



AIBR. Revista de Antropología
Iberoamericana
ISSN: 1695-9752
informacion@aibr.org
Asociación de Antropólogos
Iberoamericanos en Red
Organismo Internacional

Kohn, Eduardo; Cruzada, Santiago M.
How Dogs Dream... Diez años después
AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre,
2017, pp. 273-311
Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red
Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62354698002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



AIBR

Revista de Antropología

Iberoamericana

www.aibr.org

Volumen 12

Número 3

Septiembre - Diciembre 2017

Pp. 273 - 311

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.

ISSN: 1695-9752

E-ISSN: 1578-9705

How Dogs Dream... Diez años después

Eduardo Kohn

McGill University, Montreal

Santiago M. Cruzada

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla

Recibido: 15.08.2017

Aceptado: 1.10.2017

DOI: 10.11156/aibr.120302

RESUMEN

Este texto presenta la traducción al castellano del artículo *How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement*, publicado hace diez años por el antropólogo Eduardo Kohn en la revista *American Ethnologist*. Resultado de la etnografía desarrollada entre los *runa* de habla quichua en la Alta Amazonía de Ecuador, el trabajo supuso un punto de inflexión en la disciplina al mover el análisis antropológico a un ámbito más allá de lo humano, rompiendo el perímetro del objeto de estudio etnográfico por expandir la mirada sobre las interacciones que los humanos mantienen con otro tipo de seres.

PALABRAS CLAVE

How Dogs Dream, Eduardo Kohn, antropología de la vida, relaciones humano-animales, Amazonía.

HOW DOGS DREAM... TEN YEARS LATER**ABSTRACT**

This paper presents the Spanish translation of the article *How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement*, published ten years ago by the anthropologist Eduardo Kohn in the journal *American Ethnologist*. As a result of the ethnography developed among the Quichua-speaking Runa in Ecuador's Upper Amazon, the work represented a turning point in the discipline by moving the anthropological analysis to a scope beyond human, breaking the perimeter of the object of ethnographic study by expanding the view on the interactions that humans maintain with other beings.

KEY WORDS

How Dogs Dream, Eduardo Kohn, anthropology of life, human-animal relations, Amazonia.

Agradecimientos

Agradecemos a Mónica Cuéllar Gempeler por su ayuda con la revisión del texto en castellano. Se dedica este artículo a la memoria de Amériga Ajón.

Introducción

La «antropología de la vida» que se proponía en el artículo original *How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement*, publicado hace diez años en la revista *American Ethnologist* (Kohn, 2007), tenía la intención de mover la práctica etnográfica hacia un proceso que situara los mundos, hasta entonces demasiado humanos, dentro de una serie amplia y emergente de interrelaciones que excedieran lo propiamente humano.

De repente, nos encontrábamos ante una idea doblemente provocadora, que arremetía contra el corazón mismo de la disciplina y desde la cual, a su vez, se desprendía la misma crítica que se deseaba eliminar: el texto presentaba la profunda paradoja de entender la antropología como una forma de conocer que no solo debía ser acotada a lo humano, dentro de lo cual, además, los humanos no solo eran los únicos conocedores. Esto desafiaba los cimientos de una rama del saber académico que, desde que surgió como tal, ha descrito a la humanidad a través del ser humano como epicentro y punto de arranque para la reflexión. Por otro lado, surgía la crítica, ya que entender que las propiedades humanas no lo eran tanto no hacía otra cosa que recrear la importancia de lo humano al posicionarlo en el centro del análisis para atestiguar sobre aquellos atributos que no lo eran. En otras palabras, discutir acerca de que si algo era muy humano o si existía un mundo colapsado por el *anthropos* suponía, precisamente, considerar la importancia de lo humano sobre todas las cosas, reafirmando, con una intención opuesta, lo que se deseaba suprimir.

La descripción y el análisis de la vida de los *runa* de habla quichua en la Alta Amazonía de Ecuador permitió reflexionar sobre cómo el objeto de estudio antropológico llegaba a ser, la mayoría de las veces y al utilizar herramientas propias de la disciplina, homogéneo con la analítica. Esto requirió un marco más extenso en el que se observaran las diversas formas en la que los *runa* se conectaban al mundo amplio de la vida, y cómo esto cambiaba lo que significaba ser humano. Por tanto, el texto que ahora traducimos tuvo que recurrir a una etnografía expandida por los requerimientos de una realidad que no se limitaba a lo humano.

Y, efectivamente, si la preocupación histórica de la antropología había estado en constante relación con lo que significaba ser humano, entonces, para este caso particular, se necesitaba un contexto epistemológico que fuese más allá de lo humano para entenderlo. Ese contexto fue la vida, pero una donde, por supuesto, lo humano importaba; sin embargo, ya no destacaba sobre todas las cosas. Esto no significaba comprender lo humano y lo que no lo era como entidades equivalentes, sino muy al contrario, se entendía que las relaciones pertenecían al reino de la vida y esta, con su contingencia, creaba seres distintivos que se veían inmersos en el flujo y el devenir del tiempo. Aquí, las jerarquías venían dadas por la realidad, por las redes de relación entre seres, y no por un marco de estudio constreñido y edificado por lo humano. Las interacciones entre las distintas entidades que pueblan los bosques amazónicos, analizados desde un punto de vista semiótico, posibilitaron dar cuenta de un conocimiento emergentista, donde los procesos de signos tomaban centralidad corporalizada en ese flujo de la vida. A su vez, sentó las bases para una antropología interesada por adecuar la reflexión a los requerimientos de un tiempo en el que nuestras vidas, quizá, sean «menos humanas que nunca».

Con la intención de no desvirtuar los énfasis argumentativos del trabajo original, y debido a la delicadeza de las cuestiones ontológicas de la Amazonía *runa* que se tratan en el texto, la traducción que se propone se ajusta a las descripciones originales en la medida que ha sido un proceso de redacción conjunta entre el autor y el traductor. Lamentablemente, por cuestiones de espacio no se han podido incluir todas las notas finales que el artículo original presenta y la bibliografía asociada a ellas, como se verá. Sin embargo, hemos incluido referencias al artículo original en aquellas notas que hemos considerados importantes para la comprensión de los asuntos tratados, en las que el lector interesado pueda profundizar.

Cumplidos diez años de su publicación, este trabajo sigue suponiendo un avance en la teoría antropológica, sirviendo como base para el pensamiento en temas actualmente muy destacados dentro de la Academia, como las relaciones entre seres humanos y animales, las concepciones indígenas de relacionamiento con el medio, las posibilidades ontológicas o el estudio político en cuestiones medioambientales. Hemos de agradecer a AIBR su apuesta y desinteresada promoción del conocimiento antropológico en contextos hispanohablantes. El reto de afrontar una antropología que vaya más allá de lo humano es más factible hoy con esta traducción.

CÓMO SUEÑAN LOS PERROS: Naturalezas amazónicas y las políticas de interacción transespecie

RESUMEN

Bajo la rúbrica de una «antropología de la vida», hago un llamamiento para ampliar el alcance de la etnografía más allá de los límites de lo humano. Basándome en una investigación realizada entre los *runa* de la Alta Amazonía y centrándome, con fines heurísticos, en un enigma etnológico particular con respecto a cómo interpretar los sueños de los perros, examino las relaciones, tanto íntimas como tensas, que los *runa* tienen con otras formas de vida. Los marcos analíticos que fabrican sus herramientas a partir de lo que es exclusivamente humano (el lenguaje, la cultura, la sociedad y la historia) o, alternativamente, de lo que tiende a suponerse que los humanos comparten con los animales, no son adecuados para esta tarea. Por el contrario, me dirijo a una comprensión encarnada y emergentista de la semiosis —que trata los procesos de signos como inherentes a la vida y no solo restringidos a los humanos—, así como a una apreciación de las preocupaciones amazónicas por habitar los puntos de vista de los seres no humanos, para mover la antropología más allá de «lo humano», tanto a nivel analítico como en términos de objeto de estudio delimitado.

Una mañana, los tres perros de la familia de Hilario, con quien vivía en Ávila, un pueblo *runa* de habla quichua en la Alta Amazonía de Ecuador, desaparecieron¹. Después de buscarlos por barbechos y bosques cercanos donde se oyeron ladrado por última vez, finalmente los encontramos. Los grandes rastros que conducían a los cuerpos y las reveladoras marcas de mordedura en la parte de atrás de cada una de sus cabezas confirmaron nuestros temores —habían sido matados por un jaguar—.

Esa tarde, de vuelta en la casa, Amériga, la esposa de Hilario, se preguntó en voz alta por qué los perros fueron incapaces de augurar sus propias muertes y, por extensión, por qué a ella, su ama, le cogió por sorpresa el destino que les acontecería: «Mientras yo estaba junto al fuego ellos no soñaron», dijo. «Simplemente dormían, y esos perros por lo general son soñadores reales. Normalmente mientras duermen cerca del fuego ladran ‘hua hua hua’». Los perros, aprendí, sueñan, y por medio de observarlos mientras duermen, la gente puede saber qué significan sus sueños. Si, como imitó Amériga, los perros hubiesen ladrado «hua hua» mientras dormían, esto habría indicado que estaban soñándose con perseguir animales y, por lo tanto, hubieran hecho lo mismo en el bosque al día siguiente, porque así es como un perro ladra cuando

1. Por razones de espacio se han omitido la gran mayoría de notas finales y la bibliografía asociada para esta traducción. El lector interesado está invitado a consultar el artículo original, Kohn (2007).

persigue su presa. Si, por el contrario, hubiesen ladrado «*cuai*» esa noche, esto habría sido una señal segura de que un jaguar los mataría al día siguiente, porque así es como los perros gritan cuando son atacados por felinos.



Imagen 1. Pucaña, uno de los tres perros matados, con la hija y el nieto de América, Fabiola y Lenin. Fotografía de Eduardo Kohn.

Esa noche, sin embargo, los perros no ladron en absoluto y, por lo tanto, para la consternación de sus amos, no pudieron predecir sus propias muertes. Como proclamó Delia, «*entonces, no deberían haber muerto*». La comprensión de que el sistema de interpretación de los sueños que la gente utiliza para entender a sus perros había fallado provocó una especie de crisis epistemológica; las mujeres comenzaron a preguntarse si acaso alguna vez podrían saber algo. América, visiblemente frustrada, preguntó: «*Entonces, ¿cómo podemos saber?*». Todos rieron algo inquietos mientras Luisa reflexionaba, «*¿Cómo es conocible? Ahora, incluso cuando la gente va a morir, no seremos capaces de saber*». América concluyó sencillamente, «*no estaba destinado a ser conocido*».

Hacia una antropología de la vida

Este artículo trata sobre los considerables retos que conlleva conocer e interactuar con otras especies, y de las implicaciones que esto tiene para la práctica de la antropología. Es un paso hacia el desarrollo de una antropología que no se limita solo a lo humano, sino que se preocupa por entender los efectos de nuestros «enredos» [*entanglements*] (Raffles, 2002)

con otros tipos de «*sí-mismos* vivientes» [*living selves*]². Siguiendo a Donna Haraway, sostengo que los perros «no están aquí solamente para que pensemos con ellos»; más bien, «están aquí para que vivamos con ellos» (2003: 5). Y, con ella, también sostengo que el problema de cómo entender a los perros y, especialmente, de cómo vivir con ellos —y de cómo los perros, a su vez, llegan a entender y vivir con la gente— reclama un marco analítico que vaya más allá de un énfasis en cómo los humanos representan a los animales hacia un reconocimiento de nuestras interacciones cotidianas con estas criaturas, así como de los nuevos espacios de posibilidad que tales interacciones pueden crear.

