kopenawa debe muchísimo a la inspiración y las enseñanzas de su suegro, mentor y chamán. Refiere cómo su suegro tuvo una mejor educación que él. Es crucial en la narración el paso del suegro por la escuela de Teperesiki, el guardián de los seres del agua y suegro de Omama (una de cuyas hijas fue la mujer de Omama y madre originaria de todos los yanomami). Kopenawa insiste que todo joven digno de recibir la mirada y la llamada de los xapiri debe llevar dieta, frecuentar el bosque, ser buen cazador, adornar el cuerpo bellamente y abstenerse de “comer la vulva” de las mujeres afín de mantener limpio el pene y el resto del cuerpo libre de los perfumes femeninos —y se entiende que su suegro fue digno de emular en todos estos cuidados. La voz en primera persona del suegro interviene en el libro para contar con lujo de detalles cómo llegó a la casa subacuática de Teperesiki y recibió sus lecciones, metamorfoseándose en chamán en el proceso. Su prestancia y habilidad de cazador atrajo la atención de una de las hijas del Neptuno selvático, la que se le aproxima sorpresivamente y lo agasaja con cumplidos y hechizos. La belleza de la mujer (“Sus ojos eran magníficos y tenía una vulva pequeña sin vello púbico...”) le permitió vencer sus miedos y aceptar la invitación a seguirla por el bosque. Mientras camina tomado de la mano de ella le sobreviene un intenso episodio de devenir otro, en el que la fauna y la flora del bosque se desdoblán en imágenes antropomórficas para cantarle y celebrarle, en tanto las imágenes de las piedras y del cielo le arrancan la lengua y otros xapiri le arrancan los ojos de su cuerpo ordinario. Ya devenido otro, con un cuerpo otro, sigue a la mujer aguas adentro, donde una vez completamente sumergido (en la perspectiva *otra* de este pasaje al modo primario) sintió que el ambiente era seco y respirable, asu-

miendo así la perspectiva de los seres acuáticos que se ven a sí mismos como humanos. Llegado a la casa de Teperesiki, su esposa e hijas disfrazan su presencia para impedir que éste se lo coma. Teperesiki siente de todas maneras que el joven está presente, y sin verlo, comienza a entonar sus cantos, a recitar sus enseñanzas, que incluyen la regurgitación de toda suerte de objetos importantes para la práctica chamánica. Mientras tanto las hijas de Teperesiki juegan y copulan con el joven visitante largamente. No se sabe como, pero mientras copula con las muchachas el joven logra también prestar atención a las bellas canciones y enseñanzas del padre de ellas, y así, copulando acá y poniendo atención allá es que el joven experimenta su metamorfosis definitiva en chamán. Estas sesiones de pedagogía estético-erótica se repiten durante muchos días en los que el novicio visita la casa del maestro y sólo entrada la noche regresa a su propia maloca guiado por alguna de las hijas de Teperesiki, que duerme con él y lo ayuda a volver en la mañana (102-108). Kopenawa lamenta no haber pasado específicamente por esta escuela que formó a su maestro pero narra como su propia formación se basa en los principios inherentes a ella.

En suma, tal es el proceso de conocimiento que Kopenawa le opone a la epistemología moderno-occidental cual ésta se configura en la escritura y los medios simbólicos e icónicos de representación en general. El suyo es un conocimiento experimentado como: 1) transformación psíquica y corporal, devenir otro; 2) transferencia e intercambio de afectos, ideas, intensidades, sentidos del otro; 3) exploración de las perspectivas otras (conocer *el sí mismo del otro*); 4) multiplicación de las relaciones; 5) todo lo cual involucra prácticas estéticas, eróticas y especulativas inseparables. Ese conocimiento es vivencia y experiencia, constituye en su conjunto una torsión de la experiencia ordinaria y su conversión a un modo primario que se expone metódica y disciplinadamente a la metamorfosis y la plasticidad.

La crítica de Kopenawa a la escritura no redunda en una simple oposición entre escritura alfabética y oralidad, o entre el libro y los medios audiovisuales. Se trata de una crítica al lenguaje de los blancos en general, incluyendo el lenguaje hablado y los medios audiovisuales: “sus mentes están enredadas y oscuras porque sólo escuchan en la ciudad sus autos, sus radios, sus televisores, sus máquinas” (60). Lo que Kopenawa repudia es el predominio aplastante, en el mundo de los blancos, del modo simbólico convencional, en el cual un sistema de símbolos se abstrae de sus referentes y los sustituye *qua* sistema equivalente a estos, con lo que borra su propia materialidad y la de los propios referentes por mor de la equivalencia de sentidos. Este modo simbólico existe, por supuesto, en las sociedades indígenas también, pero recibe un fuerte contrapeso del modo diferencial, en el cual los símbolos se representan antes que nada a sí mismos y es en ese carácter de referentes de sí mismos que establecen una correlación con otros elementos, que disemina la diferencia, el devenir-otro de sí mismo y de los seres referenciados. El modo diferencial existe también en la sociedad de los blancos, pero es opacado por el modo convencional (Wagner 1981: 42-44).

Con excepción, quizás, de sus expresiones poéticas más intensas, la escritura alfabética es el modo simbólico convencional por excelencia. La más imponente civilización, que desemboca en la modernidad capitalista global, se ha valido de ella, e incluso los medios audiovisuales electrónicos que aparentan sustituirla han sido colonizados por ella. Kopenawa más que nadie es consciente de ese poder avasallante, pero ello no le impide afirmar sin concesión alguna las prácticas yanomami del conocimiento, por encima de la escritura y su *episteme*. “Eso que [los blancos] llaman educación —dice—, para nosotros son las palabras de Omama y de los xapiri, los discursos *hereamu* de nuestros antiguos, los diálogos *wayamu* y *yaimu* de nuestra fiestas.” Las palabras que no se rigen por el modo simbólico convencional son mucho más

que signos lingüísticos, es por eso que el autor puede decir que “las palabras de Omama y los espíritus penetran en el pensamiento con el yakoana y el sueño”, o que se las hace “entrar en nuestra sangre” (519). La palabra que no se confina al simbolismo convencional es más que un signo, pero no en el sentido de emanar de un logos trascendental al estilo platónico, sino en cuanto integra las relaciones múltiples, no sólo semánticas o lingüísticas, entre los seres del territorio:

Yo no he aprendido a pensar las cosas del bosque fijando los ojos sobre pieles de papel. Yo las he visto verdaderamente al tomar el soplo de vida de mis ancestros con el polvo del yakoana que ellos me han dado. Es de esta manera que ellos me han transmitido el aliento de los espíritus que multiplican ahora mis palabras y extienden mi pensamiento a todas partes. (59)

