

EL DOS Y SU MÚLTIPLE¹: REFLEXIONES SOBRE EL PERSPECTIVISMO EN UNA COSMOLOGÍA TUPÍ *

Tânia Stolze Lima

A partir de la cacería de huanganas, este artículo construye un ensayo etnográfico sobre la noción indígena de punto de vista, aplicado al campo de las relaciones entre lo humano y lo animal, en la cosmología de un pueblo Tupi, los Yudjá. Además de revelar la complejidad particular de estas relaciones, la noción de punto de vista permite mostrar cómo la noción de doble es irreducible a la noción de alma, cómo “naturaleza” y “sobrenaturaleza” son efectos de perspectivas, y cómo, finalmente, la caza se inserta en una estructura espacio-temporal bilinear múltiple, evocadora de los “laberintos” que los Yudjá dibujan sobre la piel.

This paper takes the wild boar hunt as the basis for an ethnographic essay on an indigenous notion of point of view, applied to the field of relations between humans and animals in the cosmology of a tupi people, the yudjá. In addition to revealing the particular complexity of these relations, the concept of point of view shows how the notion of double is irreducible to that of soul, how «nature» and «supernature» are effects of perspectives, and finally how the hunt is included in a multiple bilinear spatial/temporal structure, evoking the “labyrinths” that the yudjá paint on their skin.

* (Título original: *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. 1996. *Mana* 2(2)2-47 – es de notar que el apellido principal es Lima) Traducido del portugués por Luisa Elvira Belaunde.

¹ La palabra portuguesa «múltiplo» del título original puede ser traducida en castellano como “múltiple”, en el sentido de multiplicidad, y como “múltiplo”, en el sentido de un número múltiplo de otro. La autora sugirió que la traducción en castellano fuese “múltiple”, pero que advirtiésemos al lector que el sentido de «múltiplo» también era incluido en su acercamiento.

La antropología sustentó dos hipótesis aparentemente contradictorias con respecto a los “salvajes”: el animismo y el etnocentrismo. Por un lado, los animales estarían dotados de características humanas y sociales; por el otro, la humanidad se acabaría en las fronteras de la tribu. En un diálogo con estas hipótesis, este artículo desarrolla un estudio sobre un aspecto poco resaltado de las cosmologías amerindias, aunque hayan índices dispersos de su difusión panamericana: la noción de punto de vista. Su foco son algunos desarrollos de esta noción relativos a la cacería de huanganas, elaborados por un pequeño pueblo Tupi, los Yudjá² (canoeros, cazadores, agricultores, antiguos habitantes de las islas del bajo y medio Xingu, que hoy viven en una única aldea localizada en el alto curso del río)³.

El chamán se va de cacería⁴

- “!*Dukare!* ¡Ven a decirnos dónde vistes a las huanganas! Primero, anda a buscar el mazo. Sácate los calzoncillos, toma un puñado de cenizas y refriégate los testículos. Después, agarra fuerte el mazo y cuéntanos lo que vistes”. Y los Yudjá dan grandes carcajadas. Es así como *Mareaji* interpela a su primo que hace poco regresó de la pesca diciendo haber visto una manada de huanganas en tal lugar. Es una escena de “bromas” típica de la relación entre primos cruzados, y, en este caso, quiere decir más o menos lo siguiente: ¡yo te desafío a mostrar aquí ante todos que eres hombre! El sol se pone. Los hombres se van reuniendo en la puerta de la casa de la madre de *Mareaji*. Éste toma la palabra para interrogar a *Dukare*, quien se muestra muy avergonzado, y hace los arreglos con los demás para salir de cacería al día siguiente. *Dukare* es muy joven, recién casado, y por eso demasiado tímido para asumir la organización de la cacería. *Mareaji* lo estimula a hacerlo y al mismo tiempo toma el frente del grupo.

La caza de huanganas es un tema que fascina a los Yudjá tanto como el masato de yuca, llamado *cauim*. Por eso, en un instante ya no puedo entender lo que los cazadores están diciendo. Todos hablan al mismo tiempo, gritos estridentes, onomatopeyas de explosiones de tiros, flechas silbando, huanganas batiendo los dientes, huanganas de correría. Todos tienen algún caso que contar y mímicas que hacer. Tal vez, estén escenificando su falta de temor. Esta cacería es conocida como una empresa muy peligrosa; las huanganas son muy violentas y se atreven a afrontar al cazador, quien sólo consigue escapárseles subiéndose a un árbol, como le sucedió hace poco a un hombre ya finado. Cuando llega la hora de matar, no queda nada de toda esta algarabía. Si el cazador emite un grito, su alma puede irse a vivir con las

² Los Yudjá asumieron durante muchos años el etnónimo Juruna, al que consideraban inauténtico, pero le daban preferencia. Después de la publicación del original de este artículo, debido a su participación en debates sobre la escritura en lenguas indígenas en las escuelas, ellos optaron por asumir su nombre auténtico.

³ Quiero registrar que este artículo es el resultado de un diálogo con Eduardo Viveiros de Castro.

⁴ Esta sección retoma (con algunas modificaciones) una parte de mi tesis de doctorado (Lima 1995).

huanganas. El que se asusta ante las temibles huanganas puede tener el mismo destino: su alma huye y es capturada por las huanganas.

La cacería del día siguiente, sin embargo, fue una decepción. “¿Y las huanganas?”, le preguntaron a *Mareaji*. “¡*Dukare* estaba mintiendo!”. No, no mentía, todos vieron las pisadas. *Mareaji* sigue aprovechándose de su derecho de burlarse entre bromas de su primo.

Los Yudjá sueñan con la oportunidad de cazar huanganas en el río. Cuando ven una manada atravesando, reman en su dirección y las abaten con sus mazos. Ocasionalmente, hay que zambullirse para agarrar a las que se van al fondo del agua. Se necesita por lo menos dos tripulantes en cada canoa: un piloto y un matador. No hay expedición de cacería más lucrativa; en media rinde de 15 a 20 cabezas, más o menos unos 500 Kg. de carne. El arrebatamiento que se apodera de todo el mundo es tan grande que, si por acaso los hombres no estuviesen en el poblado, las mujeres no pierden la oportunidad de cazar. Armadas con pedazos de palo, manos de pilar o mazos, como pude ver una vez, las más lanzadas toman las Canoas y van rápidamente a matar a las huanganas, animadas por los gritos de fuerte emoción y alegría de las más miedosas que permanecen en la aldea. Cuando encuentran una huangana preñada, suelen enterrar el feto en la aldea, ya que consideran que esto obliga a las huanganas a volver a visitar el lugar con frecuencia, así como lo hacen los propios Yudjá en los lugares en donde están enterrados sus parientes.

Comparada con la cacería de otros animales, la cacería de huanganas tiene un simbolismo adicional: los Yudjá sitúan la cacería de huanganas en el campo de acción del chamán. Se dice que quien esté con deseo de comer carne de esta presa, puede pedirle al chamán para que atraiga a las huanganas.

Las huanganas viven en comunidades, divididas en familias y organizadas alrededor de un jefe dotado de poderes chamánicos. Habitan aldeas subterráneas y producen *cauim*, masato de yuca, el cual, desde la perspectiva humana, no es sino una finísima arcilla. Así me contó una mujer que soñó con una aldea de huanganas, en cuyo puerto ella y yo tomábamos un baño, hasta que descubrimos que estábamos atolladas en el barro. Las huanganas decían que este era, justamente, su masa de yuca para preparar *cauim*.

La huangana-chamán se diferencia de las demás porque carece de pelos en el trasero y porque tiene los pelos rojizos en la cara. Representa a uno de los dos espíritus auxiliares que un chamán yudjá puede adquirir durante su iniciación. En sueños, el chamán yudjá ve a esta huangana transformarse en un hombre, y busca entablar amistad con él, ofreciéndole un cigarro para fumar. Al sentir que la amistad está consolidada, el chamán le dice que los hombres de su grupo pretenden hacer una cacería; se pone de acuerdo con la huangana-chamán sobre el lugar y el día de la travesía. Los cazadores van a la caza.

Durante la cacería, es necesario dejar viva a la huangana-chamán auxiliar del chamán yudjá. Esto es válido inclusive para las cacerías que no son propiciadas por el chamanismo. Nadie se preocupa por identificar anticipadamente a la huangana-chamán; ella sabe librarse de los cazadores, yendo a la otra margen del río o nadando con ligereza río abajo. En todo caso, es la que siguió viva delante de las demás. Si está acompañada de una o dos huanganas, los cazadores también las dejan escapar: son la esposa y/o el hijo. En caso que alguien la mate sin querer, la tiran al río, porque su carne tiene sabor a tabaco quemado debido a su costumbre de fumar el cigarro del chamán. Además, si alguien la matase, ella podría llevarse consigo al alma del chamán yudjá quien, por consecuencia, se enfermaría y moriría.

