

# ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.,  
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.  
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN I



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA





**ANTROPOLOGÍAS  
HECHAS EN ECUADOR**

José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores)

*Antropologías hechas en Ecuador*. Antología-volumen I / José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

496p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-649-5 Volumen I

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-655-6 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

---

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores), 2022

Ira Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Awame, mujer waorani con mono capuchino blanco*, Bamenó, Yasuní, 2018, Franziska Muller

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

# Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

## **1. Antropología amazónica**

Dar nombres a los árboles

LAURA M. RIVAL

Un cuerpo para soñar

ANNE-GAËL BILHAUT

## **2. Antropología andina**

El gobierno del pueblo indígena colonial

HUGO BURGOS GUEVARA

El liberalismo del temor y los indios

MERCEDES PRIETO

Las exportaciones y los viajes

JEROEN WINDMEIJER

La construcción de la comunidad indígena

LUIS ALBERTO TUAZA CASTRO

## **3. Antropología de la Costa**

No estaban muertos andaban de parranda: percepciones  
y autopercepciones de la identidad chola en la Costa ecuatoriana

SILVIA G. ÁLVAREZ

Los actores del conflicto y sus características socioculturales

PABLO MINDA

## **4. Antropología y lingüística**

Estado del arte de la estandarización de la escritura del quichua ecuatoriano

LUIS MONTALUISA CHASIQUIZA

Sobre la fascinante objetividad

JANIS B. NUCKOLLS

## **5. Antropología y educación**

Aportes de la antropología a las ciencias de la educación

JUAN BOTTASSO, SDB

Racismo en colegios de élite

LYDIA ANDRÉS

## **6. Cultura y naturaleza**

Los criterios del buen vivir

PHILIPPE DESCOLA

Pidgins transespecies

EDUARDO KHON

## **7. Antropología, economía y desarrollo**

Reciprocidad, trueque e intercambio: la moralidad del intercambio  
y de los créditos

EMILIA FERRARO

Experiencias de desarrollo rural en la era neoliberal

VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR

El viaje del chocho, una semilla ancestral: gentes y paisajes que albergan su camino

ALEXANDRA MARTÍNEZ-FLORES, GUIDO RUIVENKAMP Y JOOST JONGERDEN

Sobre los autores

Sobre las instituciones

# Pidgins transespecies<sup>1</sup>

EDUARDO KHON

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

## Introducción

Los perros debieron haber sabido lo que les acontecería en la selva ese día en que los mataron. En una conversación que tuvo con Delia y Luisa, de vuelta en casa poco después de que enterráramos los cuerpos de los perros, Amériga se preguntó en voz alta por qué los compañeros caninos de su familia no fueron capaces de augurar sus propias muertes y, por extensión, por qué a ella, su dueña, le tomó por sorpresa el destino que les acontecería: “Mientras yo estaba junto al fuego, ellos no soñaron”, dijo. “Solo durmieron, esos perros, y generalmente son verdaderos soñadores. Normalmente mientras duermen junto al fuego, ladran ‘*wa wa wa*’”. Los perros, aprendí, sueñan y, al observarlos mientras sueñan, la gente puede saber lo que sus sueños significan. Si, como sugirió Amériga, sus perros hubieran ladrado “*wa wa*” mientras dormían, esto habría sido un indicador de que se estaban soñando con perseguir animales y, por lo tanto, hubieran hecho lo mismo en el bosque al día siguiente, pues así es como un perro ladra cuando persigue una presa. Si, en cambio, hubieran ladrado “*kuwáy*” esa noche,<sup>2</sup> esto

1 Capítulo 4 de *Cómo piensan los bosques, hacia una antropología más allá de lo humano* (2021, pp. 179-210). Quito: Abya-Yala; Hekht.

2 Esta es una variante de *aya-y* tratada en el capítulo 2. “Luisa imitó cómo había escuchado, a través de los arbustos, a los perros de la familia [...] ladrando excitadamente, ‘*wa wa*’

hubiera sido una señal segura de que un jaguar los iba a matar al día siguiente, pues así es como gritan los perros cuando son atacados por felinos.