Un modo simbólico en el cual el sentido se abstrae y convierte en sistema de equivalencia general separado de los seres, como el modo convencional, es complementario de un modo de producción en el cual el valor se abstrae y convierte en valor de cambio, es decir, un sistema de equivalencia general separado del valor de uso de los seres. Ambos separan a los seres, los alienan de sus relaciones concretas: uno mediante la abstracción del sentido, el otro mediante el valor abstracto. La crítica del lenguaje, la escritura y el conocimiento de Davi Kopenawa se articula a la crítica a la mercancía desarrollada mayormente en el capítulo XIX del libro, “El amor de la mercancía”. Palabras alienantes son parte integral de prácticas alienantes, destructivas: “Es con sus palabras de la mercancía que los Blancos se dedican a cortar todos los árboles, a maltratar la tierra y a ensuciar los cursos de agua” (541). Las que Kopenawa llama “palabras de mercancía y dinero” son indisolubles de las prácticas de conocimiento y de producción de los blancos. En un magistral exordio de apenas una página el autor resume la historia de la acumulación y la ley

del valor de la sociedad moderno-capitalista: “Al principio, la tierra de los primeros blancos se parecía a la nuestra y eran tan poco numerosos como lo somos nosotros en el bosque. Pero poco a poco su pensamiento se extravió por un camino sombrío y confuso” (540). El vacío creado por el olvido de las palabras de los abuelos genera la insatisfacción y la voracidad y viceversa. Éstas demandan la producción y la acumulación infinita imbricada a lo que Kopenawa llama “el amor a la mercancía” y “euforia de la mercancía” (“Su pensamiento se fija en ellas, y ellos se encaprichan con ellas como si fueran bellas mujeres” —540), lo que nos recuerda el fetichismo de la mercancía del análisis marxista del capital. A más acumulación de mercancías, incluyendo el aumento infinito de las pieles de papel que son el equivalente de todas ellas, más olvido y más ceguera: “Yo temo que esta euforia de la mercancía no tenga fin y que ellos terminen por enmarañarse hasta llegar al caos” (558). Kopenawa vincula claramente este proceso, que en nuestro vocabulario llamaríamos producción y acumulación infinita regida por la ley capitalista del valor, a la destrucción de los bosques, la intoxicación de las aguas, de las tierras y la muerte de los animales que el consenso científico asegura conlleva la destrucción relativamente acelerada de la biosfera planetaria, es decir, a su destrucción en cuanto territorio o colectividad de seres vivientes.

Nuestro autor repasa con gran lucidez y prolijidad toda una serie de valores y prácticas de los yanomami que contravienen la ley capitalista del valor y su proceso destructivo de producción y acumulación infinita. Los suyos colocan todo el valor en la vida colectiva del territorio, es decir, en las relaciones entre humanos, animales, plantas, y otros seres del bosque (concretamente personificados en los xapiri y otras imágenes-espíritus). Refiere una serie de prácticas yanomami que en su conjunto tienden a articular un modo de intercambio y regalo que contrarresta toda tendencia a la acumulación y a la separación del valor de los objetos, del valor de las

personas (humanas y no humanas, pues incluye a los xapiri) y de sus relaciones afectivas. Explica cómo en su colectividad se destruyen sistemáticamente todas las mercancías una vez muere su dueño. Los yanomami consideran un contrasentido que después que se ha perdido a una persona amada se pretenda preservar los bienes que ella usó, tocó como si pudieran tener un valor que superara, sobreviviera o sustituyera al del ser viviente que ha muerto. Por esto se destruyen todos los bienes íntimamente ligados a la persona sin importar que los parientes o amigos sobrevivientes los puedan querer o necesitar. Describe también la práctica de promover una circulación continua de los bienes para evitar su acumulación, lo que se logra intercambiándolos por otros al poco tiempo de obtenerlos, o simplemente regalándolos a visitantes y vecinos. Es de esperar que todos los bienes que alguien tiene en su casa estén a la disposición de cualquier visitante o vecino que los pida. Cuando no es posible desprenderse de algo solicitado por el visitante, se debe indicar esto con sinceridad, pero con sumo tacto, para no ofender, pues lo ideal es poder regalárselo. Existe la institución del *riminu* (551), que consiste en que los habitantes de malocas distintas que no se conocían previamente entre sí intercambien todo lo que tienen en el primer momento de su encuentro. El principio fundamental tras este modo de intercambio dominado por el regalo recíproco es el de valorar las relaciones entre las personas sobre todo, lo que incluye aún las relaciones negativas de hostilidad, pues no es cuestión de negar que entre los yanomani, como en toda sociedad, existe también el conflicto. Parte integrante de esta valoración de las personas lo es el bosque, que no es otra cosa que una gran colectividad de colectividades en la cual conviven, mediando el conflicto pero también la cooperación, los xapiri (las personificaciones concretas de animales, plantas y otros seres) y los humanos.

Como vemos, estas explicaciones de Kopenawa involucran los aspectos del animismo que dilucidamos al principio

de este ensayo, tales como el predominio de las relaciones de dar e intercambiar, según analizadas por Descola, así como la idoneidad de la reciprocidad y el regalo para proponer alternativas al capitalismo, cual analizadas por Karatani. También Kopenawa articula un entramado de las relaciones de reproducción de las condiciones de vida que incorpora a humanos y no humanos dentro de colectividades cosmopolíticas en las que la distinción tajante entre cultura y naturaleza es insostenible y que rechaza el productivismo, la acumulación infinita bajo la ley del valor y la destrucción irreversible del mundo natural que ello conlleva. Al hacerlo converge con Moishe Postone en la medida en que éste demuestra que el productivismo, la acumulación, el crecimiento indefinido, la ética productivista del trabajo, el ideal moderno del progreso y la modernidad misma son fenómenos históricos vinculados estrictamente al capitalismo que deben abolirse junto al mismo.