La muerte de una huangana-chamán acarrea un destino singular. Su alma se va a vivir con el alma de los muertos yudjá, en cuya existencia participa como un semejante. En contrapartida, un cazador que muriese durante una cacería se convertiría en huangana.

Cuentan que hubo un tiempo en que los chamanes se especializaban en el chamanismo de la caza, consumiendo un vegetal conocido como “droga de huangana”, que crece en las rocas dentro de las que viven los muertos. Cuando alguien deseaba comer carne de cacería, le decía al chamán: “¡Anda a llamar a las huanganas!”. Para esto, el chamán usaba un silbato de coco, una réplica del silbato que las huanganas fabrican y definen como su “flauta”. Las huanganas oían la música y decían: “¡Van a dar una fiesta! ¡Vamos! ¡Vamos! Alegres ante la oportunidad de danzar y beber con los yudjá, se demoraban de uno a tres días para llegar, según la distancia a la que se encontraban. Cuando desembocaban en el río, atravesaban en dirección a los yudjá, pasando por entre las casas (situadas en una isla), y de nuevo entraban al agua. “En ese momento, ustedes van y matan», decía el chamán. “¡Era excelente!”.

Cuentan que había una vez un chamán que durante la vigilia, recibía en la aldea la visita de una huangana-chamán, con quien fumaba, bebía *cauim* y bailaba. La visitante llegaba acompañada de toda su manada pero, claro, solamente el chamán podía verlas. Cuando algún yudjá pedía para traer huanganas para la cacería, el chamán convidaba a la huangana-chamán a beber *cauim* y a hacer los arreglos para la cacería. Cuando el chamán entraba en trance, el cazador interesado le hacía el siguiente pedido: “¡Traiga huanganas para mí! ¡Amánselas para mí!”. “¡Está bien!”, consentía el chamán. En estas ocasiones, el uso medido y respetuoso del idioma era una condición necesaria para conseguir apaciguar a las huanganas. Cuentan que una vez, sin embargo, mientras todos los cazadores sensatos exclamaron: “¡Mi presa estará mansa!”, un hombre apodado Cabeza-de Martín-Pescador se descontroló y dijo: “¡Mi presa va a descolgar los testículos!” Los demás le recordaron que era necesario tomar cuidado, no se juega con el lenguaje en un momento como ese. Al día siguiente, le aconsejaron que se quedara en casa para evitar que las huanganas

lo viesen. Pero, él era intrépido y no les prestó atención. Al terminar la cacería, sus compañeros lo encontraron medio muerto, con los testículos arrancados y el cuerpo perforado por los dientes de las enfurecidas huanganas. Apenas tuvo fuerza para contarles cómo había sido atacado. Su alma se fue con las huanganas sobrevivientes en dirección del río Amazonas. Varias manadas de huanganas se les juntaron durante el viaje, y Cabeza-de-Martín-Pescador mostró ser un compañero muy agradable, entreteniéndolas todo el tiempo. Eso, el chamán yudjá lo vio durante un sueño, y así, dicen, que contó:

Se fueron dando carcajadas.

Las huanganas son como los humanos,

Le pidieron:

“¡Dinos los nombres de las cosas!”

“¿Qué es esto?”

Encontraron la miel-vagina

“¿Qué miel es ésta?”

“Es miel-vagina.”

Encontraron la miel-golondrina.

“¿Qué miel es ésta?”

“Ésta es miel-pene.”

Y las huanganas se carcajaban.

“¿Ah, esto quiere decir que es melífero?”

“¡El pene es melífero!”

Y las huanganas reían, ja ja ja.

Y él se fue con las huanganas dando carcajadas.

Le preguntaron los nombres de los animales, de las mieles.

Él se los dijo,

daban carcajadas,

“¿ah, quiere decir que es melífero?”

Así, cuando el chamán está soñando con huanganas,

o cuando está embriagado,

nosotros decimos: “ ¡No digas bobadas!”.

Finalmente, las huanganas eligieron a Cabeza-de-Martín-Pescador para ser su jefe⁵. El infeliz actuaba como “intérprete” ante los Yudjá (para una analogía yudjá entre esta función y la función-esposa de las mujeres, ver Lima 1986): cuando oía a un cazador gritar su nombre, conducía a la manada para hacer la travesía en las proximidades de la aldea.

⁵ El narrador parece sugerir que «miel-pene» es un nombre para la «miel-golondrina», pero no se trata de eso; no son mieles producidas por dos abejas diferentes. A propósito, en una lista de 24

Las huanganas se ven a sí mismas como parte de la humanidad y consideran la caza como un enfrentamiento en el que intentan capturar extranjeros. Las bromas hechas por un cazador sobre las huanganas hacen posible la concretización de su punto de vista y deseo. En el orden de realidad de los hombres, las huanganas atacan y matan al cazador, un acontecimiento que, para las huanganas, parece una simple captura, ya que, en efecto, el infeliz se vuelve un compañero de las huanganas. Alimentándose de cocos y gusanos de tierra, participando de las danzas y bebiendo *cauim* de barro. Con el pasar del tiempo, el cazador infeliz va asumiendo el aspecto del animal. Sin embargo, jamás se adapta por completo al medio; con la esperanza de sanarse de las heridas que se hace en el monte y que se infectan con la suciedad, vive haciéndose curar por la huangana-chamán. Finalmente, es transformado en el jefe de la manada.

De esta manera, dotando a las huanganas de sensibilidad para divertirse con la diversidad humana o reírse con las metáforas ajenas, el mito aproxima la relación con las huanganas a las relaciones entre grupos humanos que hablan lenguas distintas (como el mismo narrador advierte), marcándola como una relación de intercambio de bromas, característica de la conducta entre primos cruzados (cuñados virtuales), y entre extranjeros que se vuelven “amigos” o afines potenciales. Es justamente porque la afinidad potencial es un aspecto virtual de la relación con las huanganas que el cuidado con el idioma es necesario durante la cacería, para inhibir la actualización de esta afinidad potencial⁶.

De todo esto, los Yudjá concluyen que «las huanganas se parecen a los muertos». De hecho, ambos viven en aldeas subterráneas y sus jefes son afines potenciales (no un pariente); se alegran ante la posibilidad de tomar *cauim* con los yudjá e intentan capturarlos; un muerto puede ir a vivir con las huanganas y una

nombres de miel, predomina la asociación de las particularidades de la abeja con las particularidades de animales. Por ejemplo, “miel-pucacunga” es producida por una abeja cuya cabeza se dice que recuerda a una pucacunga; la “miel-saúva” es producida por una abeja que tiene olor de saúva. Hay casos anómalos: la «miel-isango» es producida por una abeja identificada como “aquella cuyas patas son parecidas a las de la hormiga isango”. Hay casos en que el nombre es construido por asociación con el orificio de la colmena – este es el caso de la “miel-vagina”, producida por abejas de distintas especies.

Para la distinción entre afinidad potencial y afinidad virtual, ver Viveiros de Castro (1993:167-168). Regístrese también que el riesgo de abuso de lenguaje trasciende el dominio de la cacería de huanganas y asume el carácter de regla general de la caza. Esto le sucedió a un hombre finado, que por estar tan exaltado en un atardecer en que se planeaba una cacería de tapir, exclamó ante sus compañeros: “¡Pues yo voy a meter mi brazo en el culo del tapir y le voy a arrancar el corazón!” Al día siguiente, eso fue lo que intentó hacer; pero, apenas su mano atravesó el ano del animal, éste contrajo el esfínter y salió disparado. El infeliz estaba casi completamente transformado en tapir cuando lo encontraron durante una expedición de cacería en que los cazadores flecharon una pareja de tapires. Antes de morir, el macho les dijo quien era. Los cazadores lo dejaron pudrirse en el monte y se comieron a la hembra, en cuyo vientre encontraron un feto humano.

huangana puede ir a vivir con los muertos. Para culminar, así como, hasta hace poco, los muertos eran convidados a beber *cauim*, los mitos afirman que las huanganas eran convidadas a beber con los yudjá – la gran diferencia es que no se tiene que reprimir la risa frente a los muertos, muy por lo contrario.

En el cuadro del chamanismo y desde el punto de vista de las huanganas, los yudjá representan espíritus. El gesto (mencionado arriba) del chamán que entrega su cigarro a la huangana-chamán que se transforma en humano para él, tiene un significado preciso: el chamán actúa como el espíritu auxiliar de la huangana-chamán, y, como tal, la inicia al chamanismo. Esta iniciación es similar a la iniciación de un yudjá al chamanismo de los muertos que habitan las rocas, y que depende del gesto de recibir de los muertos un cigarro para fumar. O sea, bajo un cierto ángulo, los muertos son para los yudjá lo que los yudjá son para las huanganas.