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

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

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

La comunicación transespecie es un asunto peligroso. Debe emprenderse de maneras que eviten, por un lado, la completa transmutación del sí-mismo humano —nadie quiere convertirse en perro para siempre— y, por el otro, el aislamiento monádico representado por lo que en el capítulo anterior llamé ceguera del alma, lo cual es la otra y solipsista cara de esta transmutación. Para mitigar tales peligros la gente en

---

*wa' wa' wa' wa' wa' wa' wa'*, así como lo hacen cuando están persiguiendo una presa. Luego los escuchó ladrando *'ya ya ya ya'*, dispuestos a atacar. Pero después pasó algo muy inquietante. Los perros empezaron a aullar, *'aya-y aya-y aya-y'*, indicando que ahora habían sido atacados y que estaban sintiendo mucho dolor” (Khon, 2021, p. 97) (N del E).

Ávila usa diferentes estrategias comunicativas transespecies. Estas estrategias revelan algo importante acerca de la necesidad de aventurarse más allá de lo humano y de los desafíos de hacer esto en maneras que no disuelvan lo humano. Estas estrategias también revelan algo importante sobre la lógica que es inherente a la semiosis. Entenderlas, a su vez, es central para la antropología más allá de lo humano que estoy desarrollando. Para dilucidar algunas de estas propiedades, he elegido, como un dispositivo heurístico para enfocar mi indagación, el siguiente pequeño pero problemático enigma etnológico: ¿Por qué la gente en Ávila interpreta los sueños de los perros literalmente (por ejemplo, cuando un perro ladra mientras duerme es un presagio de que va a ladrar de manera idéntica al día siguiente en la selva), mientras que interpreta sus propios sueños en su mayoría metafóricamente (por ejemplo, si un hombre sueña con matar un pollo, va a matar un pájaro de caza en la selva al día siguiente)?

## Demasiado humano

La ecología de seres dentro de la que viven los runa, sus perros y los muchos seres del bosque se extiende mucho más allá de lo humano, pero también es “demasiado humana”.<sup>3</sup> Uso este término para referirme a las maneras en que nuestras vidas y las de los otros se ven atrapadas en las redes morales que tejemos los humanos. Quiero señalar que una antropología que busque un entendimiento más amplio de lo humano por medio de prestar atención a nuestras relaciones con quienes están más allá de nosotros debe también entender tales relaciones en virtud de las maneras en que pueden ser afectadas por aquello que es distintivamente humano.

Argumenté en el capítulo 1 que la referencia simbólica es distintivamente humana. Es decir, que lo simbólico es algo que (en este planeta) es único a los humanos. Lo moral es también distintivamente humano, porque pensar moralmente y actuar éticamente requiere de la referencia simbólica. Requiere la habilidad de distanciarnos momentáneamente del mundo y de nuestras acciones en él para reflexionar acerca de nuestros posibles modos de conducta futura; una conducta que podemos considerar potencialmente buena para otros que no son nosotros. Este distanciamiento se consigue a través de la referencia simbólica.

Mi intención aquí no es llegar a una comprensión universal sobre qué podría llegar a ser un sistema moral apropiado. Ni tampoco es afirmar que vivir bien con otros —lo que Haraway (2008, pp. 288-289) llama “florecer”— necesariamente requiere una abstracción racional o moralidad (aunque pensar acerca del bien sí lo requiere). Pero para imaginar una antropología más allá de lo humano que no

---

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



simplemente proyecte cualidades humanas por doquier debemos situar la moralidad ontológicamente. Es decir, debemos ser precisos acerca de dónde y cuándo la moralidad llega a existir. Para plantearlo sin rodeos, antes de que los humanos caminaran esta tierra no había ni moralidad ni ética. La moralidad no es constitutiva de los seres no humanos con los que compartimos este planeta. Es potencialmente apropiado evaluar moralmente las acciones que iniciamos nosotros los humanos. Este no es el caso con los no-humanos (ver Deacon, 1997, p. 219).

El valor, en cambio, es intrínseco al más amplio mundo viviente no humano porque es intrínseco a la vida. Hay cosas que son buenas o malas para un ser viviente y para su potencial de crecimiento (ver Deacon, 2012, pp. 25, 322), teniendo en cuenta que por “crecimiento” me refiero a la posibilidad de aprender a través de la experiencia (ver capítulo 2). Debido a que los seres vivientes no humanos pueden crecer, es apropiado pensar sobre las implicaciones morales que nuestras acciones tienen en su potencial de crecer bien; de “florecer”.<sup>4</sup>

Como sucede con lo simbólico, decir que lo moral es distintivo no significa que esté separado de aquello de lo que emerge. La moralidad existe en una relación de continuidad emergente con el valor, así como la referencia simbólica existe en una relación de continuidad emergente con la referencia indexical. Y el valor se extiende más allá de lo humano. Es una característica constitutiva de los seres vivientes. Nuestros mundos morales pueden afectar a seres no humanos precisamente porque hay cosas que son buenas o malas para ellos. Y algunas de esas cosas que son buenas o malas para ellos son también —como podríamos descubrir si pudiésemos aprender a escuchar a estos seres con los que nuestras vidas están enmarañadas— buenas o malas para nosotros.