El alegato de Kopenawa es profundamente político. Desde el principio de su gran discurso profético, el chamán yanomami declara que no tiene ningún interés en integrar su mundo al de los blancos:

Hoy día, los blancos piensan que nosotros [los amerindios] debemos imitarlos en todo. Eso no es, sin embargo, lo que nosotros queremos. Yo aprendí sus costumbres después de la infancia y hablo un poco de su lengua. Pero yo no quiero de ninguna manera ser uno de ellos. Pienso que nosotros nos podríamos volver blancos el día que ellos se transformaran en yanomami. (57)

Con una fuerza afirmativa y antitética que recuerda a Frantz Fanon, Kopenawa desafía así siglos de faena colonizadora en América y devalúa sin concesiones la modernidad capitalista impuesta por los blancos. Ya cerca del final de su discurso, al desarrollar la crítica de la mercancía y la acumulación, el chamán considera:

Nosotros no somos como ellos [los blancos]. En lugar de fijarse en adquirir objetos, nuestro pensamiento está con los xapiri porque sólo ellos son capaces de proteger nuestro territorio y de rechazar todo peligro. Si los blancos supieran, como nosotros, entender otras palabras que las de la mercancía, ellos podrían ser generosos y serían menos hostiles hacia nosotros. Ellos no tendrían ese deseo de comerse nuestro bosque con tanta voracidad. (550)

Tal es la apuesta de Kopenawa en su largo discurso: que algunos blancos aprendan algo de sus palabras, que éstas contribuyan a transformarlos. No está solicitando que lo acepten a él ni mucho menos rindiendo cuenta de su capacidad para modernizarse sino que está aquí rechazando de plano el modo de vida y el conocimiento de los colonizadores, y advirtiéndoles que se transformen ellos, que se descolonicen ellos. La práctica y el pensamiento de Kopenawa asumen las maneras y las razones de existir de las personas humanas y no humanas y configuran modos de conocer, es decir, proponen una ontología y una epistemología que interrumpen el pensamiento único de los modernos, y se instalan en un afuera insoportable para dicho pensamiento. Es a partir de este poder de interrupción y de fuga con respecto a la modernidad que su cosmopolítica cobra un valor incalculable.

¿En qué consiste esta cosmopolítica que tanto hemos mencionado aquí? ¿Qué aspecto tiene? ¿Qué propone además de su elenco ampliado con miríadas de actores humanos y no humanos? A juzgar por las explicaciones de Kopenawa se trata de una política que traspasa la hegemonía, el discurso y el consenso. La clave de esta cosmopolítica sería la guerra, lo cual se verifica al examinar las más apremiantes mediaciones del chamán con las imágenes y otras colectividades primarias, a saber, aquellas relacionadas con la enfermedad y la curación.

El pensamiento animista amerindio reconoce que todos los seres vivos deben comer a otros seres vivos para

vivir, por lo que la relación depredador-presa es inescapable, se es uno o se es la otra, se come o se es comido, dependiendo del choque de perspectivas surgido en determinadas coyunturas. La enfermedad y la curación se cifran entonces como episodios de ataque y contrataque, ofensa y venganza. Pulu-lan en el bosque atacantes de todo tipo, forasteros, vecinos o afines, cuya ofensa redundaba en enfermedad y muerte. Cada ataque es un acto de guerra. Entre otros ejemplos, Kopenawa narra con particular viveza un típico ataque de los seres *ne wari*: “Cuando nos encuentran en el bosque, los seres malé-ficos *ne wari* nos consideran como presas. Ellos nos ven como monos araña y a nuestros hijos como loros. ¡Es cierto! ¡Así nos llaman!” (210). Estos seres pueden sorprender al cazador que se aventura en el bosque un día nublado para secuestrar su imagen y esconderla en su casa así como la gente blanca guarda sus mercancías en gavetas en sus hogares.

Cuando uno de esos seres malé-ficos nos ataca comenzamos a gemir de dolor en nuestras hamacas. Sin embargo, no es el cuerpo de su víctima el que desgarran con sus colmillos, sino su imagen, la cual mantienen cautiva en un escondite lejano. Si los xapiri no acuden rápidamente a arrebatarla, él la devorará toda y el enfermo morirá. ¡Esta es la razón por la cual los chamanes se esfuerzan por vengarnos sin demora! (211)

Los chamanes suelen entonces convocar cuadrillas entre sus aliados y auxiliares, dependiendo del caso y las exigencias tácticas. Organizan expediciones de rastreo y cura en busca de los escondites donde se halla secuestrada la imagen del enfermo. Los perros de caza, los pecaríes y sobre todo el rapaz koimari (entiéndase sus imágenes) brindan particular ayuda, pero los xapiri más hábiles son los propios yernos de los *ne wari*, pues estos se les pueden aproximar sin levantar sospechas: “Ellos dirigen las expediciones de rastreo y cura. Tan pronto como divisan a los seres malignos, pretenden en-

tablar con ellos un diálogo de invitación hiimu para disipar cualquier desconfianza. Y de pronto les caen a machetazos, a lo que se suman sus acompañantes” (212). La cosa se puede poner bastante violenta y ardua en algunos casos. Cuando es cuestión de perseguir, por ejemplo, a Omoari, el ser maligno de la sequía, dirigen la expedición sus diversos yernos, los espíritus de la cigarra, la mariposa, el lagartijo, las abejas remoremo moxi, los pájaros hatakuna mo, kookata mo, okreahama y el lagarto gigante wasikara. Pero como resulta que el rastro de Omoari es caliente como la brasa, deben acudir en su ayuda los sapos yoyo, hwatupa y prooma koko y derramar sin pausa totumas de agua sobre la senda para evitar que los xapiri lanzados en la búsqueda se quemén los pies. Igual contribuyen a asperjarlos con agua los espíritus porari de las cascadas y los de las nutrias proro y kana. El poderoso espectro de Porepatari cubre a los atacantes con sus flechas untadas de curare. Tan pronto los yernos se aproximan al enemigo, fingiendo que van a dialogar para hacerle una invitación a una fiesta reahu, todos le caen encima sin miramientos:

Le golpean los labios y rompen los dientes para que suelte la imagen que ha capturado. Si la tiene oculta, los espíritus del mono ardilla y el coati rebuscan por todas partes, virando la casa patas arriba con gran estropicio. Otros xapiri lo sujetan con una llave de brazos. Lo agarran por el cuello y lo tiran al suelo. Los espíritus caimán le caen a machetazos. Los monos capuchinos lo flechan desde todas direcciones. Los espíritus del perezoso le entran a tiros con sus escopetas. Los espíritus kinkajou lo desuellan vivo. Los espíritus del escarabajo simotori lo ciegan con su líquido ardiente y lo degüellan. Los espíritus maléficos del jaguar lo queman y los espíritus yokotori del lago lo sofocan. No es sino después de todos estos esfuerzos que ellos logran finalmente que el enemigo suelte su presa. (212-213)