La paradoja de lo humano y de lo animal

“No tenemos creencias; no explicamos nada”. “¡No creemos: tenemos miedo!” Estas son las palabras dichas por un chamán inuit a Knud Rasmussen (descendiente de esquimal, con perfecto dominio de la lengua y acostumbrado desde la infancia a la cultura del grupo), que Lévy-Bruhl cita como prueba de una clarividencia excepcional. Rechazando nociones como creencia y cosmología, el propio chamán rechazaría la noción de animismo (Lévy-Bruhl, 1931:XX-XXII). Naturalmente, en la aventura intelectual de Lévy-Bruhl no habría lugar para una noción, desde su punto de vista, tan ejemplarmente defectuosa: si afirmo que ciertos pueblos le atribuyen características humanas y sociales a los seres naturales, supongo una distinción ontológica entre el hombre y la naturaleza que pertenece solamente a mi pensamiento; de esta manera, pierdo todas las chances de aproximación al sistema que quiero comprender.

La noción de animismo, no obstante la afirmación de Lévy-Bruhl, es un medio tan cómodo para describir y explicar ciertos fenómenos que hasta los “primitivos” (conocedores, muchas veces, de lo que sus investigadores desean oír) habrían adoptado voluntariamente este procedimiento (Lévy-Bruhl 1931:80). De hecho, los yudjá (para agradarme o no, a mí y a sí mismos, o quien sabe, para cortar la conversación) parecían caer de buen grado y frecuentemente en la tentación de las racionalizaciones animistas. Por otro lado, una proposición como “los yudjá piensan que los animales son humanos”, además de desentonar con su estilo discursivo, es falsa, etnográficamente hablando. Ellos dicen que “para sí mismos, los animales son humanos”. Entonces podría decir que los yudjá piensan que los animales piensan que son humanos. Queda claro que el verbo pensar sufre un enorme deslizamiento semántico cuando se pasa de un segmento al otro de la frase. Lo que para nosotros merece ser mencionado como un principio que nos permitiría reconstruir la racionalidad ajena, porque suena absurdo y también por ser estratégico en la descripción etnográfica; para los yudjá debe ser mencionado (recordado,

considerado) por ser potencialmente grave, peligroso. El punto es que los animales están lejos de ser humanos, pero el hecho que piensen que lo son, vuelve la vida humana muy peligrosa.

Destituido de cualquier *interés teórico*, desde el golpe de gracia que le fue dado por *El Pensamiento Salvaje*, el animismo será aquí el objeto de una crítica etnográfica. El resultado al que llegaremos no constituirá una novedad – siendo la identificación “la condición solidaria de todo pensamiento y toda sociedad” (Lévi-Strauss 1976b-60); y la depredación determinando “el orden global de la sociabilidad cósmica”, de la cual hacen parte las relaciones sociales en el sentido estricto (Viveiros de Castro 1993:186). Pero los contenidos etnográficos por los cuales pasaremos son esenciales para una elucidación de la relación humano-animal en la cosmología yudjá, y por lo tanto, para la determinación de algunos aspectos de la noción de punto de vista en esta cosmología. Los yudjá nos permitirán, también, poner al desnudo la paradoja del animismo.

En primer lugar, podrían decirnos: lo que ustedes consideran como características humanas (definiéndolas tanto natural como metafísicamente), no pertenece por derecho al ser humano. Tenemos que producirlas en nosotros mismos, en el cuerpo. Cada uno, animal o humano, puede producir las características que mejor le agrade. Veamos.

La luna nueva es la ocasión en la que las presas de cacería, y el conjunto de los animales que habitan el bosque, adiestran a sus crías. Los yudjá adiestran a sus hijos durante la luna creciente, para evitar que sus ritos sean simultáneos a los de los animales. La fuerza física (para vencer en la cacería y en la guerra) es el objetivo principal de estos ejercicios, pero también se valoriza el trabajo sobre fuerzas de otro tipo, como la manera de comer, la expresividad verbal y la inteligencia (en la que la función auditiva tiene un papel esencial y que engloba la facultad de la creencia). En contraste con estas fuerzas, todas dadas de una forma incipiente, que toca a los humanos desarrollar, purificar o acentuar, se encuentra, por un lado, un querer muy intenso desde la infancia, y que se busca moderar y volver flexible, y por el otro lado, un instinto social (en el sentido de inclinación hacia la comunicación con otros). Representando, sin duda, la característica más importante, el instinto social está constituido a lo largo de la formación del embrión por medio de una intervención ritual sobre la dieta de carne de la futura madre. El objetivo es impedir que sea transmitida al feto una conducta típica y compleja de los animales (inclusive de los peces), a saber, la agresividad-miedo, así como una conducta específica del tucunaré, el canibalismo. Según se puede entender, este temperamento social que los yudjá intentan imprimir en el embrión no significa solamente una ausencia de agresividad-miedo. Significa el grado más bajo de fuerza de defensa de la que es capaz un ser vivo. Su imagen ideal, es, por un lado, la de una mansedumbre (una mezcla de confianza y tranquilidad) que los más diversos tipos de crías y el bebé (bien

alimentado) demuestran frente a los humanos, y por el otro lado, la gratificación que la simple observación de esta mansedumbre despierta. En una palabra, ser sociable es no estar atemorizado-y-violento.

Este breve análisis sobre las *características sociales y humanas* de las que habla la hipótesis animista, nos permite alcanzar algunos aspectos fundamentales de la cosmología yudjá. La reproducción humana y la socialización están basadas en intervenciones que desnaturalizan un afecto animal (agresividad-y-miedo), frenan el deseo, y capturan capacidades y fuerzas animales (como el oído excepcional de la oropéndola, la dentadura del mono, la resistencia del armadillo) o vegetales (el sonido producido por un bambú *tacuara*).

Pasemos a otro aspecto, relacionado a la noción de alma. Pasemos precisamente a lo que podemos aprender sobre la misma a partir de los animales, dejando de lado, porque no nos interesa directamente, las dimensiones relacionadas con el tema de la muerte. El animal, según fragmentos etnográficos de lo más variados, es la fuente de una aprensión sintética de la noción de alma como principio personal. Tomada desde este ángulo, la noción remite al pensamiento reflexivo y a la conciencia de sí, como a la de un yo humano, dotado, como tal, de relaciones sociales, de conductas culturales y de capacidades para distinguir lo humano y lo animal. Reconociéndose, de esta manera, como personas, los animales (tanto como los humanos y los espíritus) tienen un sentimiento ambiguo los unos para con los Otros (*imama*, que significa una relación de alteridad en los más distintos campos: parentesco, localidad, lengua y cultura): desean aproximarse y hacer amistad, pero sienten miedo.

Los sueños son el plano privilegiado de la comunicación entre los humanos propiamente dichos y las especies de animales, las más diferentes (y otras categorías ontológicas, como los ogros y los espíritus). Ahí, el animal no solamente se toma por, sino que bajo ciertas condiciones, se transforma en humano para alguien; es identificado como una persona por otra persona, y los dos entablan (o no entablan) una alianza más o menos durable (es decir, que puede ser experimentada en diferentes noches de sueños).

No quiero encerrarme en una paradoja, al sostener que los yudjá no confunden lo humano y lo animal puesto que les atribuyen a los animales la capacidad de no hacer esta confusión. El animismo parece, de hecho, colocar una paradoja del mismo tipo que Lévi-Strauss (1967^a:334-335) bautizó como la paradoja del relativismo cultural (advirtiendo ya la existencia de variedades). Este es el retrato paradójico del animal: hace una distinción humano/ animal y no percibe qué es animal. Por lo tanto, el (ser) animal es una condición que no puede ser concebida en la primera persona; es una forma de conciencia del otro, mientras que la conciencia de sí remite directamente a lo humano.

Llegamos así a dos conclusiones: Que la relación entre lo humano y lo animal está marcada por una contradicción entre lo mismo y lo otro: la alteridad real del animal remite al mismo tiempo a su identidad virtual. Y, que existe una dicotomía muy clara entre las disposiciones enraizadas en el cuerpo y los atributos del alma. Si bien el humano captura las disposiciones del cuerpo de los animales, parecería que les presta la cultura (lenguaje, interés por el Otro, distinción humano/animal y formas de interpretación de la realidad). Sin embargo, no podemos desconsiderar que, al postular que todo lo que existe tiene un alma, los yudjá también postulan que los atributos culturales son atributos del alma.