Para América, y para los *runa* de Ávila más ampliamente, los sueños, intenciones y motivaciones de los perros son, en principio al menos, cognoscibles. Esto se debe a que, según ellos, todos los seres, y no solo los humanos, se relacionan con el mundo y entre sí como *sí-mismos*, es decir, como seres que tienen un punto de vista. Las maneras *runa* de conocer a los otros, por tanto, están basadas en lo que yo llamo una «ecología de *sí-mismos*» [*ecology of selves*]. Desde esta perspectiva, los *runa* tienen algo en común con Jakob von Uexküll (1982), un pionero del siglo XX en el estudio de la etología animal. Von Uexküll insistía en que las relaciones ecológicas no son el producto de interacciones mecánicas de causa y efecto entre organismos como objetos. Más bien, son el producto de la interacción de los mundos fenomenológicos —lo que llamó «*Umwelt*»— que son particulares a las disposiciones, motivaciones e intenciones perceptuales y corporales de diferentes tipos de seres. La distinción, entonces, no es entre un mundo objetivo, carente de significado intrínseco, y los humanos que, como portadores de la cultura, están en una posición única para darle sentido (Sahlins, 1976: 12). Más bien, como Terrence Deacon (2003a) ha argumentado, la «referencialidad» [*aboutness*] —la representación, la intención y el propósito en sus formas más básicas— emerge donde sea que haya vida; el mundo biológico está constituido por las formas en las que miles de seres —humanos y no humanos— perciben y representan sus entornos. El significado, entonces, no es un terreno exclusivo de los humanos.

Una antropología que tomara en serio esta idea ya no sería, tal vez, la antropología que actualmente conocemos. La antropología sociocultural, como se practica hoy en día, toma esos atributos que son distintivos

2. Nota del traductor: se ha traducido «*elves*» como «*sí-mismos*» ya que esta expresión, *sí-mismos*, subraya la manera en que estamos hablando de seres cuya característica unificadora es que cada uno de ellos es un «yo» para sí mismo y posiblemente para otros que tengan que interactuar con ellos. Ser un «yo» o un *sí-mismo* no requiere necesariamente de la conciencia.

de los humanos —el lenguaje, la cultura, la sociedad y la historia— y los utiliza para fabricar herramientas para entender a los humanos. En este proceso, el objeto de análisis llega a ser isomorfo con el análisis. Como resultado, no somos capaces de ver las muchas maneras en que las personas están, de hecho, conectadas a un mundo más amplio de vida y las formas en que esto cambia lo que podría significar ser humano. La mía no es una llamada al reduccionismo sociobiológico. Más bien, es un llamado a la expansión del alcance de la etnografía. Un énfasis etnográfico, no solo en los humanos o solo en los animales, sino en cómo los humanos y los animales interactúan, explota ese circuito autorreferencial cerrado.

Lo que está en juego es cómo pensar sobre los «no humanos» —una categoría analítica que Bruno Latour (1993 y 2004) propuso para trasladar el estudio etnográfico de las prácticas con las que se hace la ciencia más allá de los marcos constructivistas sociales en los que los humanos son los únicos actores—. La distinción que Latour hace entre humanos y no humanos, sin embargo, no reconoce que algunos no humanos son *sí-mismos*. Como tales, ellos no solo son representados (Latour, 1993), sino que también representan. Y pueden hacerlo sin tener que «hablar». Tampoco necesitan un «portavoz» (Latour, 2004: 62-70) porque, como demuestro en la siguiente discusión, la representación excede lo simbólico y, por lo tanto, excede al habla humana. Aunque nosotros los humanos sin duda representamos a los animales no humanos en una variedad de maneras distintivamente culturales, históricas y lingüísticas, y esto sin duda tiene sus efectos, tanto para nosotros como para aquellos animales que representamos, también vivimos en mundos en los que la forma en que otros seres nos representan puede llegar a ser de importancia vital. De acuerdo con ello, mi preocupación en este artículo es con la exploración de interacciones, no con no humanos genéricamente —esto es, tratando objetos, artefactos y vidas como entidades equivalentes—, sino con los animales no humanos en términos de aquellas características distintivas que los hacen *sí-mismos*.

En la comprensión de los *sí-mismos* no humanos y de cómo podemos interactuar con ellos, la elección no es entre cuerpos (animales) y significados (humanos). Tampoco podemos simplemente resolver el problema mediante la combinación de cuerpos y sentidos, o mediante la atribución de significado a los animales, o incluso mediante el reconocimiento de que los humanos, también, tienen cuerpos. Lo que se necesita es un sistema de representación que dé una nueva base a la semiótica de una manera que vaya más allá de este tipo de dualismos y de las mezclas que a menudo sirven como sus resoluciones. Como ya he argumentado en otro lugar

(Kohn, 2005), la semiosis está siempre encarnada de una forma u otra y siempre está enredada, en mayor o menor grado, con procesos materiales. El uso de un guion —por ejemplo, en las «carnosas presencias semiótico-materiales» [*fleshly material-semiotic presences*] de Haraway (2003: 5) o en las «naturalezas-culturas» de Latour (1993: 106)—, aunque es una estrategia necesaria actualmente, podría llevarnos a pensar que hay una semiosis carente de materialidad.

Como teóricos sociales heredamos un marco de representación lingüocéntrico oblicuo (pero por lo general implícito) que a menudo reproduce una división dualista entre lo material y lo significativo, incluso cuando trata de superarlo. El guion, como una solución a los problemas planteados por este marco, por supuesto, es un comodín e indica conexiones muy reales de las que tenemos que ser conscientes. Con este fin, mi objetivo, en el proyecto más amplio del que este artículo es una parte, es perseguir etnográficamente las interacciones entre humanos y animales que tienen lugar en torno a un pueblo particular en la Alta Amazonía ecuatoriana y pensar en ellas en términos de un marco semiótico que va más allá de lo humano, en un esfuerzo por desarrollar un enfoque que nos permita dar cuenta con mayor precisión del trabajo que se lleva a cabo en el espacio que el guion busca enlazar.

Para ello, me baso en el sistema de representación no dualista desarrollado por el filósofo decimonónico Charles Peirce (Kohn, 2005). Este sistema reconoce la importancia central para las formas humanas de referencia de aquellos signos que conocemos como símbolos y que transmiten significado por medio de la convención (por ejemplo, la palabra *perrro*). También reconoce, sin embargo, cómo la referencia simbólica está en realidad construida a partir de procesos de signos no simbólicos más básicos, que no son exclusivos de los humanos, así como la manera en que la referencia simbólica también se encuentra en constante interacción con estos modos de referencia más fundamentales (Deacon, 1997: 69-101). Esos procesos sígnicos más básicos involucran signos conocidos como iconos, que encarnan semejanzas (por ejemplo, una fotografía o la coloración críptica de la piel de un lagarto), y aquellos que Peirce etiquetó «índices» (por ejemplo, una manga de viento o la llamada de alarma de un mono), los cuales se ven afectados por los objetos que representan. Por lo tanto, estos procesos son más susceptibles a las cualidades, eventos y patrones del mundo que la referencia simbólica, cuyo modo de representación es más indirecto.

A pesar de que los símbolos y los signos a menudo se tratan indiscriminadamente en la teoría social, el sistema que yo utilizo trata los símbolos como un solo tipo de signo. Esto significa que cuando hablo de signos

y semiosis me refiero a una serie de estrategias referenciales que pueden incluir iconos, índices o símbolos. La referencia simbólica es una forma de representación distintivamente humana que está anidada en modos de representación más fundamentales y ubicuos, que, a su vez, se basan en modos de referencia icónicos e indiciales. Estos modos más básicos son intrínsecos al mundo biológico. Incluso los organismos más simples son inherentemente semióticos (Hoffmeyer, 1996).

Por ejemplo, los cilios de una paramecina unicelular funcionan como una adaptación que facilita el movimiento del organismo a través de un medio líquido. Su específica organización, tamaño, forma, flexibilidad y capacidad de movimiento captan ciertos rasgos del medio ambiente —a saber, la resistencia ofrecida por las características de este particular medio fluido, contra el que el organismo puede impulsarse—. Esta adaptación es un vehículo sínico encarnado en la medida en que es interpretada por la generación subsiguiente con respecto a lo que este vehículo sínico designa —las características relevantes del entorno—. Esta interpretación, a su vez, se pone de manifiesto en el desarrollo del cuerpo de un organismo posterior de una manera que incorpora esa adaptación. Este cuerpo (con su adaptación) funciona como un nuevo signo que representa estos rasgos del ambiente, en la medida en que, a su vez, será interpretado como tal por una generación posterior en la eventual construcción de su cuerpo. Debido a que los linajes de organismos cuyos cilios capturan con menos precisión las características ambientales pertinentes no sobreviven tan bien, los linajes que sí persisten vienen a exhibir, comparativamente, un «ajuste» [*fittedness*] cada vez más acorde (Deacon, 2006) a este entorno; son representaciones más exhaustivas de su entorno.

La vida es, pues, un proceso de signos. Cualquier dinámica en la que «una cosa [...] está en lugar de otra para alguien, en algún aspecto o capacidad» (CP, 2.228), así como lo plantea la definición del signo de Peirce, estaría viva³. Los cilios, para un organismo futuro (un alguien), representan aquellas características de un medio líquido que se pueden resistir de una manera particular para facilitar el movimiento. Un «alguien» —o un *sí-mismo*, como yo lo llamo— por lo tanto, no necesariamente humano (Colapietro, 1989: 5). Y no necesita implicar referencias simbólicas, o la conciencia a menudo asociada con la representación, para que califique como un *sí-mismo*. El *sí-mismo* es a la vez el *locus* y el producto de ese proceso de interpretación. Tal *sí-mismo* no se sostiene fuera de esta dinámica encarnada, sea como «naturaleza», evolución, dios relojero, espíritu vital homuncular u observador (humano). Más bien, emerge al interior de

3. «CP» referencia la obra de Peirce *Collected Papers* (1931-1935), usando la forma estándar de citación para esa fuente.

esta dinámica como el resultado de un proceso encarnado que produce un nuevo signo que, a su vez, interpreta un signo anterior. Por esta razón, es apropiado considerar a los organismos no humanos como *sí-mismos* y a la vida biótica como un proceso de signos, aunque este proceso se encuentre a menudo sumamente encarnado y no sea simbólico.

Visto de esta manera, los intentos de teorizar vínculos entre lo material y lo semiótico a través de guiones (aunque necesario) pueden ser engañoso, ya que podría alentarnos a asumir una relación entre polos equivalentes que oscurece la anidada y jerárquica dinámica por la que la semiosis surge desde, y continúa enredándose con, procesos materiales y energéticos. Esta dinámica es la vida misma. El origen de la vida —cualquier tipo de vida en cualquier lugar del universo— necesariamente marca también el origen de la semiosis. En suma, se puede decir que cualquier entidad que se presente como un *locus* de «referencialidad», dentro de un linaje de estos *locus* que potencialmente se extienden hacia el futuro, está viva.