Como vemos, la guerra es la extensión de la política por otros medios y los aliados actúan en concordancia, pero la cura no concluye con la recuperación de la imagen del enfermo; se procede entonces a darle todo tipo de cuidados, tarea en la que colabora también gran cantidad de aliados y amigos. Una vez los xapiri han rescatado y devuelto a su maloca la imagen del enfermo muchas otras personalidades, como las mujeres del agua, los espíritus jaguar, de la abeja y otros, lavan, soban, alimentan, alientan a la imagen del enfermo (214). La colaboración en el contraataque y en los cuidados atinentes a toda cura es parte de las alianzas solidarias concertadas entre estas colectividades. Hay gran participación de parientes políticos, como los cuñados y los suegros. Las alianzas y las enemistades pueden variar, dependiendo de las circunstancias. En lo que respecta a las enfermedades, las acciones pueden ser de carácter preventivo. Los espíritus napenaperi de los blancos son solidarios en tal sentido y avisan cuando las epidemias de los hombres blancos se aproximan, casi siempre por vía de sus mercancías. “La mercancía tiene el valor de la epidemia xawara” —dice Kopenawa (448). Los napenaperi no sólo avisan, sino que son los primeros en atacar al xawara. El dirigente yanomami afirma que la solidaridad de los xapiri napenaperi es justo como la de los blancos que acompañan a los indígenas en la defensa del bosque contra los mineros y otros depredadores de la sociedad criolla. Sin embargo, aún con esta ayuda el valor de la epidemia *xawara* logra a veces matar a muchos indígenas. Si bien por razón de la necesidad de comerse unos a otros para sobrevivir, la guerra es la condición existencial de los seres vivientes (y los animistas extienden esta condición a casi todo), las relaciones entre ellos superan la pura depredación. Como vimos, la propia dinámica de la depredación mutua requiere alianzas que no pueden sostenerse sino con el intercambio de favores y bienes, así como en el regalo o donación. Esta variedad de relaciones posibles permite que el conflicto o la no

coincidencia de intereses se resuelvan de manera favorable a las fuerzas que defienden la integridad del bosque sin incurrir necesariamente en la guerra frontal. Además, la guerra nunca es de exterminio total, pues quien es enemigo hoy puede ayudar mañana en otra coyuntura. Afortunadamente los xapiris y otras imágenes, sean o no benevolentes, son inmortales. Los llamados espíritus malignos tienen un importante rol en esta cosmopolítica como auxiliares potenciales en circunstancias diversas, pues sus cualidades destructivas específicas sirven a veces para ayudar a atacar enemigos específicos.¹⁶²

El narrador expone con abundancia de ejemplos las distintas maneras de hacer cosmopolítica. En casi todos los casos el principio de convivialidad y la disposición de regalar, juntan a determinados actores contra otros que se involucran en actos hostiles o en actos anómicos y destructivos en general, como el valor de epidemia xawara y los xapiris huérfanos furiosos que se empeñan en enfermar a todos los yanomami o en derribar el cielo. En algunos casos la convivialidad y la generosidad espontáneas deben ser reforzadas con intercambios que involucran la seducción, la sugestión, la imploración, la euforia estética, el entusiasmo erótico, el contagio, la simulación, la manipulación, el engaño, la coerción y la pura fuerza, mecanismos todos que a veces se entrelazan hasta confundirse. Se opera principalmente en el terreno de los afectos (las capacidades de afectar al otro corporal y espiritualmente). Ni el discurso lingüístico ni el consenso ni el cálculo de riesgos y ventajas o siquiera el interés de acumular bienes tienen mayor protagonismo. No hay nada parecido a la hegemonía. Espíritus de variedades de aves y monos ayudan al espíritu del mono araña a reparar los soportes del cielo ante el empeño de los xapiri huérfanos en derribarlos: “Todos estos espíritus arriban en gran número. Les arrancan las hachas y los machetes de las manos a los espíritus huérfanos coléricos. Les sujetan los brazos, los hacen sentarse y los tratan

¹⁶² Es un tema principal del capítulo VII: 210-231.

de calmar” (238). El espíritu pereza y el espíritu hormiga acuden a hacer reparaciones, uno clavando remaches de metal con su escopeta, la otra echándole cola a las grietas. Cuando ocurren inundaciones debidas al ser de la lluvia y el tiempo nublado, Maari, los espíritus del pájaro carpintero *exama* y de la iguana *roha* levantan el gran pene de este personaje y se lo atan alrededor de la cintura; entonces otros xapiri lo hacen acostar en la hamaca, le regalan tabaco para calmar su furia y con delicadeza le quitan su corona de plumas humedecidas y la ponen a secar. Pero luego se necesita al ser de la sequía, Omoari, al cual se había combatido y alejado anteriormente, y los espíritus yernos del ser del tiempo seco van a buscar a su suegro y entablan con él un diálogo de invitación hiimu para incitarlo a regresar al bosque. Recogen los peces muertos en los arroyos secos y se los ofrecen. Él entonces consiente a regresar despacito desde la distancia en la cual se ha encuevado (241). Pero hacer que se vaya la sequía y vuelva la lluvia es más complicado. Kopenawa narra el episodio en que la sequía causó la extensión incontrolable de un fuego en el bosque cercano a su maloca. Llamó por radio a varios chamanes de malocas vecinas. Tomaron el polvo transformador yakoana y se dieron a la tarea de atraer la lluvia. Llamaron a la imagen de Omama, el gran héroe transformador y creador de los yanomami para que aplastara el fuego con su danza. Convocaron al espíritu del trueno y a sus yernos, también al espíritu del viento de tormenta. Todos se juntaron y le imploraron a Omoari: “Regresa a tu casa. No insistas en quedarte aquí, si no todo el bosque se quemará junto a sus habitantes” (246). Finalmente se aplacó el fuego.

La euforia estética y la seducción destacan en muchos casos como formas de afectación política. El autor no ahorra palabras para ensalzar la belleza de *Ne roperi*, el espíritu del valor del crecimiento de las plantas. Alaba sus ojos magníficos, su cabello como flores amarillas y blancas, su cuerpo cubierto de plumillas luminosas, su danza magistral. Las plantas

florece por puro contagio de su entusiasmo estético-erótico. En los conucos, los espíritus de la paloma horeto colaboran en el cultivo de las matas de banano. Las siembran junto a los humanos y cuidan su crecimiento. Las imágenes de las matas de banano son mujeres. Se unen al esfuerzo los espíritus del murciélago y el mono araña, quienes juegan y copulan con los retoños del banano, quienes son mujeres jóvenes. Así estos xapiri las preñan con el valor de crecimiento y ellas florecen y paren entusiastas (260-261).