Estos hechos evocan directamente la noción de la “reciprocidad de las perspectivas” (“el hombre y el mundo se reflejan el uno al otro”) con la que Lévi-Strauss argumenta a favor de la superación de la vieja dicotomía entre religión y magia (antropomorfismo de la naturaleza *versus* fisiomorfismo del hombre), sustentando (por medio de una extraña comparación entre motoristas en el tránsito y la inserción del hombre en un mundo de signos) que el hombre se encara en el mundo, tomando a ambos al mismo tiempo, como sujeto y objeto (Lévi-Strauss 1976b:254-256). Es en este contexto teórico que yo situaría la noción de punto de vista.

El uno y su otro

Esta noción coloca cuestiones que el análisis basado en los tropos además de no resolver – como sostiene Turner (1991), a propósito del análisis de los rituales Jé y Bororo – impide localizar. Nociones tales como la metáfora y la metonimia (o sus congéneres, como el totemismo y el animismo, en la concepción propuesta por Descola⁷) obstaculizan nuestro propósito de determinar la lógica subyacente a las llamadas proposiciones aparentemente irracionales.

Entre otras proposiciones de este tipo, la etnografía yudjá presenta la siguiente: *desde el punto de vista de los muertos*, el tucunaré es un cadáver. Puesto que el tucunaré es uno de los peces más importantes de la dieta de los yudjá, ¡concluimos que son caníbales! A pesar de esto, en lugar de tomar la ecuación como una variante de “los Bororo creen que son papagayos”, existe, me parece, otro camino, puesto que si el problema se resumiese a un caso de metáfora, los yudjá dirían en la primera persona que el tucunaré es carne humana y no la incluirían en su dieta (como hacen, por ejemplo, con un tipo de hormiga, que dicen que tiene un sabor semejante a la de la

⁷ No podría pasar a otro punto sin mencionar la retomada del término animismo propuesta por Descola (1992) recientemente, en vista a la creación de una tipología de las formas de relación con la alteridad y con la naturaleza. El animismo, según este autor, representaría un tipo simétrico e inverso al totemismo. Es verdad que su hipótesis de trabajo despierta cuestiones teóricas específicas para la etnología amazónica, así como cuestiones metodológicas generales, bastante interesantes. Pero no podría discutir las aquí sin apartarme de mi objetivo. Quiero recordar que las reflexiones que presento en este artículo no se articulan sino muy indirectamente con las hipótesis sugeridas por Descola, y, cuando habla de animismo no me refiero al concepto bautizado por él.

carne de Indio). El fenómeno que quiero destacar no es un tropo, sino una atribución a otros de un juicio sobre sí. Por lo tanto, más que trazar las relaciones simbólicas entre términos como *tucunará* y *cadáver*, lo que propongo es una búsqueda de un concepto por medio del cual podamos explorar las condiciones culturales (y no simplemente lógicas) de la *vero- semejanza* de ecuaciones como estas. En pocas palabras, la pregunta que quiero recalcar es, ¿qué mundo es éste en el que las metáforas de este tipo son operativas? Un mundo en el que los tropos solamente representarían, como sostienen Deleuze y Guattari (1995:3), “efectos que sólo pertenecen al lenguaje cuando suponen un discurso indirecto”.

Durante mi trabajo de campo, una de las primeras cosas que me llamó la atención, fue la marca indeleble, pero muy misteriosa, de la noción de punto de vista. Ciertas frases, que los yudjá me dijeron en portugués, como “eso es bonito para mí”, “el bicho se volvió jaguar para él”, “apareció un animal de caza para nosotros cuando estábamos haciendo la canoa”, parecían remitir exclusivamente a la estructura gramatical de una lengua que yo no dominaba, pero que se transparentaba en el portugués de los yudjá. Después que comencé a comprender algunas frases de su idioma, las construcciones que ofrecían estas traducciones nunca dejaron de sonarme extrañas. Sin lugar a dudas, yo destacaría esta práctica como una de las más difíciles de asimilar. *Amãna ube wi* – no es fácil decirlo sin desconcertarse, desagradablemente o no. Me sentía diciendo “llovió para mí”, en vez de “llovió donde yo estaba”. Esta manera de relacionar la persona hasta a los acontecimientos más independientes y ajenos de nuestra presencia, deja su marca en la cosmología yudjá. Pero, no presumo que todas las categorías gramaticales hayan tenido el mismo papel en una cultura⁶, ni considero que exista la más remota posibilidad que alguno de nosotros pueda colocarse bajo la piel de un yudjá para captar el sentido que asumiría la vida humana en una situación en la que, para nosotros, de repente, se volvería aceptable, o hasta perfectamente justo, decir: llueve para mí. Este sentido se referiría, a lo más, a una virtualidad que está en nosotros, volteándonos al revés. Cualquier dragón sutil, como escribió Lawrence (1986), no hiere en medio de la plenitud, dada esa gran máquina en que consiste el cosmos donde vivimos, y morimos de tedio.

Me gustaría, entonces, señalar que el único “punto de vista del nativo” que podemos y deseamos alcanzar, no tiene nada que ver con una identificación imaginaria, como Geertz (1983) argumentó de forma contundente.

⁶ En mis materiales, la noción de punto de vista está marcada de una forma muy simple: a los pronombres personales objetivos se les acrecienta una partícula que significa “para”. Existe, sin embargo, una diferencia capital entre la noción propiamente dicha y su expresión lingüística: esta tiene un uso mucho más general. De esta manera, una frase como “esto es un tapir para mí” quiere decir, simplemente, que el sujeto le da a cierta carne el mismo uso que otra persona le da al tapir (Lima 1995:9). O sea, la misma expresión lingüística también es utilizada para hacer analogías.

El principio egocentrado, sociocentrado, o etnocentrado, por medio del que los yudjá organizan su experiencia es el correlato de un principio, a primera vista, semejante al relativismo, tal y como lo concibe nuestro sentido común (antropológico o más amplio). De esta manera, *para sí mismas*, las huanganas tocan flautas, las que para los humanos son simplemente cocos (vaciados de la fruta, que es el alimento de este animal), perforados por las huanganas, provocando la emisión de un sonido que, para los oídos humanos, recuerda un silbido, pero cuya musicalidad, para los oídos de las huanganas, es tan rica como la de las flautas.

La hipótesis es, pues, que los dos principios no son realmente distintos e independientes, sino un solo y mismo dispositivo conceptual – justamente la noción de punto de vista. Según el tema enfocado, a veces nos recuerda el centrismo que normalmente se le atribuye a los pueblos indígenas (aún más que a nosotros), a veces nos recuerda el relativismo, que desde que ha sido identificado entre los indígenas, ya no sabemos bien que hacer con él.

El punto de vista implica una cierta concepción, según la cual el mundo sólo existe para alguien. Más precisamente, dado un ser o un acontecimiento – y las evidencias de mi análisis señalan la no-pertinencia de esta distinción entre sustancia y acontecimiento en la cosmología yudjá (Levinas 1957; Viveiros de Castro 1996b) – lo que existe, existe para alguien. No hay una realidad independiente del sujeto. Sin embargo, como intentaré demostrar en las siguientes secciones, sucede que lo que existe *para el cazador* cuando toma la palabra para hablar de sí mismo es solamente una parte de lo que existe *para otros*.

En otro artículo (Lima 1995:425-438), argumenté contra la posibilidad de interpretar lo que entonces llamé relativismo yudjá como una versión del relativismo cultural. **Me basaba en la estrecha** dependencia del relativismo **cultural** en la noción de naturaleza, en su indiscutible alianza con el universalismo, o su compromiso indisoluble con la oposición sujeto/objeto⁹. Y mostré como los materiales yudjá conspiraban a favor de una teoría muy diferente.

Quiero aclarar, a pesar de todo, que no pretendo negar que el perspectivismo indígena pueda ser considerado como una variante del relativismo, ya que, al final, nada dice que no pueda haber otras formas de pensar el relativismo, muy diferentes de las que fueron concebidas por el pensamiento occidental. No debería de ser por el vértigo que sentimos en una provincia del pensamiento humano en donde Protágoras no encuentra a su Platón, ni Demócrito el Sexto Empírico, que nos negaríamos a percibir la presencia del relativismo. Lo que sostengo es que se trata de una concepción de la alteridad y de la verdad tan peculiar que la comparación

⁹ Prado Jr. (1994) para el relativismo del pensamiento filosófico; Latour (1994) para el relativismo culturalista y levi-straussiano.

con el relativismo cultural es una herramienta bastante útil para captar su especificidad.

Ahora paso a profundizar mi perspectiva a partir de una relectura de los trabajos de Viveiros de Castro (1986; 1996^a), donde el tema de la Palabra Ajena (y del discurso citado) – en que consisten las canciones de los muertos y del enemigo, entre los araweté – es analizado siguiendo una perspectiva que me permite ampliar la mía, haciendo algunos ajustes importantes. Y también, a partir de la lectura de las interpretaciones que Signe Howell (1984) y Kaj Århem (1993) proponen, respectivamente, para un grupo de la península de Malasia, los chewong, y un grupo amazónico, los makuna (tucano oriental), cuyos materiales presentan equivalencias a los míos.