La semiosis del mundo biótico no humano es icónica e indicial. La del mundo de los humanos, en contraste, es icónica, indicial y simbólica. La referencia simbólica es un fenómeno «emergente» (Deacon, 2003a) en cuanto crece de modos de referencia icónicos e indiciales más fundamentales. Nosotros los humanos, sin embargo, no solo utilizamos el modo simbólico de referencia; también participamos de modos de referencia icónicos e indiciales. En virtud de este sustrato común, existe una continuidad entre los modos de representación humanos y no humanos, y podemos reconocer esto sin perder de vista las características distintivas que pertenecen a las diferentes modalidades semióticas.

En lugar de antropología, entonces, propongo una antropología de la vida. Es decir, deseo alentar la práctica de una especie de antropología que sitúe los mundos demasiado humanos [*all-too-human worlds*] dentro de una serie más amplia de procesos y relaciones que exceden lo humano, y creo que esto se puede hacer de una manera que sea analíticamente precisa. Esto importa, y no solo para aquellos de nosotros que nos preocupamos por los animales no humanos o por las interacciones humano-animales en sí mismas —sin duda actividades importantes—. Tampoco solo es importante para aquellos de nosotros que deseamos comprender las crisis ambientales —un propósito incuestionablemente necesario que, como Latour (1993 y 2004) ha expuesto tan convincentemente, no puede ser abordado desde el interior de los marcos analíticos que heredamos de las ciencias y humanidades, con su meticulosa separación entre lo humano y lo no humano—. Este replanteamiento también importa, mantengo, para la teoría social en términos más generales. Una antropología de la

vida cuestiona el estatus ontológico privilegiado de los humanos como conocedores. En resumen, nos obliga a considerar que tal vez «nunca hemos sido humanos» —como Haraway (2004: 2), dándole un giro al famoso título de Latour— ha sugerido.

Sin embargo, una antropología de la vida reconoce que la vida es más que la biología tal como se concibe actualmente. No solo porque la biología está en todas partes impregnada de semiótica, sino también porque las capacidades, propensiones, técnicas, prácticas e historias distintivamente humanas reconfiguran la vida de nuevas maneras. Las estrategias amazónicas para capturar disposiciones felinas, que permiten a la gente convertirse en hombres-jaguares, y los avances tecnocientíficos, tal como el reciente desarrollo de inmunosupresores que ha hecho a grandes poblaciones potencialmente «biodisponibles» para el tráfico y trasplante de órganos de un cuerpo a otro a través de grandes distancias sociales, espaciales y filogenéticas (Cohen, 2005), cambian, para bien o para mal, lo que significa estar vivo.

Si nuestra preocupación como antropólogos es con lo que significa ser humano en toda su complejidad contingente, entonces, argumento, necesitamos mirar hacia un contexto más allá de lo únicamente humano para entender esto. Ese contexto relevante es la vida —una vida que es más que cuerpos, y una vida que además se ve alterada por las formas distintivas en las que los humanos la vivimos—. Con el fin de comenzar a imaginar cómo sería tal antropología más allá de lo humano, ofrezco esta discusión como una exploración inicial.

Puntos de vista

Si la vida es, de hecho, semiótica, y si las interacciones bióticas se basan en las formas en que diferentes tipos de *sí-mismos* se representan entre sí, entonces una forma de estudiar esta ecología de *sí-mismos* es describir las redes interpenetrantes que conectan, sostienen y crean seres en términos de sus cualidades sigrícas. Como gente que está íntimamente involucrada con los seres del bosque a través de la caza, pesca, captura y recolección, los *runa* no pueden sino tratar a esos seres como *sí-mismos* y, como ya indicaré más adelante, en algunas ocasiones están incluso obligados a relacionarse con ellos en términos de sus propiedades semióticas constitutivas.

El desafío para los *runa*, entonces, es entrar en esta ecología transespecie de *sí-mismos* que constituye el ecosistema forestal. Al igual que muchos amazónicos, hacen esto a través de lo que Eduardo Viveiros de Castro (1998 y 2004) ha llamado «perspectivismo multinaturalista». Esta forma de entender las relaciones permite a la gente dar cuenta de las cu-

lidades distintivas que caracterizan a diferentes tipos de seres y establecer una comunicación con ellos a pesar de esas diferencias. Esto implica dos supuestos entrelazados. En primer lugar, todos los seres sintientes, ya sean espíritus, animales o humanos, se ven a sí mismos como personas. Es decir, su visión subjetiva del mundo es idéntica a la forma en que los *runa* se ven a sí mismos. En segundo lugar, a pesar de que todos los seres se ven a sí mismos como personas, las formas en que son vistos por otros seres dependen de la constitución ontológica tanto del observador como del observado. Por ejemplo, la gente en Ávila dice que lo que los humanos percibimos como el hedor de la carroña en descomposición, un buitre lo experimenta como el olor dulce del vapor que emana de una olla de yuca hirviendo. Los buitres, debido a sus disposiciones específicas como especie, viven en un mundo diferente al de los *runa*. Pero, debido a que su punto de vista subjetivo es aquel de las personas, ellos ven este mundo diferente en la misma forma en que los *runa* ven su propio mundo (Viveiros de Castro, 1998: 478).

Hay muchas naturalezas, cada una asociada con el mundo interpretativo —el *Umwelt*— de un tipo particular de ser; solo hay una cultura —la de los *runa*—. En consecuencia, Viveiros de Castro (1998: 478) se refiere a esta forma de pensar como «multinaturalismo» y lo compara a la lógica multicultural (muchas culturas, una naturaleza) típica del pensamiento popular y académico contemporáneo euroamericano, especialmente en la forma del *relativismo cultural*. El resultado del perspectivismo multinaturalista es que permite commensurabilidad entre seres dispares. Debido a que todas las criaturas poseen una subjetividad humana, la comunicación transespecífica es posible, a pesar de la evidente existencia de discontinuidades físicas que separan tipos de seres.

Una de las consecuencias de adoptar los puntos de vista de otros tipos de seres es que conocer a los demás requiere habitar sus diferentes *Umwelten*. Cuando uno hace esto, atributos y disposiciones se desprenden de los cuerpos que los producen y los límites ontológicos se vuelven borrosos. Yo llamo a este proceso transformador de difuminación un «devenir»⁴.

Por tomar un ejemplo central a esta discusión, en sus mutuos intentos por vivir juntos y darse sentido entre sí, perros y personas cada vez participan más en una constelación común de atributos y disposiciones —una

4. Me apropió del término «devenir» de Deleuze y Guattari (1987). En este artículo no trazo las complejidades del uso de este término o mis diferencias con el marco que ellos emplean. Simplemente, uso el término para mostrar cómo un importante efecto de la interacción semiótica incorporada a través de la subjetividad es la disolución de las identidades discretas.

especie de *habitus* transespecie compartido—. Tales devenires atraviesan las distinciones entre naturaleza y cultura; la relación jerárquica que une a los amos *runa* y a sus perros se basa tanto en las formas en que los humanos han sido capaces de aprovechar las formas caninas de organización social como en los legados de una historia colonial en el Alto Amazonas, que ha vinculado a los *runa* de Ávila al mundo blanco-mestizo más allá de su pueblo.

Un enigma

Asumir los puntos de vista de otros seres es un asunto peligroso. En sus intentos por hacerlo, los *runa*, por ejemplo, no quieren convertirse en perros. Es decir, la intersubjetividad transespecie implica cierto grado de devenir en otro y esto conlleva riesgos. Para mitigar estos peligros, los *runa* hacen uso estratégico de diferentes tácticas comunicativas. De acuerdo con ello, un objetivo importante de este artículo es trazar el papel de estas estrategias en el contexto de la comunicación transespecífica, las redes ecológicas y los devenires. Para esto he elegido, como dispositivo heurístico para enfocar mi investigación, el siguiente pequeño —pero aún así problemático— enigma etnológico: ¿por qué los *runa* interpretan los sueños de los perros literalmente (por ejemplo, cuando un perro ladra mientras duerme, esto es presagio de que ladrará de manera idéntica al día siguiente en el bosque), mientras que, en su mayor parte, ellos interpretan sus propios sueños metafóricamente (por ejemplo, si un hombre sueña con matar un pollo es que matará un ave de caza al día siguiente en el bosque)? Comprender por qué existe esta diferencia en los modos de interpretación de los sueños puede ayudar a dilucidar los retos de moverse a través de aquellas membranas semipermeables que constituyen los límites a lo largo de fronteras ontológicas cambiantes.

Como los anteriores comentarios de América revelaron, cómo sueñan los perros importa profundamente. Importa no solo debido al supuesto poder de predicción de los sueños, sino también porque imaginar que las motivaciones y las vidas interiores de los perros son incognoscibles pone en duda si es que alguna vez es posible tener tal conocimiento sobre cualquier tipo de ser. Esto es insostenible. La creencia de que podemos conocer las intenciones, objetivos y deseos de otros *sí-mismos* nos permite actuar en este mundo. Para mostrar por qué importan los sueños de los perros, en primer lugar, examino cómo el contacto intersubjetivo transespecie implica una difuminación ontológica. Después, exploró los peligros que implica fracasar en el reconocimiento de esos otros sí-mismos que pueblan el mundo. A partir de aquí, me dirijo a un análisis de devenires entre pe-

rros y humanos. Por último, examino cómo diferentes modos de comunicación son utilizados para proteger a las personas contra los peligros que surgen cuando los límites ontológicos se vuelven excesivamente borrosos. Sitúo este examen dentro de una discusión sobre las formas en que la semiosis transespecie que emerge en las interacciones entre humanos y animales expone características que van más allá de lo que podríamos identificar tradicionalmente como formas humanas de representación.

Una ecología de sí-mismos

Los *runa* ven la subjetividad —humana y de otro tipo— como constituida a través del contacto con otros seres sintientes. El alma, sostienen, es lo que hace posible este tipo de intersubjetividad transespecie⁵. Los animales son «conscientes» de otro tipo de seres y, por lo tanto, se considera que tienen almas⁶. Por ejemplo, el agutí (una especie grande y comestible de roedor de bosque) y el perro poseen almas debido a sus habilidades para «llegar a ser conscientes de» los seres que están en relación con ellos como depredadores o presas⁷. El agutí es capaz de detectar la presencia de su depredador canino y, por lo tanto, tiene un alma. Esta capacidad tiene una ubicación física en el cuerpo. El conducto biliar y el esternón del agutí sirven como sus órganos de conciencia —es decir, los lugares donde se concentra la sustancia del alma—. A través de ellos, el agutí detecta la presencia de depredadores. La conciencia de la gente acerca de otros seres también se localiza somáticamente. Los espasmos musculares, por ejemplo, alertan a los *runa* de la presencia de visitantes o de animales peligrosos, como las serpientes venenosas.

Debido a que el alma, como capacidad intersubjetiva hipostasiada, se encuentra en partes específicas del cuerpo, también es transferible a través de la ingestión de estas partes. Los perros son definidos como seres conscientes poseedores de alma debido a su capacidad para detectar a sus presas, como el agutí. Ellos pueden aumentar su conciencia —medida por el incremento de su capacidad para detectar presas— por la ingestión de los mismos órganos que permiten al agutí detectar la presencia de perros.