Esto es especialmente cierto cuando empezamos a considerar cómo este *nosotros* que nos comprende es un sí-mismo emergente que puede incorporar muchos tipos de seres en sus configuraciones venideras. Nosotros los humanos somos los productos de los múltiples seres no humanos que han llegado a hacernos y continúan haciéndonos lo que somos. Nuestras células son ellas mismas, en un sentido, sí-mismos, y sus orgánulos fueron alguna vez, en el pasado distante, sí-mismos bacteriales autónomos; nuestros cuerpos son vastas ecologías de seres (Margulis & Sagan, 2002; McFall-Ngai *et al.*, 2013). Ningunos de estos seres son de por sí *loci* de acción moral, aunque seres más grandes con propiedades emergentes

---

4 El valor ha sido el tema de agitados debates en antropología. En gran medida estos se han centrado en cómo reconciliar las variadas formas que toma el valor en los reinos humanos (ver especialmente Graeber, 2001; ver también Pederson, 2008 y Kockelman, 2011, para consultar intentos de conciliar teorías antropológicas y económicas acerca del valor con teorías peirceanas). Mi contribución a esta literatura es resaltar la idea de que las formas humanas de valor existen en una relación de continuidad emergente con una forma básica de valor que emerge con la vida.

(propiedades tales como la capacidad para el pensamiento moral, en el caso de los humanos) pueden subsumirlos.

El encuentro multiespecie es, como ha sugerido Haraway, un dominio particularmente importante para cultivar una práctica ética. Es en su interior donde somos más claramente confrontados con lo que ella llama una “otredad significativa” (Haraway, 2017). En estos encuentros somos confrontados con una otredad que es radicalmente (significativamente) otra —sin que esa otredad, agregaría yo, sea inconmensurable o “incognoscible” (ver capítulo 2)—. Pero en estos encuentros podemos no obstante encontrar maneras de ingresar a relaciones íntimas (significativas) con estos otros que radicalmente no son nosotros. Muchos de estos seres que no son nosotros tampoco son humanos. Es decir, no son seres simbólicos (lo que quiere decir que tampoco son *loci* de juicio moral). Como tales, nos fuerzan a encontrar nuevas maneras de escuchar; nos fuerzan a pensar más allá de nuestros mundos morales en maneras que pueden ayudarnos a imaginar y realizar mundos mejores y más justos.

Una práctica ética más amplia, una que preste plena atención a encontrar maneras de vivir en un mundo poblado por otros seres, debería llegar a ser una característica de los mundos posibles que imaginamos y buscamos engendrar con otros seres. Precisamente cómo hacer esto, tan solo cómo decidir qué tipo de “floreCIMIENTO” alentar —y cómo hacer espacio para las muchas muertes de las que todo florecimiento depende— es en sí mismo un problema ético (ver Haraway, 2008, pp. 157, 288). La moralidad es una característica constitutiva de nuestras vidas humanas; es una de las muchas dificultades de la vida humana. También es algo que podemos entender mejor a través de una antropología más allá de lo humano; la semiosis y la moralidad deben ser pensadas en conjunto porque lo ético no puede emerger sin lo simbólico.

El calificativo “demasiado” (en oposición a “distintivo”) no es neutral en términos de valor. Carga con su propio juicio moral. Implica que aquí hay algo potencialmente problemático en juego. Este capítulo y los que le siguen prestan atención a esto a partir de abrirse a las complicadas maneras en que los runa están inmersos en los muchos legados demasiado-humanos de una historia colonial que afectan una parte tan grande de la vida en esta región de la Amazonía. Estos capítulos, en resumen, empiezan a abrirse a problemas que involucran al poder.