No podría hacer aquí una exposición completa sobre el canto del matador – cuya palabra se entrelaza con la de la víctima – y el canto chamanístico – que es “el área más compleja de la cultura araweté” (Viveiros de Castro 1986:542)¹⁰. Ni una presentación de los ricos materiales chewong y makuna. Las interpretaciones de Howell y Århem, a pesar del cuidado y el esfuerzo de ambos autores para no caracterizar a sus materiales como relativismo, desembocan en éste directa o indirectamente, revelando una polarización entre lo relativo y lo absoluto. Entre los Chewong, todos los seres son dotados de conciencia, y cada especie natural (como todas las diferentes categorías del espíritu) posee un tipo particular de ojo. En un ejemplo prosaico, *para el perro* que se entrega a comer las heces de un niño, le parece que está comiendo un plátano; de esta manera, su gesto no es deplorable ante la mirada humana; desde su punto de vista, representa una conducta perfectamente razonable (Howell 1984:161). En resumen, el ojo sería para las diferentes categorías ontológicas como una cultura para la humanidad: no se puede juzgar la conducta del otro, visto que la percepción que éste tiene del mundo está determinada por su mirada y su conducta es perfectamente correcta.

Entre los makuna, los humanos y los animales poseen una esencia espiritual común. Estos últimos se transforman en animales para circular por el mundo de los humanos, y se transforman en humanos cuando retornan a sus propias moradas. Los buitres, por ejemplo, que según las apariencias comen cadáveres, ven al cadáver como un río lleno de peces, por los gusanos que pululan en él. Inversamente, se considera que ciertas regiones de los ríos le pertenecen a los buitres, y los humanos no van a pescar ahí porque lo que parece ser peces en ese lugar, es en verdad gusanos (Århem 1993:116).

¹⁰ «El discurso chamanístico es un juego teatral de citas de citas, reflejos de reflejos, ecos de ecos – interminable polifonía donde quien habla es siempre el otro, habla de lo que habla Otro. La palabra ajena puede ser captada en sus reflejos (...)» (Viveiros de Castro 1986:570).

La interpretación de Kaj Århem está basada en la hipótesis de una humanidad esencial, o una unidad metafísica de todos los seres, y en la oposición conceptual entre esta esencia y la apariencia. También Howell (1984:157, 159) invoca una “verdadera esencia de las cosas”, y el propio título que le da al capítulo donde desarrolla el tema es revelador: “relatividad en la percepción”. Ambas interpretaciones son, sin duda, bastante coherentes con los materiales etnográficos, pero, como se sabe, con respecto a los fenómenos dotados de generalidad, la perspectiva etnográfica se muestra demasiado estrecha. Mis materiales no son menos estrechos, y espero que un estudio comparativo sobre el perspectivismo en las cosmologías indígenas sea emprendido¹¹. El recato no me impide decir, sin embargo, que la conclusión elaborada por Arhem y Howell me parece un poco encerrada. Veamos, pues.

El chamán, capaz de ver al mundo tal cual es, capaz de descubrir y revelar la naturaleza última de las cosas, tendría un punto de vista descentrado (Arhem 1993:124). Ni la noción de descentramiento ni la de naturaleza última de las cosas (Howell 984:157, 159) son muy apropiadas, a mi ver. El chamán se encuentra tan solitario como cualquier otro (humano, animal o espíritu) con su sistema de referencias. Con esta fórmula relativista, no es mi intención subrayar lo obvio; deseo resaltar que la propia inserción del chamán en este mundo marcado por la variación de los puntos de vista está determinada por su solidaridad (en el doble sentido del término, positivo o negativo) con el sistema de referencias humano. Resalto que la noción de descentramiento jamás explicaría por qué, en la ecosofía “chamánica” makuna, solamente *ciertas regiones del río*, pertenecientes a los buitres, son habitadas por peces que los buitres no comen porque son gusanos para los propios buitres; peces que por eso los humanos *no deben* comer. Tampoco explicaría por qué solamente en ciertos períodos los yudjá que comiesen tucunaré tendrían que tomar (otra dosis

¹¹ Cabe anotar la gran variedad de formas de expresión de la noción de punto de vista en las diferentes culturas amazónicas y probablemente en el interior de cada una. Los matsiguenga, por ejemplo, desarrollan un aspecto del que no conozco un ejemplo en la etnografía yudjá: desde el punto de vista de la luna y otras categorías, los humanos no aparecen como tales, sino como tapires o sajinos (Baer 1994:224). Todavía no he podido hacer un inventario exhaustivo para los yudjá, pero adelanto los siguientes patrones: 1) Como esquema general: son dados dos sujetos y dos categorías; estas son distintas de acuerdo a uno de los sujetos e indiferenciadas de acuerdo al otro. La distinción es una óptica generalmente asumida por los humanos y sucede que estos son traicionados por este mismo don de diferenciación. 2) Una categoría (empírica o no) relacionada con una región cósmica determinada, se transforma en otra categoría para transitar en tierra ajena – siendo la transformación una potencia de la propia categoría, que sustenta el punto de vista que era el suyo antes de dicha transformación. 3) Una categoría empírica, destituida de punto de vista, sufre una alteración por atravesar dominios cósmicos. 4) Los animales toman la parte por el todo. 5) En los sueños, el punto de vista ajeno determina el sentido de las imágenes oníricas. (Cuando la mirada de las huanganas se posa sobre mi amiga y yo misma, las aguas del río en donde tomábamos un baño se transforman en barro según nuestra mirada, y en masa de yuca para hacer *cnuim* según la mirada de las huanganas). Véase, también, que el problema remite a la (aparentemente) doble cuestión de la metamorfosis y el devenir, y hacia la heterogeneidad del espacio. No podré abordar aquí una ni otra cosa.

de) eméticos para vomitar (de nuevo) el olor del cadáver del pariente muerto. En ambos casos – en ciertas regiones de pesca o ciertos periodos de la vida (el luto) – el punto de vista ajeno entra en vigor, del que el chamán no es sino el porta-voz. O la “radio”, como dicen los araweté, donde cantan las palabras ajenas (Viveiros de Castro 1986:543). Se mantiene verdadero que, aunque el chamán no se sitúe en el punto de vista de la estrella Sirio, aunque su función no se base en ningún descentramiento, Howell y Arhem tienen razón de señalar que su punto de vista es privilegiado. Y lo es justamente por ser el punto de vista de la variación entre los que pertenecen a las diferentes categorías de alteridad. Además, al menos entre los yudjá, que actualmente ya no tienen más chamanes y que se niegan a asumir esta función, el punto de vista de la variación es la propia sabiduría; y ésta es la humana (Lima 1995:438).

Mi primera interpretación también presenta un enfoque que debe ser ajustado. En los estudios dedicados a lo que yo llamo la metafísica guaraní, Pierre Clastres (1974^a; 1974b) resaltó que no es porque el pensamiento guaraní rechaza al uno que debemos de sacar la conclusión que tiene una opción por lo múltiple – esta oposición siendo demasiado griega. Ni el uno ni lo múltiple, se trata antes que nada de una afirmación del dos. El hecho que la cosmología yudjá (donde, inúmeros paralelos pueden ser trazados con la cosmología guaraní) es decididamente ajena al uno, ajena al punto de vista de Sirio, yo lo interpreto en términos de pluralidad y polivocidad – proyectada sobre planos cósmicos diferenciados o dispersa entre puntos de vista diferentes (Lima 1995:438). Sin embargo, esto es solamente un acercamiento de conjunto sobre el perspectivismo yudjá, y no debe de ser comprendido como una multiplicidad según la aceptación metafísica occidental. En un acercamiento más localizado o atento al régimen de variación de los puntos de vista, lo que se observa es un régimen binario: tucunaré/cadáver, carne podrida/ carne ahumada, agua/sangre, masa seca/ carne humana podrida, humanos/huanganas, y así en adelante. Estas categorías son el objeto de una disputa entre los humanos y alguna otra categoría de alteridad.

No creo apartarme de la hipótesis de Clastres en lo que voy a tentar mostrar ahora: como el dos también tiene su múltiple. De esta manera, pasamos al análisis de la etnografía de la cacería de huanganas presentada al inicio de este artículo.