5. En quichua la palabra *alma* significa algo parecido a la misma en castellano, de donde proviene. Para las palabras quichua, he adoptado de Orr y Wrisley (1981) una ortografía práctica basada en el español. El énfasis está situado por lo general en la penúltima sílaba.

6. La palabra quichua para *conciencia* es *yuyaíhuan*, que implica capacidad de pensar, juzgar o reaccionar a las circunstancias.

7. «Tomar conciencia de» puede traducirse en quichua como *riparana*, «reflexionar sobre», «atender» o «considerar».

Por esta razón, los *runa* de Ávila a menudo alimentan a sus perros de bilis o de esternón de agutí.



Imagen 2. Ventura con una bilis de agutí, cuyo contenido administrará a su perro. Foto de Eduardo Kohn.

Siguiendo la misma lógica, los *runa* de Ávila aumentan su propia conciencia de otros seres por la ingestión de partes del cuerpo de animales. Ya que las piedras de bezoar son consideradas la fuente de la conciencia de los ciervos acerca de sus depredadores, los cazadores a veces fuman bezoar raspado para encontrar ciervos más fácilmente. Algunos *runa* de Ávila también ingieren la bilis del jaguar para convertirse en hombres-jaguares. Como tales, tienen más poder en sus asuntos diarios y sus almas habitarán el cuerpo de un jaguar después de la muerte.

Von Uexküll escribió que una «*telaraña está [...] formada de una manera ‘afín a las moscas’ porque la araña misma es afín a estos insectos. Ser afín a las moscas significa que la estructura del cuerpo de la araña ha tomado algunas de las características de la mosca*» (1982: 60). Una telaraña es a la vez una extensión física de la araña y una representación extremadamente precisa de una mosca —se ajusta tan bien a la mosca que puede literalmente capturar a este insecto—. Ser consciente de otro ser —penetrando su *Umwelt*— en cierto sentido requiere una difuminación ontológica: ¿qué parte de la tela es mosca y qué parte es araña? La transferencia de alma que ocurre cuando un perro ingiere un esternón de agutí o cuando una persona bebe bilis de jaguar indica cómo ciertos intentos de comunicación transespecie también conllevan una especie de devenir que difumina los límites ontológicos.

Si las interacciones transespecie dependen de la capacidad de reconocer la subjetividad, perder esta capacidad puede ser desastroso para los seres, tal como para los *runa*, sus perros y los animales del bosque, que están enmarañados en redes de depredación. Por ejemplo, algo que se conoce como el «alma de caza» (*casariana alma*) permite a los hombres ser conscientes de presas en el bosque. Chamanes enemigos a veces roban esta alma generando el efecto de que su víctima ya no pueda detectar animales. Sin esta alma, los cazadores pierden su capacidad para tratar a los seres que son presas como *sí-mismos* y pierden, por lo tanto, su capacidad de diferenciar a los animales del entorno en el que estos seres viven.

Esta condición es un ejemplo de un fenómeno generalizado en Ávila, que es un subproducto de tratar a los numerosos seres que habitan el mundo como *sí-mismos*. Yo lo llamo «autismo cosmológico»⁸. Cuando los hombres pierden sus almas de caza, se convierten, en cierto sentido, en «autistas». Si la condición médica conocida como *autismo* se refiere a un estado de aislamiento que es consecuencia de dificultades cognitivas en el tratamiento de otras personas como seres intencionales (Baron-Cohen, 1995), entonces el autismo cosmológico, dentro del contexto de una ecología de *sí-mismos runa*, se refiere a un estado comparable que se produce cuando seres de cualquier tipo pierden la capacidad de reconocer esos otros seres que habitan el cosmos como *sí-mismos*.

Al utilizar el término *autismo cosmológico* mi objetivo no es comparar una categoría «cultural» *runa* a una supuestamente objetiva y científica —una estrategia esencialmente «multiculturalista»—. Más bien, mi objetivo es sugerir que cada una, a su manera muy específica, pone de relieve los retos y las dificultades generales de interactuar con aquellos otros *sí-mismos* que habitan el mundo.

Alguna noción de las motivaciones de los otros es necesaria para desenvolverse en un mundo habitado por seres volitivos. Nunca podemos saber lo que otros *sí-mismos* —humanos o no humanos— están «realmente» pensando, al igual que nunca podemos estar tan seguros de lo que nosotros mismos estamos pensando realmente. Como señala Peirce, si alguien duda «*si alguna vez podemos entrar en los sentimientos de otro [entonces] podría más bien preguntarme si estoy seguro de que el rojo me parece igual hoy que ayer*» (CP, 1.314). La intersubjetividad y la introspección son mediadas semióticamente. No hace diferencia si ese *sí-mismo* que interpreta está localizado en otro (tipo de) cuerpo o si se trata de «ese

8. Nota del traductor: el lector interesado puede ampliar los ejemplos de autismo cosmológico en el artículo original (Kohn, 2007: 20, nota final 19). No obstante, para la presente traducción, téngase en cuenta que los seres humanos y no humanos pueden por igual convertirse en «autistas» y «difundir autismo».

otro *sí-mismo*» —el psicológico humano— «que apenas está cobrando vida en el flujo del tiempo» (CP, 5.421), pues un signo es interpretado por uno nuevo en ese proceso semiótico por el cual pensamientos, mentes y nuestro propio ser como *sí-mismo*, emergen.

Nuestras vidas dependen de nuestra capacidad de creer en y actuar sobre las conjeturas provisionales que hacemos acerca de las motivaciones de otros *sí-mismos* (Bateson, 2000: 486; Haraway, 2003: 50). Sería imposible para los *runa* cazar exitosamente o participar en cualquier otro tipo de interacción dentro de esta ecología de *sí-mismos* sin establecer algún tipo de supuestos acerca de las agencias del sinnúmero de seres que habitan el bosque.

Enredos perro-humano

De muchas maneras, los perros y las personas en Ávila viven en mundos independientes. Los perros se ignoran a menudo y ni siquiera se les da alimento siempre, y estos parecen ignorar en gran medida a las personas. Descansan en la sombra fresca debajo de la casa, se escabullen para perseguir a las perras de la casa vecina o, como hicieron los perros de Hilario unos días antes de ser matados, cazan ciervos por su cuenta —los perros en gran medida viven sus propias vidas—. Pero sus vidas también están íntimamente enredadas con las de sus amos. Este enredo no comprende solamente el contexto restringido del hogar o el pueblo. También es el producto de las interacciones que los perros y las personas tienen con el mundo biótico del bosque, así como con el mundo sociopolítico más allá de Ávila, a través del cual ambas especies están unidas por el legado de una historia colonial. Las relaciones entre perros y humanos deben ser entendidas en términos de ambos polos. La estructura jerárquica sobre la que se basan estas relaciones es simultáneamente (pero no igualmente) un hecho biológico y colonial. Por ejemplo, las relaciones depredador-presa caracterizan cómo los *runa* y sus perros se relacionan con el bosque, así como con el mundo de los blancos.

A través de un proceso que Hare, Brown, Williamson y Tomasello (2002) llaman «enculturación filogenética», los perros han penetrado en los mundos sociales humanos hasta tal punto que exceden incluso a los chimpancés en la comprensión de la comunicación humana. Devenir en «humano» de la manera correcta es central para sobrevivir como un perro en Ávila (e.g. Ellen, 1999: 66; Haraway, 2003: 41). En consecuencia, la gente se esfuerza para guiar a sus perros a lo largo de este camino de la misma forma que ayudan a los jóvenes a madurar a la edad adulta. Del mismo modo que un niño es aconsejado sobre cómo vivir correctamente,

los *runa* también aconsejan a sus perros. Para hacerlo, las personas hacen que ingieran una mezcla de plantas y otras sustancias —como la bilis de agutí— conocida colectivamente como *tsita*. Algunos de los ingredientes son alucinógenos y también bastante tóxicos. Al darles consejos de esta manera, los *runa* tratan de reforzar un *ethos* humano de comportamiento que se cree que los perros, en general, también comparten⁹.



Imagen 3. Preparación para «aconsejar» a un perro. El hocico del perro se mantiene cerrado y la mezcla de *tsita* blanca se puede ver en el fondo de la imagen. Foto de Eduardo Kohn.

Como los adultos *runa*, los perros no deben ser perezosos. Esto significa que, en lugar de perseguir gallinas y otros animales domésticos, los perros deben perseguir la caza del bosque. Además, los perros, como las personas, no deben ser violentos. Esto significa que los perros deben abstenerse de morder o ladrar a la gente. Por último, los perros, al igual que sus amos, no deben gastar toda su energía en el sexo. He observado a gente administrando *tsita* a los perros en varias ocasiones. Lo que pasó en la casa de Ventura es típico de estos episodios en muchos aspectos. De acuerdo con Ventura, antes de que su perro Puntero descubriera a las hembras, era un buen cazador. Una vez que empezó a ser sexualmente activo, sin embargo, perdió la capacidad de ser consciente de los animales en el bosque. Debido a que la sustancia del alma se pasa a un feto en desarrollo a través del semen durante las relaciones sexuales (Uzendoski, 2005: 133), se volvió «autista». Así, un día temprano en la mañana, Ventura y su familia capturaron a Puntero, cerraron su hocico con un

9. Nota del traductor: ejemplos de cómo los perros participan de cualidades humanas pueden verse en el artículo original (Kohn, 2007: 20, nota final 22).

bejuco y lo manearon. Ventura entonces vertió *tsita* por las fosas nasales de Puntero. Mientras hacía esto, dijo lo siguiente:

*Persigue pequeños roedores
No morderá pollos
Persigue velozmente
Debe decir «hua hua»
No mentirá*

La forma en la que Ventura habló a su perro es extremadamente inusual y de importancia central para esta discusión. Volveré a ella más adelante en el artículo. Por ahora, solo doy unas pinceladas. En la primera frase, «pequeños roedores» se refiere oblicuamente a los agutís, que los perros se supone deben perseguir. La segunda frase es una advertencia de no atacar a los animales domésticos para, en su lugar, cazar en el bosque. La tercera frase anima al perro a perseguir a los animales, pero, por lo demás, no correr delante del cazador. La cuarta frase reafirma lo que un buen perro debería hacer —rastrear su presa y ladrar «hua hua»—. La frase final hace referencia al hecho de que algunos perros «mienten». Es decir, que ladran «hua hua» incluso cuando no hay animales presentes.

Mientras Ventura vertió el líquido, Puntero trató de ladrar. Debido a que su hocico estaba bien atado, fue incapaz de hacerlo. Cuando finalmente fue liberado, Puntero se fue a tropezones y se quedó aturdido todo el día. Tal tratamiento conlleva riesgos reales. Muchos perros no sobreviven a esta prueba, lo que pone de relieve cómo los perros son dependientes de la exhibición de cualidades humanas para su supervivencia física. No hay lugar en la sociedad *runa* para los perros como animales.

Los perros, sin embargo, no solo son animales devenidos en gente. También pueden adquirir cualidades de jaguares —los depredadores por excelencia—. Al igual que los jaguares, los perros son carnívoros. Su propensión natural (cuando no han sucumbido a la pereza doméstica) es cazar animales en el bosque. Incluso cuando los perros son alimentados con vegetales, como corazones de palmito, los *runa* se refieren a estos como carne en su presencia.