## Enmarañamientos de perros y humanos

En muchas maneras los perros y las personas de Ávila viven en mundos independientes. La gente suele ignorar a sus perros y, una vez que estos maduran y se vuelven adultos, sus dueños ni siquiera los alimentan necesariamente. Los perros, por su parte, parecen ignorar en gran medida a las personas. Descansan en la sombra fresca debajo de la casa, se escabullen buscando a la perra de la casa

vecina o, como hicieron los perros de Hilario unos días antes de que los mataran, cazan venados por su cuenta; los perros viven en gran medida sus propias vidas.<sup>5</sup> Aun así, sus vidas están también íntimamente enmarañadas con las de sus dueños humanos. Este enmarañamiento no abarca solamente el contexto delimitado del hogar o del pueblo. También es producto de las interacciones que los perros y las personas tienen con el mundo biótico del bosque, así como con el mundo sociopolítico más allá de Ávila a través del que ambas especies están enlazadas por el legado de una historia colonial. Las relaciones perro-humano necesitan ser entendidas en los términos de ambos polos. La estructura jerárquica en la que estas relaciones están basadas es simultáneamente (pero no igualmente) un hecho biológico y colonial. Las relaciones de depredación, por ejemplo, caracterizan la manera en que los runa y sus perros se relacionan con el bosque, y también con el mundo de los blancos.

A través de un proceso que Brian Hare *et al.* (2002) llaman “enculturación filogenética” los perros han penetrado los mundos sociales humanos a tal punto que superaron hasta a los chimpancés en su comprensión de ciertos aspectos de la comunicación humana (como, por ejemplo, las diferentes formas de señalar para indicar la ubicación de la comida). Devenir humano en las maneras correctas es central para sobrevivir como un perro en Ávila.<sup>6</sup> Por consiguiente, la gente se esfuerza para guiar a sus perros por este camino casi de la misma manera en que ayudan a sus jóvenes a madurar hacia la adultez. Así como aconsejan a un niño sobre cómo vivir correctamente, las personas aconsejan a sus perros. Para hacer esto, les hacen ingerir una mezcla de plantas y otras sustancias, como bilis de guatusa, conocida colectivamente como *tsita*. Algunos de los ingredientes son considerados psicodélicos y también bastante tóxicos.<sup>7</sup> Al aconsejarlos de esta manera, la gente en Ávila está tratando de reforzar un ethos humano de comportamiento que los perros deberían compartir.<sup>8</sup>

Como los adultos runa, los perros no deben ser perezosos. Para los perros, esto significa que, en vez de perseguir pollos y otros animales domésticos, deben perseguir presas de caza provenientes del bosque. Además, los perros, como la

5 Ver, con respecto a esto, Coppinger y Coppinger (2002) sobre la autodomesticación canina.

6 Ver también Ellen (1999, p. 66) y Haraway (2017, pp. 42-43).

7 El ingrediente principal consiste en trozos de la corteza interna del árbol de sotobosque llamado *tsita* (*Tabernaemontana sananho*, Apocynaceae). Otros ingredientes incluyen tabaco y *lumu kuchi wandu* (*Brugmansia* sp., Solanaceae), una variedad especial para perros de un narcótico muy potente relacionado con la belladona y a veces utilizado por los chamanes runa.

8 Los perros participan de las siguientes cualidades humanas: 1) A diferencia de los animales, se espera que coman comida cocida. 2) Según algunas personas, tienen almas que son capaces de ascender al cielo cristiano. 3) Adquieren las disposiciones de sus dueños; dueños malvados tienen perros malvados. 4) Los perros y los niños que se pierden en el bosque se vuelven “salvajes” (*kita* en kichwa) y por lo tanto temen a la gente.

gente, no deben ser violentos. Esto significa que los perros no deben morder a la gente o ladrarles fuerte. Finalmente, los perros, como sus dueños, no deben gastar toda su energía en el sexo. He observado cómo la gente administra *tsita* a los perros en varias ocasiones. Lo que ocurrió en la casa de Ventura es típico en muchos aspectos. Según Ventura, antes de que su perro Puntero descubriera a las hembras era un buen cazador, pero una vez que empezó a ser sexualmente activo perdió la habilidad de ser consciente de los animales en la selva. Debido a que la sustancia del alma se pasa al feto en desarrollo a través del semen durante el sexo, él, como los futuros padres sobre los que hablé en el capítulo 3, se volvió ciego del alma. Así que temprano una mañana Ventura y su familia capturaron a Puntero, le cerraron el hocico con un bejuco y le ataron las patas. Ventura luego vertió *tsita* por el hocico de Puntero. Mientras hacía esto dijo lo siguiente:

Persigue pequeños roedores  
no morderá pollos  
persigue velozmente  
debe decir, “*wa wa*”  
no mentará.