La palabra está con el animal

El alma animal – mereciendo ser distinguida del alma humana – tiene como uno de sus aspectos el hecho que, al tomarse por humanos, las huanganas están dotadas de ciertas prácticas que se refieren a la cultura yudjá¹²: *cauim*, chamanismo,

¹² Esto debe ser matizado. Los buitres, por ejemplo, tenían ciertos aspectos culturales solamente de ellos, pero en los tiempos remotos, los yudjá, se los robaron. Una diadema de paja bastante típica de la identidad cultural de este grupo (según subrayan los propios yudjá) pertenece a los buitres. Entre los makuna, también, los buitres, a diferencia de los demás animales, presentan cierta diversidad cultural: comparten la loza de cocina con los blancos (Arhem 1993:116).

grupos basados en el parentesco, guerra, actitudes de juego y bromas entre afines, música de soplo, etc. No me cansaría de subrayar que esta unidad no está, para nada, al servicio de una identificación con un animal, sino muy al contrario, al servicio de una variación entre los puntos de vista humano y animal, a saber, una variación entre la caza y la guerra, que si es de plena importancia. La noción de punto de vista actúa aquí como un articulador de alteridad real y de identidad virtual de las huanganas relativamente a los humanos.

Diríamos que lo que los humanos ven como caza, las huanganas lo ven como guerra. Sin embargo, ésta es una formulación equivocada, porque presupone la existencia de un único y mismo acontecimiento, visto por dos tipos tan diferentes que la percepción de uno de ellos sólo puede ser irreducible a la del otro. La cacería de huanganas no pone en escena una misma realidad vista por dos sujetos, como lo estipula nuestro modelo relativista. Al contrario, pone un acontecimiento *para los humanos* y un acontecimiento *para las huanganas*. En otras palabras, se desdobra en dos acontecimientos paralelos (o mejor dicho, paralelísticos ¹³),

Humanos cazan huanganas
Humanos son atacados por enemigos

Que también son correlativos, y que no se remiten a ninguna realidad objetiva o externa, equiparable a lo que entendemos por naturaleza. Uno es el referente del otro. Diremos, pues, que la caza presenta dos dimensiones, dadas como dos acontecimientos simultáneos que se reflejan el uno al otro.

La duplicidad es la ley de todo ser y de todo acontecimiento. Tomemos el caso de la experiencia humana. Jamás presentará una única dimensión: será doble, por definición. Una es la de la realidad sensible, en la cual el tucunaré y el cadáver, las huanganas y los humanos (y así en adelante) son distintos; y otra es la del alma. Esta última se desarrolla en los sueños, y en ella actúan reglas que no son necesariamente las mismas que se aplican a la realidad sensible. O mejor, el punto de vista del Otro puede imponerse ahí como verdad para los humanos. De este modo, según la percepción del alma (dada en sus experiencias oníricas), una manada de huanganas galopando en el bosque corresponde a otra cosa para el cazador, a saber, un o más enemigos.

¹³ Uso el término paralelismo en su acepción literaria y de acuerdo a la teoría jakobsoniana de la poética (Jakobson 1963; 1977). Este es el principio que predomina en los relatos míticos indígenas y que los yudjá impregnan eventualmente en la prosa cotidiana. Véase su presencia en este comentario sobre la comida de las almas durante el festival de los muertos (*í'ānāy*): “Los *í'ānāy* comen la comida, pero no la comen, no. Ellos dicen que las ollas están vacías, ¡es mentira de ellos! Para ellos la comida se acabó, para nosotros la comida está aquí. Ellos solo comen el alma del pescado, y, comiendo, el alma se acaba para ellos. “¡El pescado se acabó! ¡Las ollas están vacías!” “Ustedes pueden comer también...sobró... ustedes pueden comer”, dicen. (Lima 1995:260).

En este contexto, la experiencia del alma humana, a diferencia de la experiencia del alma animal, no consiste en una conciencia de sí como sujeto. Por un lado, como principio vital situado en el corazón, el alma es una parte del yo y no puede explicar por qué el yo es una persona¹⁴; por otro lado, es el doble del sujeto, y como tal, escapa del mismo. Su experiencia no es, entonces, la subjetividad, excepto que algunos fragmentos de esta experiencia pueden aparecer en la conciencia. De esta manera la pérdida del alma, por captura efectuada por las huanganas en una cacería (o por los muertos en otras circunstancias): el cazador no tiene la vivencia de esto, no puede tenerla – al límite, porque todavía no está muerto. El cazador adelgaza, se debilita, se vuelve profundamente melancólico; el chamán puede contarle la aventura de su alma a lo lejos, y si no tiene éxito en traerla de vuelta, el cazador muere. Los sueños, por su parte, pueden proporcionar un conocimiento parcial de la vida del alma. El propio cazador puede acordarse de fragmentos de la historia no recordada de la vida de su alma junto a las huanganas.

La experiencia del animal también tiene dos dimensiones. Ya conocemos la dimensión sensible de la experiencia de las huanganas, en la que se ven a sí mismas como personas que actúan como humanos: beben su *cauim*, tocan sus flautas, se enfrentan con desconocidos en el bosque, en el río o en las márgenes de las chacras ajenas.

Si este juego de simetrías que la cosmología yudjá construye nos da algún derecho de seguir, podemos deducir que la dimensión «animal» del animal (la faz animal de las huanganas), que hace parte de la experiencia sensible de los humanos y que se le escapa enteramente a las huanganas, (puesto que esta parte de sí es ignorada por el sujeto), es para las huanganas así como la experiencia del alma es para los humanos. Si la huangana pudiese verse a sí misma como animal, se encontraría con su doble. Ahora, esto es tan imposible como lo es para un humano encarar a su propia alma. El sujeto y su doble se ignoran.

El doble es invisible, no exactamente porque sea inmaterial o porque tenga una materia diferente de la del cuerpo. El alma y el cuerpo son conceptos que no designan primeramente sustancias, sino efectos de perspectivas. Esos conceptos operan por intermedio de una noción, el punto de vista, que articula tanto las dos dimensiones de la experiencia humana (si mi alma vio huanganas vivas, yo veré enemigos) como la dimensión sensible del uno con la dimensión espiritual del otro. Podríamos designar a las dos últimas como Naturaleza y Sobre-naturaleza, sin olvidarnos que tales conceptos son necesariamente dependientes del punto de vista de alguien, es decir, funcionan como categorías relacionales.

¹⁴ Registré que solamente la muerte puede efectuar esta conjugación del alma humana con el sujeto. Como, sin embargo, el perspectivismo también actúa en la sociedad de los muertos que habitan las rocas, así como en la relación entre los vivos y las almas de los muertos caníbales que habitan una aldea celestial, el muerto también organiza su experiencia en términos de cuerpo/alma, o sujeto/doble.

Antes de proseguir, me gustaría aportar una evidencia suplementaria para la interpretación que propongo. Tomemos el tema de la captura del alma del cazador por las presas de caza. Un aspecto “aparentemente irracional” de esta...como decir...metafísica de la cacería, sería lo siguiente. Las huanganas y los humanos que se enfrentan en la cacería están vivos – supongamos. Una premisa cosmológica elemental dice que es el alma de un viviente quien señala la presencia del mismo a las almas (de los muertos o los ogros-fantasma). O sea, así como un vivo no puede ver (el cuerpo de) un alma, un alma sólo puede ver y actuar sobre el alma de un viviente. En la cacería sin embargo, el alma del cazador, si le sucede que abandone su sitio debido al miedo que agarra al sujeto, no es solamente visible para las huanganas sino que es capturada y se va a vivir con ellas, adquiriendo con el pasar del tiempo, cuerpo de huangana, visible ante la mirada humana. Mi interpretación es, pues, perfectamente justificada: una vez proyectada como doble, el alma de los cazadores hace parte de la percepción sensible de las huanganas, en contraposición al hecho de que lo que para las huanganas representa su propio doble hace parte del campo de la percepción sensible humana. Por lo tanto, lo que es Naturaleza para los humanos intercepta la Sobre-naturaleza de las huanganas, y viceversa. Es por esto que estas son categorías que antes de distinguir entre este mundo y el más allá en términos absolutos, diferencian los planos que componen cada ser y acontecimiento. Estas categorías definen la unidad y la relatividad del dos.

Volvamos a los dos acontecimientos paralelos en que consiste la cacería. Cada sujeto – cazadores y guerreros – asume su propio punto de vista como una “realidad sensible”, y considera el punto de vista del Otro como una dimensión supra-sensible o “sobrenatural” de su experiencia (¡no es en vano que las huanganas tienen su chamán!). De este modo, el acontecimiento, que para cada sujeto es el único verdadero, es considerado desde un doble punto de vista, el propio y el del Otro. O sea, tanto las presas de caza como el cazador perciben «su» acontecimiento desde un doble punto de vista:

Los cazadores persiguen unas presas de caza que se conciben a sí mismas como guerreros.

Los guerreros se enfrentan a afines potenciales que actúan como enemigos.

El punto de vista del Otro incorporado por el sujeto representa una virtualidad, que puede actualizarse o no en función de la acción efectuada por cada cual.