La gente en Ávila también ve a los perros como sus potenciales depredadores. Durante la conquista, los españoles usaron perros para atacar a los antepasados de los *runa* de Ávila (Ariel de Vidas, 2002: 538; Oberem, 1980: 66; Schwartz, 1997: 162-163). Hoy en día, esta naturaleza depredadora canina se reconoce en una comida ritual especial que es central en un banquete celebrado después de la muerte de una persona. Esta comida se compone de corazones de palmito. Estos se parecen a los

huesos humanos y sirven como una especie de sustitución endocanibalista mortuoria del cuerpo de los muertos. En uno de esos banquetes observé que la gente hizo hincapié en que en ningún caso los perros deberían comerlo. Los perros, que ven los corazones de palmito como carne, son depredadores por excelencia, porque, como los jaguares y los humanos caníbales, pueden llegar a tratar a las personas como presas (Conklin, 2001; Fausto, 2007).

Los perros, entonces, pueden adquirir atributos de tipo jaguar, pero los jaguares también pueden convertirse en perros. A pesar de su obvio rol como depredadores, los jaguares también son los perros serviles de los seres espirituales que son los dueños de los animales en el bosque. Según Ventura, «*lo que nosotros consideramos como jaguar es en realidad un perro* [del dueño de los animales]».

Tengo que señalar aquí que los *runa* de Ávila a menudo piensan en los dueños de los animales como poderosos hacendados blancos y sacerdotes. Los animales de presa que los espíritus poseen y protegen se asemejan a los rebaños de ganado que los blancos tienen en sus ranchos. Los *runa*, al igual que los *achuar*, de quienes Philippe Descola (1994) ha escrito extensamente, «socializan» la naturaleza mediante la ampliación de las relaciones sociales humanas a los seres del bosque. En contraste con los *achuar* más aislados, sin embargo, los *runa* han soportado todo el peso de la expansión colonial en la Alta Amazonía (Muratorio, 1987; Taylor, 1999). Por ello, la visión de la sociedad que extienden al ámbito del bosque incluye un sentido de su propio lugar en un escenario colonial y republicano más amplio. Esta, en parte, es la razón por la que los dueños de los animales son blancos.

Como he indicado anteriormente, los *runa* potencialmente pueden convertirse en hombres-jaguares. Muchos *runa*, especialmente aquellos que han desarrollado poderes chamánicos, adquieren una especie de *habitus* de jaguar. Esto les da poder depredador cuando están vivos y permite a sus almas habitar cuerpos de jaguares en la muerte. Como Ventura me lo explicó, en referencia a su padre recientemente fallecido, cuando una persona «con jaguar» (en quichua, *pumayu*) muere, su alma va al bosque a «convertirse en un perro». Los hombres-jaguares se convierten en los perros de los dueños de los animales. Es decir, se vuelven subordinados de ellos de la misma manera en que los *runa*, en la vida cotidiana, entran en relaciones serviles cuando van a trabajar como peones para los hacendados y sacerdotes, quienes sirven como modelos de este mundo de los seres espirituales. El hombre-jaguar, entonces, es simultáneamente *runa*, un potente depredador felino y el perro obediente de un dueño de animales blanco.

Los perros, aparte de ser emblemáticos del dilema *runa* de ser a la vez depredadores y presas, dominantes y sumisos, son también extensiones de las acciones de las personas en el mundo más allá del pueblo. Ya que los perros sirven como exploradores, y a menudo detectan presas mucho antes que puedan hacerlo sus amos, ellos extienden los esfuerzos depredadores de los *runa* en el bosque. Además, los perros están, junto con los *runa*, sujetos a las mismas amenazas de depredación por jaguares.

Además de los vínculos que ayudan a forjar a los *runa* con los seres del bosque, los perros también les permiten alcanzar ese otro mundo más allá del pueblo —el reino de colonos mestizos blancos que poseen ranchos cerca del territorio de Ávila—. Los perros en Ávila están lamentablemente mal alimentados y, como resultado, a menudo su salud es muy pobre. Por esta razón, rara vez son capaces de tener descendientes en buenas condiciones, y los *runa* muy a menudo deben recurrir a personas ajenas para obtener crías. Un fracaso de la reproducción canina inducida por humanos, entonces, hace a los *runa* dependientes de personas ajenas a su territorio para la procreación de sus perros. Los *runa* también tienden a adoptar los nombres de perro que usan los colonos. Esta práctica es un indicador adicional de cómo los perros son siempre vínculos a un mundo social más amplio, incluso cuando son también productos de una sociabilidad doméstica.

Como un enlace entre el bosque y los mundos exteriores, los perros en muchos aspectos se asemejan a los *runa* quienes, como «indios cristianos», han servido históricamente como mediadores entre el mundo urbano de los blancos y el mundo silvestre de los «*auca*», o pueblos indígenas no cristianos «sin conquistar», especialmente los *huaorani* (Hudelson, 1987; Taylor, 1999: 195). Hasta aproximadamente la década de 1950, los *runa* fueron reclutados por poderosos hacendados —irónicamente, como los mastines de la conquista española que fueron usados para cazar a los antepasados de los *runa*— para ayudarlos a encontrar y atacar los asentamientos *huaorani*. Y, como peones, continúan ayudando a colonos a interactuar con el bosque, por ejemplo, cazando para ellos.

También debo señalar que los tipos de perros que los *runa* adquieren de los colonos no pertenecen, en su mayor parte, a ninguna raza reconocible. A lo largo de gran parte de Ecuador, estos perros se describen despectivamente como «*runa*» (como un *perro runa*) —es decir, como chuchos—. En quichua, por el contrario, *runa* significa «persona». Se utiliza como una especie de marcador pronominal de la posición del sujeto —pues todos los *sí-mismos* se ven a sí mismos como personas— y solo se hipostasia como etónimo en prácticas de objetivación tales como la etnografía, la discriminación racial y las políticas de identidad. Este término

quichua para la *persona*, sin embargo, ha llegado a ser utilizado en español para referirse a perros mestizos. No sería demasiado exagerado sugerir que *runa*, para muchos ecuatorianos, se refiere a aquellos perros que carecen de una especie de estatus civilizado, perros *sin cultura*. Ciertos tipos de perros y un cierto grupo histórico de indígenas (los «*runa*» quichua-parlantes) —de acuerdo con una lógica que es multicultural, no multinatural—, han venido a servir como marcadores a lo largo de esta ruta imaginada que se extiende de la animalidad a la humanidad.

Una última observación acerca de los devenires de *runa* en perros y viceversa tiene implicaciones importantes para la discusión siguiente: dichos devenires a menudo implican un importante componente jerárquico; los humanos y los perros se constituyen mutuamente, pero en formas que son fundamentalmente desiguales para las partes involucradas (ver también Haraway, 2003: 41 y 45). La domesticación de los perros, comenzando hace unos 15.000 años (Savolainen, Zhang, Luo, Lundeberg y Leitner, 2002), fue dependiente, en parte, del hecho de que los progenitores de los perros eran animales muy sociales que vivían en jerarquías de dominación bien establecidas. Parte del proceso de la domesticación implicó reemplazar el vértice de esta jerarquía de tal manera que los perros aprenderían a reconocer a su amo humano como el nuevo líder de la manada. Los devenires perro-humanos dependen de las formas en que la sociabilidad canina y humana se fusiona, y siempre se basan, en alguna medida, en el establecimiento permanente de relaciones de dominación y sumisión (Ellen, 1999: 62). En situaciones coloniales y poscoloniales, como en la que están inmersos los *runa*, esta fusión adquiere una significación renovada. Los perros son sumisos a sus amos *runa* de la misma manera que los *runa*, históricamente, han sido forzados a ser sumisos a los propietarios, funcionarios de gobierno y sacerdotes blancos (Muratorio, 1987). No obstante, esta posición no es fija. Los *runa* de tierras bajas, en contraste con sus homólogos quichua-parlantes de las tierras altas, siempre han mantenido un mayor grado de autonomía con respecto a las autoridades estatales. Ellos, y sus compañeros caninos, entonces, son también como los poderosos jaguares depredadores que, por su parte, no son solo los perros serviles de los dueños de los animales.

Soñando

Los enredos entre los *runa* y sus perros conllevan peligros que deben ser mitigados. El reto para los *runa* es evitar el estado de aislamiento monádico que llamo «autismo cosmológico», por el cual pierden la capacidad de ser conscientes de los otros *sí-mismos* que habitan el cosmos multina-

tural —un estado al que Descola, en su discusión sobre los *achuar*, se refiere como el «solipsismo de los idiomas naturales» (1989: 443)—. Sin embargo, ellos quieren hacer esto sin disolver completamente ese tipo de personalidad distintiva de su posición en este cosmos como seres humanos. El autismo cosmológico y el devenir en otro son extremos opuestos a lo largo de un continuo que abarca todo el abanico de formas de habitar una ecología de *sí-mismos*. Existe una tensión constante, por lo tanto, entre la difuminación ontológica y el mantenimiento de la diferencia, y el desafío para los *runa* es encontrar las maneras de mantener esa tensión sin que se vea definida hacia cualquier extremo.

Ya que soñar es entendido como un modo privilegiado de comunicación a través del que, por medio de las almas, se hace posible el contacto entre seres que habitan diferentes esferas ontológicas, se trata de un lugar importante para esta negociación. Según los *runa*, los sueños son el producto de las deambulaciones del alma. Durante el sueño el alma se separa del cuerpo, su «propietario» (*duiñu*, del español *dueño*), e interactúa con las almas de otros seres. Para los *runa*, los sueños no son representaciones del mundo. Más bien son eventos que tienen lugar en él. Como tales, no son exactamente comentarios sobre el futuro o el pasado, sino que, más exactamente, forman parte de una única experiencia que abarca dominios temporales y estados de conciencia.

La gran mayoría de los sueños que la gente en Ávila discute son sobre cazar o sobre otros encuentros forestales. La mayoría son interpretados metafóricamente y establecen una correspondencia entre los ámbitos locales y forestales. Por ejemplo, si un cazador sueña que está matando a un cerdo doméstico, matará a un pecarí (una especie de cerdo salvaje) en el bosque al día siguiente. El encuentro nocturno sucede entre dos almas —la del cerdo y la del cazador *runa*—. Matar la manifestación nocturna y doméstica del cerdo, por lo tanto, hace desalmar su manifestación forestal, la cual será encontrada al día siguiente. Ahora «autista», esta criatura se puede encontrar en el bosque y cazar fácilmente porque ya no es consciente de esos otros *sí-mismos* que pudieran presentarse ante ella como depredadores.

Los sueños metafóricos son formas de experimentar ciertos tipos de conexiones ecológicas entre diferentes tipos de seres, de tal manera que la distancia ontológica se reconoce y se mantiene sin perder la posibilidad de la comunicación. Esto se logra en virtud de la capacidad de la metáfora para unir entidades diferentes pero análogas, y por lo tanto relacionadas. La metáfora reconoce una brecha mientras señala una conexión. En circunstancias normales de vigilia, los *runa* ven a los pecaríes en el bosque como animales salvajes, a pesar de que en sus sueños los ven como cerdos

domésticos. Pero la situación es más complicada. Los dueños de los animales que poseen y cuidan a los pecaríes los ven como sus cerdos domésticos. Entonces, cuando los *runa* sueñan, ven a los pecaríes desde el punto de vista de los dueños de los animales —como cerdos domésticos—. Es importante destacar que los *runa* consideran que los dueños de los animales son ontológicamente dominantes. Desde la perspectiva de estos dueños, la base literal para la relación metafórica entre el pecarí y el cerdo doméstico es el animal como domesticado.