Hay que recalcar que todas estas conductas y afectaciones no son automáticas, no ocurren por mera mecánica de instintos; como repite Kopenawa una y otra vez: “Esto no ocurre por nada, tiene una razón de ser”. Esa razón, como vemos, es la agencia del ánimo, el deseo. Las personas involucradas en estas actividades tienen que ser convocadas, llamadas por la colectividad para incitarlas a que actúen de determinada manera. La producción primaria es la producción de la producción, a saber: el deseo que mueve a los sujetos cósmicos involucrados, incluyendo el deseo de conocimiento que habilita la mediación de los chamanes, además de la ética de convivialidad y de donación que interviene en los procesos, ya sea con éxito o sin él. Si los xapiri, los chamanes y los yanomami en general dejaran de intervenir, de interrumpir, de guerrear, negociar y pactar continuamente, de *desear*, en fin, todo el territorio se vendría abajo, el cielo se caería. Es por eso que hablamos de una cosmopolítica. Kopenawa ha penetrado en la ciudadela letrada moderna con la palabra de sus xapiri innúmeros justo para hacerlos bailar ante los sentidos de nosotros los modernos, interrumpir la lógica de la acumulación de objetos y conceptos que rige nuestra rutina intelectual, contagiándonos con el entusiasmo, con la belleza, con el esplendor... y conminarnos a evitar, junto a sus xapiris, que el cielo se caiga una vez más.



Bibliografía

- Abello Vives, Alberto. 2006. *Un Caribe sin plantación*. Cartagena de Indias: Universidad Nacional Sede Caribe/Observatorio del Caribe.
- Alayza, Alejandra y Eduardo Gudynas. 2012. *Transiciones y alternativas al extractivismo en América Latina. Una mirada desde Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales – CEPES.
- Albert, Bruce. 2001. "Biomedical Research, Ethnic Labels, and Anthropological Responsibility: Further Comments". *AnthroNiche.com*: http://anthroniche.com/darkness_documents/0477.htm.
- Arciniegas, Germán. 1945. *Biografía del Caribe*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Arendt, Hannah. 1965. *On Revolution*. New York, Viking Press.
- Arias, Arturo. 2008. "Kotz'ib: The Emergence of a New Maya Literature," *Latin American Indian Literatures Journal* 24:1, Spring.
- Årjem, Kaj. 2001. "Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas," *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 37, enero-diciembre.
- Arnold, James. 1994. *A History of Literature in the Caribbean*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Arvelo de Jiménez, Nelly. 2000. "Three Crises in the History of Ye'kuana Cultural Continuity", in *Ethnohistory*, Vol. 47, No 3-4, Summer-Fall.
- Arvelo-Jiménez, Nelly. 1974. *Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del amazonas venezolano*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

- Atlas de Cartografía Histórica de Colombia*. 1985. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
- Avelar, Idelver. 2013. "Amerindian Perspectivism and Non-Human Rights", *alter/nativas* N°. 1.
- Barandiarán, Daniel de. 1980. *Introducción a la cosmovisión de los indios ye'kuana-makiritare*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Barrera Monroy, Eduardo. 2000. *Mestizaje comercio y resistencia. La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH.
- Bassi Arévalos, Ernesto. 2010. "La importancia de ser Caribe: reflexiones en torno a un mal chiste" en *Caribania Magazine* (<http://caribaniamagazine.webcindario.com/a2010oct/impcaribe.htm>).
- Baudrillard, Jean. 1980. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila.
- Benitez Rojo, Antonio. 1989. *La isla que se repite*. Hanover, New Hampshire: Ediciones del Norte.
- Biblioteca Grandes Espacios Marc de Civrieux. 2012. Civrieux-bibliotecalos grandesespacios. blogspot.com/2012/03/biblioteca-los-grandes-espacios.html (26/9/14), sin nombre de autor.
- Bierhorst, John. 1988. *The Mythology of South America*. New York: William and Morrow.
- Boddy, Janice. 2014. "Davi Kopenawa's letter to the world", *Haus. Journal of Ethnographic Theory*, 4: 2.
- Bosch, Juan. 1970. *De Cristobal Colón a Fidel Castro: El Caribe, frontera imperial*. Madrid: Editorial Alfaguara.
- Britto García, Luis. 1998. "Enrique Bernardo Núñez, novelista, historiador, filósofo de la historia utopista". *Memorias del XXIII Simposio de Docentes e Investigadores de la Literatura Venezolana* (645-668). Trujillo, Venezuela: Universidad de los Andes.
- Brotherston, Gordon. 1997. *La América indígena en su literatura: los Libros del Cuarto mundo*. Trad. Teresa Ortega Guerrero y Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bruzual, Alejandro. (2012). *Aires de tempestad. Narrativas contaminadas de América Latina*. Caracas: Fundación Celarg.

- Bryant, Levi R. 2011. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: MT Press-University of Michigan Library.
- Bryant, Levi R. 2014. *Ontocartography. An Ontology of Machines and Media*. Edingburgh University Press.
- Campos Umbarilla, Adriana María. 2010. *Pütchikalü Anachonwaa: Diálogo y reafirmación en la obra de Vito Apüshana*. Bogotá: Mecanoscrito de Tesis, Pontificia Universidad Javeriana.
- Carrillo Pimentel, Margoth. 1995. *El sentido de la modernidad en Cubagua*. Mérida, Venezuela: Solar.
- Chagnon, Napoleon. 1966. *Yanomamo: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. "The Climate of History: Four Theses" in *Critical Inquiry* 35 (Winter).
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1998. *Ver, saber, poder (chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana)*. Trad. Rosa María Torlaschi. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Chiappe, Doménico. 2009. *Tierra de extracción*. Venezuela: s.e. www.domenicochiappe.com.
- Civrieux, Marc de. 1970. *Watunna. Mitología Makiritare*. Caracas: Monte Ávila.
- Civrieux, Marc de. 1974. *El hombre silvestre ante la naturaleza*. Caracas: Monte Ávila.
- Civrieux, Marc de. 1980. *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*. Edited and Translated by David M. Guss. San Francisco: North Point Press.
- Civrieux, Marc de. 1992. *Watunna. Un ciclo de creación del Orinoco*. Caracas: Monte Ávila.
- Civrieux, Marc de. 1997. *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*. Edited and Translated by David M. Guss. Austin: University of Texas Press.
- Clastres, Pierre. 2010. *La sociedad contra el Estado*. Trad. Paco Madrid. Barcelona: Virus Editorial. [1962].
- Coelho de Souza, Marcela. 2014. "Descola's *Beyond nature and culture*, viewed from Central Brazil", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3).
- Crespo, Luis Alberto. 2000. "Encuentro con los hombres de la casa cósmica", en Camila Pulgar Machado, ed., *El hombre*