De esta manera, el acontecimiento que existe para las huanganas debe ser (en una formulación a nuestro parecer grosera, aunque en verdad bien adecuada a los espíritus yudjá) reducido a una mentira por los humanos. En la medida en que los cazadores quieren imponer su punto de vista a las huanganas, estas tampoco pierden la oportunidad de hacer lo mismo. No se entregan al enemigo sin lucha. Los

cazadores, por su parte, tampoco pueden ignorar las disposiciones de la cacería. Una lucha entre cazadores y guerreros está en curso.

Aquí podemos abrir un paréntesis para constatar que colocar el problema en términos relativistas e invocar enseguida alguna “verdad última” equivale a no percibir la naturaleza del problema. Aprovecho para recordar una vez más, que es totalmente inadecuado buscar cualquier identificación imaginaria con el cazador. Colocarnos en su lugar solamente nos llevaría, irónicamente, a asumir el punto de vista de las huanganas. También cabe observar, que podemos poner en perspectiva (perspectivar) la resistencia que los antropólogos “culturalistas” imponemos a la lectura ecologista de la guerra indígena como una cacería. De hecho, no es una cacería, para comenzar, porque ni la propia cacería lo es. Pero esto no significa absolutamente que los cazadores solo practican la guerra – esta también es una interpretación imaginaria. Lo que nos dicen los hechos delante de los cuales nos encontramos es que los cazadores combaten guerreros. La caza incorpora a la guerra (así como el cazador debe incorporar al punto de vista de las huanganas), pero no debe confundirse con ella. Dado esto, la tentativa de interpretar la relación con los animales como una proyección de las relaciones humanas se enfrenta a una sustantiva pérdida etnográfica. La distinción humano/animal es plenamente importante para un pensamiento siempre dispuesto a tomar en cuenta también a la *animalidad específica* del animal que actúa como Otro.

Una lucha está en curso – lucha entre la presa de cacería del uno y la guerra del otro. El infortunio del cazador es el desliz de la cacería hacia la guerra. Sabedores de la dimensión sobrenatural que representa el punto de vista de las huanganas para ellos, los humanos utilizan medios a través de los cuales pretenden impedir toda posibilidad que las huanganas logren imponer su punto de vista.

Durante la preparación de la cacería, no se hacen bromas con las palabras a costa de las huanganas, no se puede actuar como si uno fuese el primo cruzado o el amigo del animal. En la cacería, no se expresa el miedo gritando, como si el cazador fuese la presa. Si para las huanganas los humanos son sus afines potenciales, y si la cacería es una guerra, el cazador que acepta este punto de vista favorece la actualización de la intención virtual de las presas: las huanganas lo atacan o lo capturan, y él, muerto para los humanos, acabará transformado en huangana.

Como es peculiar al diálogo de la afinidad (donde se espera el momento cierto, pero no se deja el humor irónico sin respuesta, es decir, donde el “estímulo” y la “respuesta” son constitutivamente separados por un intervalo de tiempo mayor que el diálogo común), hacerle bromas a las huanganas es cederles la palabra involuntariamente, precipitando así una inversión que se haría sentir en ambos acontecimientos paralelos:

Las huanganas matan humanos.

Los guerreros asumen el ataque y capturan afines potenciales.

No se le puede dar a lo animal ninguna chance de tomar la palabra. Este también es el mensaje del mito de Cabeza-de-Martín-Pescador, así como el de los relatos que asocian la cacería de huanganas a la intervención del chamán. Si la palabra del chamán encerrase una moral, sería formulada así: ¡cuidado! Las huanganas se parecen a nosotros; por lo tanto, no las traten como personas, sino ustedes se convertirán en huanganas.

Al final de la cacería, el alma de la presa sigue con su depredador¹⁵. Este abordará su relación con la presa desde dos perspectivas distintas. Le dirá “mi huangana” (*u-me-huda*), empleando una categoría de posesión según la cual el objeto poseído es de derecho (y de *ipso*) inalienable. Le dirá “mi presa” (*u-mita*) para expresar que está en una parte inherente de sí mismo, el cazador. La carne compartida en comidas colectivas, bajo la forma de alma parcial (dientes, pelos, fragmentos de hueso) podrá acarrear desgracias para el cazador: morder, atravesar, perforar el interior del cuerpo de sus hijos pequeños. Pero esto nos llevaría a otra dimensión de la cosmología yudjá que no podemos analizar aquí.

El dos y su múltiple

Para alinear algunas conclusiones, me gustaría destacar algunos hilos sueltos. 1) la palabra del cazador, que desencadena un diálogo fatal con las huanganas, asumiría un papel que recuerda la operación sacrificial: traza – “por anticipación, y como que en puntillado” (Lévis-Strauss 1976b:250-260) – una continuidad irreversible entre el cazador y la presa. Mantengamos las figuras de la anticipación y de la línea puntillada, sin por esto tener que preservar la figura del sacrificio. 2) El fragmento onírico *huanganas puestas a muerte*, índice de que el alma cazó las huanganas, significa que las huanganas surgirán en el camino del cazador; el fragmento *huanganas corriendo*, índice de que los enemigos perseguían al alma, significa que surgirán enemigos para el cazador. 3) Todo ser o fenómeno es dos: los cazadores, las huanganas, la cacería. 4) La noción del alma humana no remite a la experiencia subjetiva – este es el último hilo que articularé con los anteriores para mostrar que la caza dibuja una forma pura de tiempo: un tiempo bilineal múltiple.

La cacería aquí y ahora – constituida como dos acontecimientos paralelos que se reflejan el uno al otro y que comprenden, cada cual, dos dimensiones paralelas que se reflejan la una a la otra – puede haber sido soñada por uno de los cazadores. En este caso, es un acontecimiento paralelo al otro transcurrido en otro momento y lugar. O sea, la cacería-y-su-otro tiene también su otro, dislocado en el tiempo y en

¹⁵ Aquí también el tema del alma animal diverge del tema del alma humana, que en la muerte presenta una incompatibilidad fundamental con el cadáver.

el espacio. Tiempo y espacio obedecen, de esta manera, al mismo principio del paralelismo, colocando un problema particular y más complejo – el tiempo, particularmente, ya que se permite desconocer la simultaneidad.

Debido a las experiencias agradables que el cazador vive, cuando duerme el alma va a buscar aventuras en tierras ajenas, donde muchas veces rige el punto de vista, la palabra o la verdad del Otro. En la mañana siguiente, si el cazador se acuerda de las huanganas puestas a muerte, se queda con la expectativa de que tal vez suceda una cacería. El sueño puede significar tanto una cacería que el alma llevó a cabo en función de alguna otra cacería sucedida en su experiencia sensible en los últimos días, como una cacería que fue iniciada por el alma y que está por llevarse a cabo, *para él*, en los próximos días. De esta manera, el doble de la cacería puede ser o bien el prolongamiento de un pasado o bien el desencadenamiento de un futuro.

Si el alma ve a una manada de huanganas corriendo libremente, el cazador teme ser atacado por enemigos. Se queda sin hacer nada durante los próximos dos o tres días, no va al bosque ni a navegar. Tampoco cuenta su sueño. ¿Pero será que en este sistema el miedo del cazador tiene una connotación específica? Sí, específica y positiva. En lugar de encogerse de miedo por causa de los que vienen en su dirección, él suspende sus actividades fuera de la aldea para quedarse tranquilo. Su miedo es prudencia. También hay mucho más que eso. No es que el enemigo va a pasar y que, por eso, él no deba estar ahí; no es que en tal lugar del bosque pasará un enemigo y el cazador corra el riesgo de pasar por el mismo lugar, en la misma hora, y encontrarse con él. Es una manera bien diferente de concebir el tiempo, una manera que no se dice ni como acaso ni como necesidad. El sueño no es un espejo en donde el cazador ve su futuro, sino una línea paralela de tiempo en donde el alma del cazador se involucra en un acontecimiento nuevo. No hay ni encuentros accidentales, ni encuentros determinados por el destino. El cazador se paraliza porque al no estar él ahí, el enemigo no pasará. Su miedo, más allá de la prudencia, por medio de la suspensión de las actividades que definen la línea temporal del cazador, es una inmovilización del tiempo otro, una ruptura del acontecimiento que se dibuja para él a lo lejos. El cazador se niega a reflejar la imagen del acontecimiento que, lejos, comenzó a diseñarse contra él

Aunque todo acontecimiento depende de su doble para completarse como tal, y el cazador, por medio de su acción-palabra, puede o no ofrecerse como espejo por la duplicación del acontecimiento en su experiencia sensible, es necesario todavía determinar con más exactitud como es que el uno se articula con su otro.