Lo que es literal y lo que es metafórico cambia. Para los dueños de los animales, la «naturaleza» no es la base (Strathern, 1980: 189); los pecaríes son realmente cerdos domésticos. Entonces podría decirse que, desde la perspectiva de un dueño de los animales, que es la perspectiva ontológicamente dominante y, por lo tanto, la que tiene más peso, el sueño de un cazador sobre un cerdo es la base literal para la que su encuentro en el bosque al día siguiente con el pecarí es una metáfora. En Ávila, lo literal se refiere a una interpretación habitual del mundo que es interna a un dominio ontológico dado. La metáfora, en contraste, es utilizada en Ávila para comprender a través de dominios ontológicos. Por lo tanto, la metáfora alinea puntos de vista diferentes y ontológicamente situados. La distinción entre figura y base, entonces, puede cambiar de acuerdo con el contexto. Lo que se mantiene constante es que la metáfora establece una diferencia de perspectiva entre seres que habitan diferentes dominios ontológicos. De esta manera, es un freno crucial que los *runa* imponen sobre la propensión hacia la difuminación ontológica que es inherente a su modo de interactuar con otros tipos de seres.

Hablando con perros

Tras el ataque a los perros varios miembros de la casa soñaron con el difunto padre de Hilario. Llegaron a la conclusión de que el felino que los mató había sido este hombre convertido en jaguar. Al soñar se reveló la verdadera identidad de este ser. La pregunta de Amérgia, sin embargo, quedó sin respuesta. ¿Por qué los perros no pudieron augurar su propia muerte? Ella sintió que los sueños de los perros deberían haber revelado la verdadera naturaleza del encuentro con el jaguar en el bosque.

¿Cómo podía Amérgia suponer que podía conocer cómo soñaban sus perros? Para abordar esta pregunta, primero hay que entender cómo los *runa* hablan con sus perros. Hablar con perros es necesario, pero también es peligroso; los *runa* no quieren convertirse en perros en el proceso. Ciertos modos de comunicación son importantes en esta delicada negociación entre especies, y ahora me ocuparé de analizarlos.

Debido a la naturaleza jerárquica de las relaciones entre dominios ontológicos, la comunicación entre seres de diferentes estatus no es recíproca. Los *runa* sienten que pueden comprender fácilmente los significados de las vocalizaciones caninas¹⁰. Los perros, sin embargo, no pueden, en circunstancias normales, comprender toda la gama del habla humana. Como he indicado anteriormente, si la gente quiere que los perros los entiendan, deben darles drogas alucinógenas. Es decir, los *runa* deben convertir a sus perros en chamanes para que puedan atravesar los límites ontológicos que los separan de los humanos. Quiero volver a examinar con más detalle la escena en la que Ventura aconsejó a su perro.

Mientras vertía la mezcla alucinógena bajo el hocico de Puntero, Ventura se volvió hacia él y le dijo:

1.1 *ucucha-ta tiu tiu*

roedores — ACUSATIVO persecución
persigue pequeños roedores

1.2 *atalpa ama cani-nга*

Pollos IMPERATIVO NEGATIVO morder — 3^a persona FUTURO
no morderá pollos

1.3 *sinchi tiu tiu*

fuerte persecución
persigue velozmente

1.4 «hua hua» *ni-n*

«hua hua» decir — 3^a persona
debe decir «hua hua» (el ladrido hecho por los perros persiguiendo animales)

1.5 *ama llulla-nга*

IMPERATIVO NEGATIVO mentir — 3^a persona FUTURO
No mentirá (por ejemplo, el perro no debe ladrar como si estuviera persiguiendo animales cuando en realidad no lo está haciendo)

Ahora estoy en condiciones de explicar por qué esta es una forma muy extraña de hablar. Al aconsejar a sus perros, los *runa* se dirigen a ellos directamente pero en tercera persona¹¹. Esto parece ser similar al sistema

10. Nota del traductor: para ver ejemplos del léxico canino véase el artículo original (Kohn, 2007: 21, nota final 30).

11. Nota del traductor: en el texto original pueden verse otros ejemplos utilizados en el quichua de Ávila para dar consejos a los perros utilizando imperativos del léxico canino

español de *usted*, en el que las construcciones gramaticales de la tercera persona son usadas en contextos pragmáticos de segunda persona para comunicar estatus. El quichua, sin embargo, carece de tal sistema deferente-respetuoso. A pesar de ello, los *runa* retocan el quichua para improvisar uno. El hecho de que están utilizando construcciones gramaticales de formas nuevas es más evidente en la línea 1.2. En quichua, *ama* se suele utilizar en los imperativos negativos de la segunda persona, así como en subjuntivos negativos, pero nunca en combinación con el marcador de futuro de la tercera persona, como es usada aquí. Yo nombro este comando negativo anómalo un «imperativo canino».

Los *runa* están enfrentados al siguiente desafío: para que las personas se comuniquen con los perros, los perros deben ser tratados como sujetos humanos conscientes; sin embargo, los perros al mismo tiempo deben ser tratados como objetos para que no repliquen. Esto, al parecer, es la razón por la que Ventura utilizó un imperativo canino para referirse a Puntero oblicuamente. Y esto también parece ser parte de la razón por la que el hocico de Puntero estaba bien atado durante el proceso. Si los perros «replicasen», la gente entraría en una subjetividad canina y, por tanto, perderían su estatus privilegiado como humanos. Al atar a los perros, negándoles así sus cuerpos animales, los *runa* permiten que emerja una subjetividad humana. Los imperativos caninos, entonces, posibilitan a los *runa* abordar de manera segura este *sí-mismo* humano emergente y parcialmente individualizado acerca del *sí-mismo* canino parcialmente desindividualizado y temporalmente sumergido.

La relación jerárquica que rige entre perros y humanos es análoga a la que existe entre los humanos y los dueños de los animales. De la misma manera que la gente puede entender a sus perros, los dueños de los animales pueden fácilmente comprender el habla de los humanos —los *runa* no necesitan hacer nada más que hablarles—. De hecho, como he observado en varias ocasiones, en el bosque los *runa* se dirigen a estos espíritus directamente. En circunstancias normales, sin embargo, los humanos no pueden entender fácilmente a los dueños de los animales. Al igual que los perros requieren de la mezcla alucinógena de *tsita* para entender toda la gama del habla *runa*, los humanos también ingieren alucinógenos, especialmente ayahuasca, para poder conversar normalmente con estos espíritus. Los *runa* aprovechan esa oportunidad para cimentar lazos de obligación con dueños espirituales para que ellos, a su vez, les permitan cazar sus animales. Una forma importante de establecer tales lazos es a través

mientras que se le administra *tsita*, o cómo existe una utilización anómala de estos imperativos cuando se utilizan negativamente en combinación con marcadores futuros de tercera persona (Kohn, 2007: 21, nota final 32 y 34).

de las hijas de los dueños espirituales. Bajo la influencia de alucinógenos, los cazadores *runa* intentan establecer relaciones amorosas con las hijas para que ellas convenzan a sus padres de dar acceso a los *runa* a los animales de caza.

La relación entre estos espíritus amantes y los hombres *runa* es muy similar a la que existe entre los *runa* y sus perros. Los *runa* dan consejos a sus perros en tercera persona y, adicionalmente, cierran sus hocicos, haciendo imposible que sus perros repliquen. Por razones relacionadas, una amante espíritu nunca permite que su pareja *runa* se dirija a ella por su nombre. Su nombre propio solo debe ser expresado por otros seres del reino de los dueños de los animales y nunca en presencia de sus amantes *runa*. De hecho, los *runa* saben que, como me dijo un hombre, «*uno no pregunta sus nombres*». En cambio, a los cazadores solo se les permite dirigirse a sus espíritus amantes por el título de *señora*. En Ávila este término español se utiliza para referirse y dirijirse a las mujeres blancas, independientemente de su estado civil. Al prohibir a los *runa* dirigirse a ellas directamente, las hijas de los dueños de los animales pueden proteger su perspectiva ontológica privilegiada como espíritus y, en cierto sentido, también como blancas. Esto es análogo a las formas en que los *runa* se comunican con sus perros para proteger su propia posición especial como humanos. En todos los niveles, entonces, el objetivo es ser capaces de comunicarse a través de fronteras ontológicas sin desestabilizarlas.

Pidgins transespecie¹²

Los *runa* utilizan formas oblicuas de comunicación, como los imperativos caninos, para poner freno a procesos de difuminación ontológica. Sin embargo, el lenguaje que utilizan al hablar con sus perros es a la vez una instancia de este mismo proceso de difuminación. En consecuencia, he comenzado a pensar en él como una especie de «*pidgin transespecie*». Como un *pidgin*, este se caracteriza por una estructura gramatical reducida. No se conjuga completamente y exhibe un mínimo de oraciones explicativas y una marcación de persona simplificada. Además, los *pidgins* a menudo surgen en situaciones de contacto colonial. Dado que, en Ávila, las relaciones entre perros y humanos están siempre ya enredadas con las relaciones *runa*-blancos, esta valencia colonial es apropiada.

12. Nota del traductor: la palabra *pidgin* se ha mantenido del texto original en inglés porque su significado es el mismo que en castellano: lengua mixta creada sobre la base de una lengua determinada y con la aportación de numerosos elementos de otra u otras.

Un indicativo de su estatus como un *pidgin* transespecie es que el habla *runa* hacia los perros incorpora elementos de modalidades comunicativas de ambos reinos, el humano y el canino. Usando la gramática, la sintaxis y el léxico del quichua, exhibe elementos de un lenguaje humano. Sin embargo, también adopta elementos de un preexistente lenguaje transespecífico entre perros y humanos. Por ejemplo, *tiu tiu* (línea 1.1 arriba) se utiliza exclusivamente para estimular a los perros a perseguir a su presa y nunca se usa en el habla entre humanos (excepto al citarse). De acuerdo con esta identidad paralingüística, *tiu tiu* no se declina aquí. Este *pidgin* interespecie también incorpora elementos del habla del perro. *Hua hua* (línea 1.4 arriba) es un elemento del léxico canino. Los *runa* solo lo incorporan en sus expresiones a través de la citación. Es decir, ellos mismos nunca ladrarían. *Hua hua* se conjuga y, por tanto, no se integra plenamente en la gramática humana. Tanto *tiu tiu* como *hua hua* implican la reduplicación, la iteración icónica del sonido. Esto, también, es una importante técnica semiótica a través de la que los *runa* intentan entrar en modos de referencia no humanos y no simbólicos.