- que vino del Orinoco. Homenaje a Marc de Civrieux*, edición especial de *Correo Mínimo*, N° 32, Año III, Oct.-Dic.
- Culley, R. C. 1999. "Una aproximación al problema de la tradición oral," en Fabio Silva Vallejo, comp., *Las voces del tiempo: oralidad y cultura popular*. Bogotá: Arango Editores.
- Danowski, Déborah e Eduardo Viveiros de Castro. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. São Paulo: Cultura e Barbarie/Instituto Socioambiental/Destierro.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 1985. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia I*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 2010. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vázquez Pérez (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, Jacques. 2002. *Without Alibi*. Trans. Peggy Kamuff. (Stanford, California: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 2003. *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Trads. Paco Vidarte y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Descola, Philippe. 2014. "The difficult art of composing worlds (and of replying to objections)", *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3).
- Devlin-Glass, Francis. 2008. "A Politics of the Dreamtime: Destructive and Regenerative Rainbows in Alexis Wright's *Carpentaria*," *Australian Literary Studies*, 23:4.
- Duchesne Winter, Juan Ramón. 1991. "Europa habla, Caribe come", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XVII:33.
- Duchesne Winter, Juan Ramón. 1996. *Política de la caricia. Ensayos sobre corporalidad, erotismo, literatura y poder*. Río Piedras: Libros Nómadas/Universidad de Puerto Rico.
- Duchesne Winter, Juan Ramón. 2010. "Literary Communism, A Manifesto of the Rearguard," *Journal of Latin American Cultural Studies*, 19:3.
- Duchesne Winter, Juan. 2013. Caribe interior excéntrico: un asomo a un espacio wayuu, *Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe* (24).

- Dupuy, Jean-Pierre. 2002. *Pour un catastrophisme éclairé*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dupuy, Jean-Pierre. 2013. *The Mark of the Sacred*. Trans. M.B. Debevoise. Stanford, California: University of Stanford Press.
- Etxebarria Aróstegui, Maitena. 2013. "La comunidad de habla wayuunaiki". Universidad del País Vasco, Departamento de Lingüística y Estudios Vascos - obtenido en <http://www.llf.uam.es/clg8/actas/pdf/paperCLG33.pdf> - 21 de enero de 2013.
- Ferrer, Gabriel y Yolanda Rodríguez. 1998. *Etnoliteratura wayuu: estudios críticos y selección de textos*. Barranquilla: Fondo de Publicaciones de la Universidad del Atlántico.
- Gabriel, Markus. 2011. *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. London: Continuum.
- Gabriel, Markus. 2014. *Pourquoi le monde n'existe pas*. Trad. Georges Sturm et Sybille Sturm. Paris: Éditions Jean-Claude Lattès. [2013].
- Gabriel, Markus. 2015. *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburg: Edingburgh University Press.
- Gallegos, Rómulo. 1943. *Sobre la misma tierra*. Caracas: Editorial Elite.
- Garcia, Tristan. 2010. *Forme et Objet. Un traité des choses*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Goldman, Dara. 2008. *Out of Bounds. Islands and the Demarcation of Identity in the Hispanic Caribbean* (Lewisburg: Bucknell University Press).
- Gudynas, Eduardo. 2012. "Estado compensador y nuevos extractivismos: las ambivalencias del progresismo sudamericano", en *Nueva Sociedad*, Nº 237, enero-febrero.
- Gumilla, Joseph. 1963 *El Orinoco ilustrado y defendido* (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia: Caracas. [1741].
- Guss, David M. 1980. "Teller's Preface" in Civrieux (1980).
- Guss, David M. 1989. *To Weave and to Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Forest*. Los Angeles: University of California Press.
- Guss, David M. 1994. *Tejer y cantar*. Trad. Carolina Escalona. Caracas: Monte Ávila.

- Guss, David M. 1997. "Teller's Preface" in Civrieux (1997).
- Harman, Graham. 2005. *Guerrilla Mataphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court.
- Harman, Graham. 2009. "Zero-Person and the Psyche", in David Skrbina, ed., *Mind that Abides: Pansychism in the New Millennium*. Amsterdam: Benjamins.
- Harman, Graham. 2010. *Circus Philosophicus*. Winchester, UK: Zero Books.
- Harman, Graham. 2011. *The Quadruple Object*. Winchester, UK: Zero Books.
- Heller, Ben A. 1997. "Multiculturalism, Caribbean Space, and Identity at the Margins: Two Cases", *Research in African Literatures*, 28:4.
- Hugh-Jones, Stephen. 2002. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noreste amazônico. *Mana* 8(2): 45-68.
- Humboldt, Alexander. 1985. *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, Tomo IV. Caracas, Monte Ávila. [1843].
- James, Ariel José y Jiménez, David Andrés, comps. 2004. *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Jusayú, Miguel Ángel. 1986. *Achi'ki. Relatos guajiros*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello - Instituto de Investigaciones Históricas - Centro de Lenguas Indígenas.
- Jusayú, Miguel Ángel. 1989. "Historia de Pilar," en Miguel Ángel Jusayú, *Takü'jala. Lo que he contado*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello - Centro de Lenguas Indígenas.
- Karatani, Kojin. 2014. *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange*. Trans. Michael K. Bourdagh. Durham-London: Duke University Press.
- Koch Grünberg, Theodor. 1981. *Del Roraima al Orinoco*, Federica de Ritter, traductora. Bogotá: Ernesto Armitano Editor. [1917].
- Kopenawa, Davi, Bruce Albert. 2010. *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- Kopenawa, Davi, Bruce Albert. 2013. *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lanao Loaiza, José Ramón. 2007. *Las pampas escandalosas*. Riohacha: Gobernación de la Guajira.

- Larsen, Neil, Mathias Nilges, Josh Robinson, y Nicholas Brown. 2014. *Marxism and the Critique of Value*. Chicago: M-C-M' Publishing.
- Latour, Bruno / Diego Milos y Matías Wolff. 2015. "Bruno Latour, sociólogo y antropólogo francés: 'El capitalismo nunca será subvertido, será aspirado hacia abajo'", en *The Clinic*, 4 de febrero, 2015 (www.theclinic.cl).
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Trad. Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Trad. Alicia Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- Le Guin, Ursula. 1972. *The Word for World is Forest*. New York: Tor Books.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967. *Du miel aux cendres. Mythologiques II*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *L'Origine des manières de table. Mythologiques III*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. *L'Homme nu. Mythologiques IV*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 2009. *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*. Paris: Plon. [1962].
- Lévi-Strauss, Claude. 2011. *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI. [1971].
- Lévi-Strauss, Claude. 2013. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica. [1968].
- Lezama Lima, José. 1971. *Las eras imaginarias*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Lichy, René. 1979. *Ya kú: expedición franco-venezolana del Alto Orinoco*. Caracas: Monte Ávila.
- Lieuwin, Edwin. 1964. *Petróleo en Venezuela: una historia*. Caracas: Cruz del Sur Ediciones.
- López Hernández, Miguel (Malohe). 2009. *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Bogotá: Travesías.
- López Hernández, Miguel (Vito Apūshana). 1992. *Contrabandeo sueños con alijunas cercanos*, en *Womainpa*, núm. 2. Rio-