Cuando se trata de perspectivismo, como subraya Deleuze en su estudio sobre Leibniz y el pensamiento barroco, (y cuyo concepto de “pliego” no deja de evocar al perspectivismo paralelístico que estamos estudiando), no existe nada de un sujeto o de un objeto definidos previamente: “será sujeto lo que venga al punto de vista, o sobre todo lo que se instale en el punto de vista” (Deleuze 1991:36).

La caza aquí y ahora, punto de parada de las dos líneas espacio-temporales, también es un momento en que la apropiación de la Palabra lo es todo. Puesto que es esta apropiación que responderá por una inflexión a ser desencadenada en cualquiera de las dos líneas. ¿Quién se precipitará sobre la línea sobrenatural del otro, el cazador o el guerrero? La cacería (solamente en un tiempo, virtual y real) es cuando el humano inicia y sustenta la inflexión; es la apropiación y la afirmación del punto de vista del hombre por el hombre. La guerra (simple virtualidad, que puede expresarse como un accidente, o hasta como la muerte de un cazador sin experiencia) es la apropiación del punto de vista de las huanganas. El infortunio del cazador es el desliz de su cacería hacia la guerra del otro, así como el infortunio del animal es el desliz de la guerra hacia la caza.

En la vida del cazador, ni siquiera la palabra es representación. Tomada en su ángulo preformativo, destinada, durante la combinación de la cacería a pasar del uno al otro, a circular entre todos y a no inmovilizarse en nadie, aliada a todo tipo de lenguaje (gesticulación, estampido, grito y silbido de flecha), la palabra es cacería, anticipando o puntillando a su doble. Es por su intermediario que lo antes y lo después son forzados a quebrarse en dos, emparejarse y reflejar la imagen uno del otro. Es ella que *dice lo que ya sucedió mañana*.

Por lo tanto, la propia línea temporal en que se desdobra la experiencia sensible del cazador también es doble.

Tomada en su ángulo dialógico, *durante la cacería*, la palabra debe permanecer entre sí; un explosivo, silenciada para tornarse silenciadora de toda palabra ajena. El ahora es sólo anticipación, todo es realización, encuentro del uno y del otro. Primero la palabra traza, con un gesto, la línea del animal y el otro de la línea-de-los-arreglos de los cazadores. Después traza el punto de inflexión de donde la cacería humana obliga a la guerra de las huanganas a negarse a sí misma.

La cacería de huanganas da acceso a estos dos aspectos de una cosmología perspectivista amazónica. La estructura que la noción de punto de vista permite configurar está, en primer lugar, hecha de tiempo: líneas espacio-temporales o acontecimientos y sus dobles, y los dobles de sus dobles. En segundo lugar, es una dinámica en la cual la Palabra virtual del animal lo es todo. Enseña también que la realidad para el cazador, cuando éste toma parte para hablar de sí mismo, hace parte de las realidades *para otros*. De esta manera, el sujeto al cual los acontecimientos son referenciados no es un centro en torno del cual gira *su propio mundo*. Se trata, más bien, de un Sujeto disperso en el tiempo-y-espacio cósmico, duplicado entre la vida sensible y la vida del alma, partido entre la Naturaleza y la Sobrenaturaleza, y complejificado por ser Otro – en el caso en pauta, el otro de la huangana del bosque.

Pero, me dirán que esto que propongo se redondea en una hipótesis que, si me permiten el juego de palabras, es la siguiente: la estructura formal del relato

mítico, que se confunde con su sustancia, es la forma estructural del tiempo del cazador. Siendo así, el tiempo histórico del cazador, que yo llamé tiempo bilineal múltiple, podría ser llamado tiempo mítico. Y eso me hace recordar, lo que Joanna Overing escribió recientemente: “vemos nuestro concepto de tiempo lineal progresivo como un principio abstracto que refleja la realidad tal y como ella realmente es...” (Overing 1995:132). Me gustaría que *mi* concepto también reflejase la realidad de los yudjá tal y como ella es. Pero, no vayan a entender lo que yo no dije, que el tiempo bilineal múltiple sería la única forma temporal trazada para ellos por su cosmología. Finalmente, entonces, cómo saber anticipadamente cuál es la configuración que el tucunaré, o la palabra de los muertos, traza para los yudjá?

Post scriptum dedicado a Vanesa Lea. Los yudjá dibujan sobre su piel, sobre los mates para servir *cauim* y sobre otras superficies, así como en el tejido de sus hamacas, bellos padrones de laberinto. Este arte gráfico era intrigante para mí debido al silencio que la cultura yudjá mantiene a su respecto. El hombre que mira demasiado la piel de una mujer adornada con dichos diseños, intentando seguir con los ojos los pares de líneas que se curvan y se multiplican, formando motivos que se repiten un número multiplicado de veces y cubren todo su cuerpo, corre el riesgo de perderse en los caminos de la superficie de la realidad. Esto es todo. El simbolismo que busqué en vano en estos diseños, tal vez jamás haya existido. Tal vez no pueda existir. Quien sabe si estas líneas dibujadas sobre la piel, siendo la cultura misma su comentario, no son las formas puras de las estructuras formadas por las líneas del tiempo. No puedo examinar este problema aquí. Pero tengo que pronunciarme sobre un punto de mi análisis que permanece inconcluso – que se vuelve aún más evidente después de la aproximación de los diseños de la piel – con respecto al carácter abierto o cerrado de la estructura temporal que describí.

Considerando que la metafísica de la cacería sitúa un sueño al inicio y otro al final de la historia de una cacería, dados como cacería anticipada y prolongamiento de la cacería ya realizada en la experiencia sensible; considerando también que esta metafísica coloca al pasado y al futuro en una relación metafórica o de paralelismo, podemos afirmar que el sueño inicial es paralelo al sueño final, formando así la moldura de las demás líneas de la cacería. La histórica del cazador (fuera del hecho de llevar cicatrices en la piel que le permiten recordar antiguas aventuras) se compone, así, de inúmeros motivos – muchos de los cuales incompletos, por suerte o por azar suyo – moldeados por sueños (suyos o de otros, factuales o virtuales), ellos mismo moldeados por largas líneas de vida y de sueño del cazador.

Bibliografía

Århem, Kaj

1993 Ecosofía Makuna. F. Correa (org) *La Selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología., pp. 109-126.

Baer, Gerhard

1994 *Cosmología y Shamanismo de los Matsigenka*. Quito: Abya-Yala.

Clastres, Pierre

1974a. De l'Un sans le Multiple. *La Société contre l'État*. Paris: Minuit, pp. 146-151.

1974b. *Le Grand Parler*. Paris: Seuil.

Deleuze, Gilles

1991 *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix

1995 *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia* (vol. 2). Rio de Janeiro: Editora 34.

Descola, Philippe

1992 Societies of Nature and the Nature of Society. A. Kupper (org.), *Conceptualizing Society*. London/New York: Routledge, pp. 107-126.

Geertz, Clifford

1983 From the Native's Point of View: On the nature of anthropological understanding. *Local Knowledge*. New York: Basic Books, pp. 55-70.

Howell, Signe

1984 *Society and Cosmos. Chewong of Peninsular Malaysia*. Oxford: Oxford University Press.

Jakobson, Roman

1963 Linguistique et Poétique. *Essais de Linguistique Générale 1. Les fondations du Langage*. Paris: Minuit, pp. 209-248.

Latour, Bruno

1994 *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Lawrence, D.H.

1986 *Mornings in Mexico*. London: Penguin Books.

Lévi-Strauss, Claude

1976a. Raça e história. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 328-366.

Lévinas, Emmanuel

1957 Lévy-Bruhl et la Philosophie Contemporaine. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4:556-569.

Lévy-Bruhl, Lucien

1931 *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive*. Paris: Félix Alcan.

Lima, Tânia Stolze

1986 A Vida Social entre os Yudjá: Elementos de sua Ética Alimentar. Tesis de maestria. PPGAS/Museo Nacional/UFRJ.

Overing, Joanna

1995 O mito como historia: un problema de tiempo, realidad y otras cuestiones. *Mana* 1(1):107-140.

Prado, JR Bento

1994 O relativismo como contraponto. Cícero & W. Salomão (orgs.) *O Relativismo enquanto Visão do Mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 7-94.

Turner, Terence

1991 We Are Parrots, Twins Are Birds: Play of Tropes as Operational Structure. J.W. Fernandez (org.) *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press, pp. 121-158.

Viveiros de Castro, Eduardo

1986 *Araweté, Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.

1993 Alguns aspectos da afinidade no dravidiano Amazônico. E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: Etnologia e Historia Indígena*. São Paulo: NHIII/USP-FAPESP, pp. 149-210.

1996a. Lê meurtrier et son doublé chez les araweté (Brésil): Un exemple de fusion rituelle. M. Cartry & M. Detienne (orgs.) *Destins de Meurtriers*. Paris: CNRS, pp. 77-104.

1996b. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2):115-144.