El *pidgin* transespecie *runa*-perro es también como un «lenguaje materno-infantil» [*motherese*] —aquella forma supuestamente distintiva del lenguaje que los cuidadores adultos usan cuando hablan a los bebés— en cuanto exhibe una simplificación gramatical y está dirigida a un sujeto que no tiene plenas capacidades lingüísticas. Esta es otra de las formas en que manifiesta una valencia colonial. En muchos contextos coloniales y poscoloniales, como en Ávila, los nativos llegan a ser tratados como si representaran para los colonos lo mismo que los niños representan para los adultos. Por ejemplo, durante uno de mis últimos viajes a Ávila, un ingeniero del Ministerio de Agricultura y Ganadería visitó el pueblo, junto con su esposa e hijos, para conferirle la condición legal de «personalidad» (personería jurídica) como una comunidad indígena reconocida por el Estado (comuna). Varias personas me dijeron que había venido para darles «asesoramiento», para lo que utilizaron el verbo *camachina* —un término que también se utiliza para describir cómo los *runa* adultos aconsejan a sus hijos y perros—. En sus conversaciones conmigo, el ingeniero, a su vez, se refirió a los habitantes de Ávila, independientemente de su edad, como «los jóvenes». Él y su esposa —quien, como corresponde, es una maestra de escuela— consideraban su deber cívico moldear a los *runa* de Ávila como ciudadanos ecuatorianos correctos (es decir, maduros, adultos). De hecho, insistieron en comenzar la reunión anual comunal con el himno nacional y pasaron gran parte de la largísima reunión leyendo y explicando porciones de la constitución ecuatoriana y guiando a los *runa* cuidadosamente a través de las directrices establecidas por el Gobierno

para la elección democrática de los líderes de la comuna. Con títulos como *presidente*, *vicepresidente*, *tesorero* y *secretario*, estos líderes idealmente reproducirían de forma paralela el aparato burocrático del Estado en el microcosmos de la comunidad, y servirían de enlace entre el pueblo y el Estado. Los contornos del *sí-mismo*, en Ávila, son tanto el producto de las relaciones que la gente tiene con los animales como el producto de este tipo de encuentros íntimos a través de los cuales un Estado-nación más amplio viene a manifestarse en sus vidas.

Las restricciones de la forma

El *pidgin* transespecie humano-canino, como el lenguaje materno-infantil, está orientado hacia seres cuyas capacidades lingüísticas están en duda. Aunque la gente en Ávila hace grandes esfuerzos para que sus perros entiendan el lenguaje humano, la forma en que se comunican con sus perros también debe cumplir con las exigencias de aquellas especies que normalmente no pueden entender el habla humana, con su modo altamente simbólico de referencia. Por ejemplo, mi prima Vanessa, quien en una ocasión visitó Ávila conmigo, fue mordida en varias ocasiones en la pantorrilla por un perro joven que el hijo de Hilario, Hilberto, había traído desde el otro lado del río Suno, donde trabaja como peón para colonos. La familia de Hilario estaba bastante perturbada por esto —la «humanidad» del perro estaba en juego y, por extensión, la de sus amos— e Hilario y su otro hijo Lucio le dieron la mezcla de *tsita* alucinógena y procedieron a «darle consejos» de la misma manera que Ventura hizo con Puntero. En esta ocasión, sin embargo, también cogieron al perro drogado con la boca bien atada y le colocaron el hocico contra el mismo lugar donde había mordido a Vanessa el día anterior. Mientras estaban haciendo esto, dijo Hilario:

1.1 *amu amu mana canina*

[Ella es una] ama, una ama y no debe ser mordida

1.2 *amu amu amu imapata caparin*

[Ella es una] ama, una ama, una ama, y no hay razón para ladrar

1.3 *amuta ama caninga*

No morderá a la ama

Aquí, en la línea 2.3, Hilario emplea la misma construcción canina-imperativa negativa utilizada por Ventura. Pero en esta ocasión, la frase

y la serie de enunciados en la que está anidada se enredan con un serio esfuerzo no lingüístico de comunicación con el perro. Mientras el imperativo canino negativo —«no morderá»— responde al reto de hablar con el perro de una manera tal que, bajo la influencia de los alucinógenos, pueda entender, pero no responder, recrear la mordedura de Vanessa sirve como otra forma de imperativo canino negativo, pero en este caso no en un registro simbólico sino en un uno indicial. Como tal, responde a un reto diferente pero igual de importante —cómo decir «no» sin lenguaje—.

Bateson señala que, entre muchos mamíferos, incluyendo los perros, el juego implica una especie de paradoja. Cuando, por ejemplo, los perros juegan juntos, actúan como si estuvieran luchando. Se muerden entre sí, pero en formas que no son dolorosas: «*El mordisqueo lúdico*», observa Bateson, «*denota la mordedura, pero no denota lo que sería denotado por la mordedura*» (2000: 180). Una lógica curiosa está operando aquí. Es como si, Bateson continúa, estos animales estuvieran diciendo: «*'estas acciones a las que nos dedicamos ahora no denotan lo que aquellas acciones que representan denotarían'*» (2000: 180). Pensando esto semióticamente (y aquí sigo a Deacon, 1997: 403-405), mientras que la negación es relativamente simple de comunicar en un registro simbólico, es muy difícil hacerlo en las modalidades comunicativas indiciales típicas de la comunicación no humana. ¿Cómo se le dice a un perro que no muerda cuando los únicos modos seguros de comunicación disponibles existen a través de la semejanza y la contigüidad? ¿Cómo se puede negar una semejanza o una relación de contigüidad sin salirse de formas estrictamente icónicas e indiciales de referencia? Decir «no» simbólicamente es simple. Debido a que el ámbito simbólico tiene un nivel de desapego de los reinos indicial e icónico, fácilmente se presta a metadeclaraciones de este tipo. A través de modalidades simbólicas, negar una declaración en un nivel interpretativo superior es relativamente fácil. Pero, ¿cómo se dice «no» indicialmente?

La única manera de hacerlo es volver a crear el signo indicial, pero sin sus efectos indiciales. La única manera de transmitir indicialmente el imperativo canino negativo pragmático «no muerdas» (o, en su forma deferente del *pidgin* transespecie *runa*, «no morderá») es reproducir el acto de morder, pero de una manera que se desprenda de sus asociaciones indiciales habituales. El perro juguetón mordisquea. Este «mordisqueo» es un índice de una mordedura real, pero de una manera paradójica. A pesar de que es un índice de una mordedura real y de todos sus efectos reales, también impone una ruptura en una cadena indicial que, de otro modo, sería transitiva. Debido a la ausencia de una mordedura, el juego no es nada más que un juego. El mordisqueo es un índice de una morde-

dura, pero no un índice de lo que la mordedura en sí misma indica. Al recrear el ataque a mi prima, Hilario y Lucio intentaron entrar en esta lógica de juego canina, tan restringida como es, a través de las propiedades formales características de referencia indicial. Obligaron al perro a morder a Vanessa de nuevo, pero esta vez con su hocico bien atado. El suyo era un intento de romper el vínculo indicial entre la mordedura y sus consecuencias y, de esta manera, de decirle a su perro «no» a través del idioma de un *pidgin* transespecie que, por el momento, fue mucho más allá del lenguaje.

Si los perros pudieran entender fácilmente a los humanos no habría necesidad de darles alucinógenos. Lo que quiero resaltar es que los *pidgins* transespecie realmente son puntos intermedios (White, 1991). No es suficiente imaginar cómo hablan los animales o atribuirles habla humana. Los humanos también se enfrentan, y están obligados a responder, a las restricciones impuestas por las características particulares de las modalidades semióticas que los animales utilizan para comunicarse entre sí. Independientemente de su éxito, el intento de Hilario y Lucio revela una sensibilidad por parte de los *runa* a las restricciones formales (Deacon, 2003b) de una modalidad semiótica no simbólica.

Conocedores no humanos

En algunos encuentros con no humanos, cómo los animales nos representan marca toda la diferencia. Esto se pone de manifiesto en la forma en que se transmite el estatus a través de líneas de especies mediante el uso de modos directos u oblicuos de comunicación no lingüística. Esto, también, es un parámetro de la zona en la que operan los imperativos caninos. Por ejemplo, de acuerdo con los *runa*, si uno encuentra un jaguar en el bosque, uno nunca debe quitarle la mirada. Los jaguares matan a sus presas con una mordida en la parte posterior de la cabeza. Por esta razón, a menudo fui advertido de no dormir boca abajo en el bosque. Al devolverles la mirada a los jaguares, los *runa* niegan a los felinos la posibilidad de tratarlos como presa y, por lo tanto, mantienen una paridad ontológica con ellos como depredadores. Esto, también, en un sentido muy real, es un devenir en jaguar. Debo señalar que la palabra *puma* en el quichua de Ávila no solo se refiere específicamente a los jaguares y felinos relacionados, sino también, más en general, a cualquier ser considerado un depredador. Convertirse en un hombre-jaguar, es decir, convertirse en «*runa puma*», como dice la gente (y *runa*, recuerden, no solo es un etnónimo, sino que también significa «persona»), es simplemente una manera de tratar de asegurar el propio estatus como depredador.

Mientras *puma* se refiere a los depredadores —el jaguar siendo el prototipo ejemplar— *aicha*, literalmente *carne*, es como la gente comúnmente se refiere a presas animales, tales como un agutí o un pecarí. Al devolver la mirada del felino, los *runa* fuerzan a los jaguares a tratarlos, en cierto sentido, como interlocutores, es decir, como sujetos. Si, por el contrario, los *runa* miran hacia otro lado, serán tratados como, y de hecho pueden llegar a ser, objetos —literalmente carne muerta, *aicha*—. El lingüista Émile Benveniste (1984) señala que los pronombres *yo* y *tú* posicionan a los interlocutores intersubjetivamente a través de la dirección mutua. En consecuencia, considera a estos como verdaderos pronombres personales. Por el contrario, la tercera persona es más exactamente una «no-persona» (Benveniste, 1984: 221), ya que se refiere a algo que está por fuera de la interacción discursiva. La extensión de este razonamiento a la comunicación interespecie sugiere que, así como los *runa*, en este intercambio en el bosque, se convierten en jaguares, también los jaguares se convierten en personas.



Imagen 4. Carne retazada de pecarí —*aicha*—. Foto de Eduardo Kohn.

En estos encuentros, tanto el jaguar como los *runa* están involucrados en actos peligrosos de representación. Cómo el jaguar interpreta la situación tiene consecuencias significativas. Un *runa* que es tratado por este depredador como un depredador llega a ser un depredador. Los *runa* que sobreviven a este tipo de encuentros con jaguares son, por definición, *runa puma*. Y este estado recién descubierto se traslada a otros contextos y crea nuevas posibilidades.

Quiero destacar las implicaciones constructivistas radicales de la reclamación que estoy haciendo. Nosotros los humanos vivimos en un mun-

do que no solo se construye de acuerdo con cómo lo percibimos y a las acciones que aquellas percepciones informan. Nuestro mundo también se define por cómo nos vemos atrapados en los mundos interpretativos, las múltiples naturalezas —los *Umwelten*— de los otros tipos de seres con los que nos relacionamos. Por esta razón, la distinción que Ian Hacking (1999: 22) hace entre lo ontológicamente subjetivo y lo epistemológicamente objetivo, para referirse a cosas como el alquiler (las cuales son productos de prácticas humanas y, por tanto, reales u objetivas para nosotros como criaturas epistémicas, incluso si son subjetivas en un sentido ontológico más amplio), tiene que ser ampliada para incluir el «trabajo» constructivo —la construcción epistémica— en el que *sí-mismos* no humanos, tales como jaguares, participan también.