- hacha: Secretaría de Asuntos Indígenas / Universidad de la Guajira.
- López Hernández, Miguel (Vito Apūshana). 2010. *Shiinalu'uirua shiirua ataa/En las hondonadas maternas de la piel*. Bogotá: Ministerio de Cultura - Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia Vol. 5.
- López, Antonio J. 1960. *Los dolores de una raza*. Maracaibo: edición de autor.
- Liotard, François. 1987. *La condición posmoderna*. Trad. Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra.
- Mannoni, Octave. 1990. *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press. [1956].
- Margery Peña, Enrique. 2003. *Estudios de mitología comparada indoamericana*, vols. 1-3. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Matapí, Carlos y Rodrigo Yukuna. 2012. *Cartografía ancestral yucuna-matapí: conocimiento y manejo tradicional del territorio. Ejaahuá jenakeena yurico*. Bogotá: Tropenbos.
- Medina, Domingo. 2003. "From Keeping it Oral to Writing to Mapping. The Kuyujani Legacy and the De'kuana Self-Demarcation Project", in Neil Whitehead, ed., *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Melitopoulos, Angela /Maurizio Lazzarato. 2011. "Assemblages 2010/Déconage 2010", in Anselm Franke and Sabine Folie, eds., *Animismus. Moderne hinter den Spiegeln/Animism. Modernity through the Looking Glass*. Wien: Generali Foundation.
- Melitopoulos, Angela y Maurizio Lazzarato. 2012. "Machinic Animism", in *Deleuze Studies*, Vol. 6, No 2.
- Mintz, Sidney. 1971. "The Caribbean as a Socio-cultural Area," in Michael M. Horowitz, ed., *Peoples and cultures of the Caribbean. An Anthropological Reader*. New York: The Natural History Press.
- Montemayor, Carlos. 1996. *El cuento indígena de tradición oral*. Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores

- en Antropología Social (CIESAS) / Instituto Oaxaqueño de las Culturas (IOC).
- Morales, Filadelfo et al. 2007. "Aspectos relevantes que deben ser tomados en cuenta a la hora de demarcar los territorios indígenas", en *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, Vol. Xiii, No. 2, jul.-dic.
- Moreno Blanco, Juan. 2002. *La cepa de las palabras. Ensayo sobre la relación del universo imaginario wayuu y la obra literaria de Gabriel García Márquez*. Cali: Universidad del Valle.
- Morreo, Carlos Eduardo. 2011. "Colonialidad, tiempos y claros de sentido en *Cubagua*", mecanoscrito inédito.
- Mosonyi, Esteban Emilio. 2006. *Reflexiones críticas en torno al Caribe*. Caracas: Ministerio de Educación y Deportes.
- Niemeyer Cesarino, Pedro de. 2014. "Ontological conflicts and shamanistic speculations in Davi Kopenawa's *The Falling Sky*", *Haus. Journal of Ethnographic Theory*, 4: 2.
- Núñez, Enrique Bernardo. 2012. *Cubagua*. Caracas: Monte Ávila.
- Oliver, José R. 1990. "Reflexiones sobre los posibles orígenes del wayuu (guajiro)," en Gerardo Ardilla C. (ed.), *La Guajira. De la memoria al porvenir: una visión antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ong, Walter. 1987. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oreskes, Naomi and Erick M. Conway. 2014. *The Collapse of Western Civilization* (New York: Columbia University Press).
- Oreskes, Naomi. 2007. "The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We're Not Wrong?" in *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*, ed. Joseph F. C. Dimento and Pamela Doughman. Cambridge, Mass.
- Orsini Aarón, Giangina. 2007. *Poligamia y contrabando: nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira, siglo xx*. Bogotá: Observatorio del Caribe Colombiano/Universidad de los Andes - CESO- Ediciones Uniandes.
- Ortega, Patricia. 2007. *El niño Shua*. Documental filmico, Venezuela.
- Pacheco, Carlos. 2001. "El secreto de la isla: *Cubagua* como crítica de la historia y la novela". En Carlos Pacheco, *La patria y el parricidio: estudios y ensayos críticos sobre la historia*

- y la escritura en la literatura venezolana (99-122). Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes.
- Páramo, Guillermo. 2000. "Mito y consistencia lógica". *Revista Académica Colombiana de Ciencias*, 24 (93).
- Pardo, Mauricio. 1984. *Zoara Nebura. Historia de los antiguos. Literatura oral emberá*. Bogotá: Centro Jorge Eliézer Gaitán.
- Paz Ipuana, Ramón. 1973. *Mitos, leyendas y cuentos guajiros* - Caracas: Instituto Agrario.
- Perea, Miguel Ángel. 2006. *El Orinoco domeñado: frontera y límite: ecología y antropología histórica de una colonización breve e inconclusa, 1704-1817*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Pérez van Leenden, Francisco Justo. 1998. *Wayuunaiki: estado, sociedad y contacto*. Maracaibo: Editorial de la Universidad de Zulia.
- Perrin, Michel. 1976. *Le chemin des indiens morts, mythes et symboles goajiro*. Paris: Payot.
- Perrin, Michel. 1980. *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monte Ávila.
- Perrin, Michel. 1997. *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Caracas: Monte Ávila.
- Polo Acuña, José. 2005. *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira 1700-1850*. Bogotá, Universidad de los Andes/Observatorio del Caribe colombiano.
- Polo Acuña, José. 2011. "Territorios indígenas y estatales en la península de la Guajira (1830-1850)," en José Polo Acuña y Sergio Paolo Solano (eds.), *Historia social del Caribe colombiano. Territorios indígenas, trabajadores, cultura, memoria e historia*. Medellín: Universidad de Cartagena y La Carreta Editores.
- Postone, Moishe. 1993. *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. London: Cambridge University Press.
- Postone, Moishe. 2006. *Tiempo, trabajo y dominación social, Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- Preuss, Konrad Theodor. 1994. *Religión y mitología de los Uuitos*. Ricardo Castañeda Nieto y Gabriele Peterson de Piñeros, traductores; Eudocio Becerra (Bigidima), revisión de transcripción. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

- Quignard, Pascal. 2010. "El pasado y lo anterior". Trad. de Adriana Canseco et al., *Nombres. Revista de Filosofía*, XIX:24.
- Ramírez Ipuana, Miguel Ángel. 2012. *Los jayeechimajanas: Poetas de la oralidad wayuu. Una aproximación hermenéutica del sentido poético y lírico del jayeechi*. Mecanoscrito de tesis. Bogotá: Universidad del Externado de Colombia.
- Reichel D., Elizabeth. 2000. "Artefactos cosmológicos: inferencias de la memoria chamánica amerindia de la Sierra Nevada y Amazonas de Colombia," en Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho, Jean-Francois Bouchard, eds. *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Banco de la República / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Reichel-Dolnatoff, Gerardo. 1968. *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- René Picon, François. 1983. *Pasteurs du Nouveau Monde: Adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- Restrepo, Laura. 1993. *Leopardo al sol*. Bogotá: Norma.
- Robayo, Camilo Alberto. 2012. Ideologías lingüísticas y chamanismo entre los indígenas yukuna-matapi. *Forma y función*. Vol. 25, núm. 2, julio-diciembre.
- Rocha Vivas, Miguel, comp. 2008. *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Bogotá: Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia.
- Rocha Vivas, Miguel. 2010. *Palabras mayores, palabras vivas*. Bogotá: Fundación Giberto Alzate Avendaño.
- Rocha Vivas, Miguel. 2012. *Palabras mayores, palabras vivas*. Madrid: Taurus.
- Rodríguez Ramos, Reniel. 2010. "What is the Caribbean? An Archeological Perspective". *Journal of Caribbean Archeology*. Special Publication #3.
- Rodríguez, Ileana y Marc Zimmerman, eds. 1983. *Process of Unity in Caribbean Society: Ideologies and Literatures* (Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature).
- Rogner, H.-H., D. Zhou, R. Bradley. P. Crabbé, O. Edenhofer, B.Hare (Australia), L. Kuijpers, M. Yamaguchi. 2007. "Intro-

- duction”, in *Climate Change 2007: Mitigation. Contribution of Working Group III to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, eds. B. Metz, O.R. Davidson, P.R. Bosch, R. Dave, L.A. Meyer. Cambridge, UK, and New York: Cambridge University Press.
- Sánchez Vega, Rosaura. 2008. “El relato intrahistórico en Cuba-gua, de Enrique Bernardo Núñez”. *Omnia* (2), 61-66.
- Shapiro, Steven. 2014. *The Universe of Things. On Speculative Realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Simanca Pushaina, Estercilia. 2005. *Manifiesta no saber firmar, nacido: un 31 de diciembre*. Barranquilla: Antillas.
- Simanca Pushaina, Estercilia. 2006. *El encierro de una pequeña doncella*. Barranquilla: Lama.
- Siosi Pino, Vicenta María. 2007. *El dulce corazón de los piel co-briza*. Rio Hacha: Asociación de Autoridades Tradicionales KAPURANESHI.
- Stengers, Isabelle. 2009. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie que vient*. Paris: Les Empechécheurs de Penser en Rond / La Découverte.
- Stengers, Isabelle. 2011. “Reclaiming Animism”, in Anselm Franke and Sabine Folie, eds., *Animismus. Moderne hinter den Spiegeln/Animism. Modernity through the Looking Glass*. Wien: Generali Foundation.
- Stokes, Kenneth M. 1992. *Man and the Biosphere. Toward A Co-evolutionary Political Economy*. London: M.E. Sharpe.
- Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Trad. Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Norma.
- Tierney, Patrick. 2000. *Darkness in El Dorado. How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*. New York: W.W. Norton.
- Todd, Zoe. 2014. “An Indigenous Feminist Take on the Ontological Turn: ‘Ontology’ is just another Word for colonialism”, en [zoeandthecity.wordpress.com /2014/10/24/ an-indigenous-feminists-take-on-the-ontological-turn-ontology-is-just-another-word-for-colonialism](http://zoeandthecity.wordpress.com/2014/10/24/an-indigenous-feminists-take-on-the-ontological-turn-ontology-is-just-another-word-for-colonialism).
- Torres-Saillant, Silvio. 1997. *Caribbean Poetics. Toward an Aesthetic of West Indian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Turón, José Félix y Simeón Jiménez Turón. 1995. “El primer hom-

- bre y sus tierras”, in *Esperando a Kuyujani: Tierras, leyes y autodemarcación*. Caracas: IVIC/GAIA/Otro Futuro.
- Urbina, Fernando. 2004. *Dijjoma. El hombre serpiente águila. Mito huitoto de la Amazonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Urbina, Fernando. 2010. *Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los huitotos*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Valentim, Marco Antonio. 2014. “A sobrenatureza da catástrofe”, *Revista Landa*, Vol. 3, Nº 1.
- Valero, Helena. 1984. *Yo soy Napëyoma. Relato de una mujer rapta por los indígenas yanomami*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Viereck, Roberto. 2007. “Oralidad, escritura y traducción: hacia una caracterización de la nueva poesía indígena de México y Guatemala,” *Latin American Indian Literatures Journal*, 23:1.
- Viveiros de Castro, Eduardo; Renato Sztutman, comp. 2008. *Encontros. Eduardo Viveiros de Castro [entrevistas]*. Rio de Janeiro: Beco de Azougue.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2006. “A floresta de cristal: notas sobre a ontología dos espíritos amazônicos”, *Cuadernos de campo*, n. 14/15.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Trad. Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Katz.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010b. “The Untimely, Again” en Pierre Clastres, *Archeology of Violence*. Los Ángeles: Semiotexte.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. *The Inconstancy of the Indian Soul*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón Editores.
- Wagner, Roy . 2014. “The Rising Ground”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2).
- Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Roy. *Symbols that Stand for Themselves*. 1986. Chicago: University of Chicago Press.

- Weidler Guerra Curvelo. 2002. *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.
- Whitehead, Neil, ed. 1995. *Wolves from the Sea: Readings in the Anthropology of the Native Caribbean*. Leiden: KITL Press.
- Whitehead, Neil. 1988. *Lords of the Tiger Spirit. A History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana 1498-1820*. Providence: Foris Pulications.
- Wilbert, Johannes and Karin Simoneau, eds. 1990. *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Publications.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau, con Michel Perrin. 1986. *Folk Literature of the Goajiro Indians*, 2 vols. Los Angeles: University of California - UCLA Latin American Center Publications.
- Zalamea, Eduardo. 2003. *Cuatro años a bordo de mí mismo (Diario de los 5 sentidos)*. Bogotá: Casa Editorial El Tiempo.
- Zourabichvili, François. 1994. *Deleuze. Une philosophie de l'évenement*. Paris: PUF.