La afirmación de que los humanos no son los únicos conocedores señala los límites de la crítica multinaturalista de Viveiros de Castro (2004: 483-484) acerca de nuestro excesivo énfasis multiculturalista en la epistemología. Aunque insisto, con él, que la antropología puede y debe hacer afirmaciones ontológicas, la solución al dilema al que él apunta no puede consistir simplemente en «ontologías más ricas» (Viveiros de Castro, 2004: 484). En lugar de recurrir a la ontología como una forma de eludir los problemas con la representación, creo que es más fructífero criticar nuestras suposiciones acerca de la representación (y, por lo tanto, la epistemología) a través de un marco semiótico que vaya más allá de lo simbólico. Si no vemos la semiosis como descorporalizada (como el *signo* de Saussure), ni restringida a lo humano, ni necesariamente circunscrita por las propiedades autorreferenciales de sistemas simbólicos que, en cualquier caso, nunca son herméticos, entonces la dicotomía epistemología-ontología (a través de la cual Viveiros de Castro critica nuestra desproporcionada dependencia sobre la epistemología) colapsa. Los humanos no son los únicos conocedores y el conocimiento (por ejemplo, la intención y la representación) existe en el mundo como un fenómeno encarnando no humano que tiene efectos tangibles (Kohn, 2005).

Cómo sueñan los perros

De acuerdo con la gente en Ávila, jaguares y humanos gozan de una especie de paridad. Por esta razón, algunas personas sostienen que si comen muchos pimientos picantes pueden repeler a los jaguares que pudieran encontrarse en el bosque, porque el contacto visual quemará los ojos del jaguar. Por el contrario, el contacto visual con seres de niveles ontológicos más altos es peligroso. Uno debería, por ejemplo, evitarlo con los demonios (*supaiguna*) que vagan por el bosque. Mirarlos causa la muerte ya

que, al contemplar su mirada, se entra en su dominio ontológico —el de los no vivos— (Viveiros de Castro, 1998).

En Ávila, dicha jerarquía se refleja en los modos de comunicación. La comunicación literal tiene lugar cuando un ser puede mantener el punto de vista subjetivo del otro. Los seres «superiores» pueden hacerlo fácilmente con respecto a los «inferiores» —como es evidente en la capacidad de las personas para entender el habla de los perros o la capacidad de los espíritus de escuchar las súplicas de la gente—. Los seres inferiores, sin embargo, solo pueden ver el mundo desde la perspectiva de los seres superiores a través de vías privilegiadas de comunicación, tales como los alucinógenos, que pueden permitir el contacto entre almas de seres que habitan en diferentes esferas ontológicas. Sin vehículos especiales de comunicación, los seres inferiores entienden a los superiores solo a través de la metáfora —es decir, a través de un idioma que establece conexiones al mismo tiempo que marca diferencias—.

Ahora puedo abordar el enigma que he planteado en este artículo: si la metáfora es tan importante en los sueños *runa* y en otras situaciones en que se reconoce la diferencia ontológica, ¿por qué los *runa* interpretan literalmente los sueños de sus perros?

En un sueño humano metafórico, los *runa* reconocen una brecha entre su modo de percepción y el de los dueños de los animales. A través de soñar, las personas son capaces de ver el bosque como es realmente —como los jardines y los barbechos domésticos de los dueños de los animales ontológicamente dominantes—. Este punto de vista, sin embargo, siempre está yuxtapuesto a la forma en que los *runa* ven el bosque en su vida despierta —como salvaje—. Los *runa* interpretan los sueños de los perros literalmente porque, gracias al estatus ontológico privilegiado que la gente disfruta con respecto a los perros, son directamente capaces de ver las manifestaciones de cómo las almas de sus perros experimentan eventos. Por el contrario, las deambulaciones oníricas de sus propias almas, que se relacionan con los espíritus de los seres dominantes y con los animales bajo el control de esos seres, no proporcionan a los humanos esta perspectiva privilegiada. Y esta es la razón por la que sus sueños exhiben una brecha metafórica.

En la interpretación de los sueños de los perros, las brechas ontológicas que a menudo se respetan asiduamente colapsan, al menos por un momento, a medida que los perros y las personas se unen como parte de un único campo afectivo que trasciende sus fronteras como especie —en efecto, como un *sí-mismo* emergente y altamente efímero distribuido en dos cuerpos—. La crisis epistémica de Amériga revela la delicada naturaleza, pero también los riesgos, de un proyecto de este tipo. Los sueños de

los perros no pertenecen solo a los perros. Tales sueños son también parte de los objetivos, miedos y aspiraciones de los *runa* —los amos de los perros y sus ocasionales compañeros «cosmonáuticos»— a medida que alcanzan, a través de las almas de sus perros, a interaccionar con los seres que habitan el mundo del bosque y más allá.

Conclusión

Siguiendo las interacciones que América, su familia y vecinos tienen con sus perros, espero haber dado una idea de la clase de antropología que es posible cuando permitimos que las exigencias de una etnografía transespecie nos libere del circuito cerrado que atrapa a los humanos como objetos de análisis dentro de un marco de estudio que es exclusivamente humano. También espero haber demostrado por qué una apelación a la reducción biológica no es una alternativa viable. Tal enfoque borra precisamente lo que es característico de los humanos (el lenguaje y la cultura y, por extensión, la especificidad histórica de nuestras interacciones con otros tipos de seres) y tiende a asumir que la única cosa que tenemos en común con los no humanos es nuestro cuerpo. Las vidas son más que cuerpos, a pesar de que nunca se pueden desencarnar totalmente.

Los desafíos de hacer una antropología de la vida que, creo, estas interacciones requieren, son actualmente casi insuperables si permanecemos confinados dentro de nuestro marco multiculturalista y dualista. Por el contrario, he sugerido que un enfoque más prometedor podría consistir en considerar un marco multinaturalista amazónico, uno en el que la cultura —y por extensión lo humano— deja de ser el marcador más sobresaliente de la diferencia. Y he sugerido que esto se puede situar de manera productiva dentro de un enfoque semiótico «continuista» más amplio que no tome el lenguaje como punto de partida y que pueda, por lo tanto, dar cuenta con mayor precisión de cómo nuestras formas de representar son susceptibles a las cualidades, eventos y las formas que están en el mundo, de cómo otros seres representan el mundo, y de cómo nos relacionamos con esos otros seres en virtud de las formas en que nuestras propensiones semióticas se superponen.

Los fenómenos que he discutido aquí son más que culturales, pero no son exactamente no culturales. Son por doquier biológicos, pero no se limitan a los cuerpos. Los perros realmente se convierten en humanos (biológicamente y de maneras históricamente muy específicas) y los *runa* realmente se convierten en puma; la necesidad de sobrevivir a encuentros con *sí-mismos* semióticos felinos lo requiere. Tales devenires cambian lo

que significa estar vivo; cambian lo que significa ser humano tanto como cambian lo que significa ser un perro o incluso un depredador.

El enfoque que defiendo trata de estar atento a los peligrosos, provisionales y muy delicados intentos de comunicación —en definitiva, a las políticas— involucradas en las interacciones entre diferentes tipos de *sí-mismos* que habitan posiciones muy diferentes, y a menudo desiguales. Los *pidgins* transespecie *runa*-perro hacen más que incorporar icónicamente los ladridos de los perros y hacen más que inventar nuevas gramáticas humanas adecuadas a esta tarea arriesgada de hablar de una manera que pueda ser escuchada a través de líneas de especies, pero sin invocar una respuesta. Estos *pidgins* también se ajustan a algo más abstracto sobre las posibilidades referenciales disponibles para cualquier tipo de *sí-mismo*, sin importar su estatus ontológico como humano, orgánico, o incluso terrestre, y esto implica las restricciones de ciertos tipos de formas semióticas. Cuando Hilario intentó decir «no» sin lenguaje, solo podía realmente hacerlo de una manera. Él y su perro cayeron en una forma —una que se concreta en, pero que también sostiene y supera, no solo el ser humano, sino también el animal—.

Referencias bibliográficas

- Ariel de Vidas, A. (2002). A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animals' Participation in the Classification of Self and Other. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(3): 531-550.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bateson, G. (2000). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benveniste, É. (1984). The Nature of Pronouns. En *Problems in General Linguistics*. É. Benveniste, Ed. Coral Gables, FL: University of Miami Press.
- Cohen, L. (2005). Operability, Bioavailability, and Exception. En *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. A. Ong y S.J. Collier, Eds. Malden, MA: Blackwell.
- Colapietro, V.M. (1989). *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. Albany: State University of New York Press.
- Conklin, B.A. (2001). *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas Press.
- Deacon, T.W. (1997). *Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York: W.W. Norton.
- Deacon, T.W. (2003a). The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdependence of Evolution and Self-Organization. En *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*. B. Weber y D. Depew, Eds. Cambridge, MA: MIT Press.

- Deacon, T.W. (2003b). Universal Grammar and Semiotic Constraints. En *Language Evolution*. M.H. Christiansen y S. Kirby, Eds. Oxford: Oxford University Press.
- Deacon, T.W. (2006). Emergence: The Hole at the Wheel's Hub. En *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. P. Clayton y P. Davies, Eds. Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, G. y Guattari F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Descola, P. (1989). Head-Shrinkers versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis. *Man*, 24(3): 439-450.
- Descola, P. (1994). *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellen, R. (1999). Categories of Animality and Canine Abuse: Exploring Contradictions in Nuaulu Social Relationships with Dogs. *Anthropos*, 94: 57-68.
- Fausto, C. (2007). Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48(4): 497-530.
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. (2004). *The Haraway Reader*. New York: Routledge.
- Hare, B.; Brown, M.; Williamson, C. y Tomasello, M. (2002). The Domestication of Social Cognition in Dogs. *Science*, 298(5598): 1634-1636.
- Hoffmeyer, J. (1996). *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hudelson, J.E. (1987). *La cultura Quichua de transición: Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador (Guayaquil), Ediciones Abya-Yala.
- Kohn, E. (2005). Runa Realism: Upper Amazonian Attitudes to Nature Knowing. *Ethnos*, 70(2): 179-196.
- Kohn, E. (2007). How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. *American Ethnologist* 34(1): 3-24.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Muratorio, B. (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Oberem, U. (1980). *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano*. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Orr, C. y Wrisley, B. (1981). *Vocabulario Quichua del Oriente*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- Peirce, C.S. (1931-1935). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Raffles, H. (2002). *In Amazonia: A Natural History*. Princeton: Princeton University Press.

- Sahlins, M. (1976). *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Savolainen, P.; Zhang, Y.; Luo, J.; Lundeberg, J. y Leitner, T. (2002). Genetic Evidence for an East Asian Origin of Domestic Dogs. *Science*, 298(5598): 1610-1613.
- Schwartz, M. (1997). *A History of Dogs in the Early Americas*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Strathern, M. (1980). No Nature, No Culture: The Hagen Case. En *Nature, Culture, and Gender*. C.P. MacCormack y M. Strathern, Eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, A.C. (1999). The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century. En *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, vol. 3, part 2*. F. Salomon y S.B. Schwartz, Eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Uzendoski, M. (2005). *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3): 469-488.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, 10(3): 463-484.
- Von Uexküll, J. (1982). The Theory of Meaning. *Semiotica*, 42(1): 25-82.
- White, R. (1991). *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.