La manera en que Ventura le habló a su perro es extremadamente inusual. Volveré a eso luego. Por ahora, haré una observación general. En la primera frase, “pequeños roedores” se refiere oblicuamente a las guatusas que se supone que los perros deben perseguir. La segunda frase es una advertencia de no atacar a los animales domésticos pero, en cambio, sí cazar a los del bosque. La tercera frase anima al perro a perseguir a los animales pero, por lo demás, a no correr delante del cazador. La cuarta frase reafirma lo que un buen perro debería estar haciendo: encontrar presas y por lo tanto ladrar “*wa wa*”. La frase final se refiere al hecho de que algunos perros “mienten”. Es decir, ladran “*wa wa*” aun cuando no hay animales presentes.

Mientras Ventura vertía el líquido, Puntero trató de ladrar. Debido a que su hocico estaba atado, no pudo hacerlo. Cuando finalmente lo liberaron, Puntero se alejó a tropezones y estuvo aturdido todo el día. Un tratamiento como este conlleva riesgos reales. Muchos perros no sobreviven este calvario, lo que resalta cuán dependientes son los perros de exhibir cualidades humanas para su supervivencia física. No hay lugar en la sociedad runa para perros-en-cuanto-animales.

Los perros, sin embargo, no son solamente animales-deviniendo-en-gente. También pueden adquirir cualidades de jaguares, los depredadores por excelencia. Como los jaguares, los perros son carnívoros. Su propensión natural (cuando no han sucumbido a la pereza doméstica) es cazar animales en el bosque. Aun cuando los perros se alimentan con comida vegetal, como por ejemplo con palmitos, la gente en Ávila se refiere a esa comida como carne en su presencia.

La gente también ve a los perros como sus potenciales depredadores. Durante la conquista los españoles usaron perros para atacar a los antepasados de los *Ávila runa*.<sup>9</sup> Hoy esta naturaleza depredadora canina es visible en la comida ritual especial que forma parte del festín conocido como *aya pichka*, discutido en el capítulo anterior. Esta comida, que consiste en palmitos cocidos, se consume temprano en la mañana luego de que el fantasma del difunto es enviado de regreso a donde nació para reunirse con su placenta. Los largos y tubulares corazones de palma, que se dejan intactos para esta comida, se parecen a los huesos humanos (en contraste con esto, cuando los palmitos se preparan para comidas cotidianas se pican finamente).<sup>10</sup> Al parecerse a los huesos, los palmitos que se presentan en esta comida sirven como un sustituto del cadáver del difunto en una suerte de festín “mortuorio endo-canibalístico”, parecido a otros festines en otras partes de la Amazonía (y tal vez históricamente también en la región de Ávila; ver Oberem, 1980, p. 288) en los que los huesos de los muertos son consumidos por sus parientes (ver Fausto, 2007). Quienes estuvieron presentes en la comida que se celebró luego de que despedimos al fantasma de Jorge remarcaron que bajo ninguna circunstancia los perros podían comer los palmitos. Los perros, que ven los palmitos como carne, son depredadores por excelencia ya que, como los jaguares y los humanos caníbales, pueden llegar a tratar a la gente como presa.<sup>11</sup>

Los perros, entonces, pueden adquirir atributos parecidos a los del jaguar, pero los jaguares también pueden devenir caninos. A pesar de su rol manifiesto como depredadores, los jaguares también son los perros subordinados de los seres espirituales que son los dueños de los animales del bosque. Según Ventura, “lo que pensamos que es un jaguar es en realidad un perro [de un dueño de los animales]”.

Es importante señalar que en Ávila estos dueños de los animales,<sup>12</sup> que tienen jaguares como perros, a menudo se describen como hacendados y sacerdotes poderosos y blancos. La gente equipara a los animales de caza que estos dueños poseen y protegen con los rebaños de ganado que los blancos mantienen en sus fincas. En un sentido, entonces, los *Ávila runa* no son tan diferentes a otros muchos amazónicos que entienden la sociabilidad humana y no humana como una y la misma cosa. Es decir, para muchos amazónicos, los principios sociales que se encuentran en la sociedad humana son iguales a los que estructuran las sociedades animales y espirituales de la selva. Y esto corre en ambas direcciones: la sociabilidad no humana informa la comprensión de la sociabilidad humana tanto

---

9 Ver Oberem (1980, p. 66); ver también Schwartz (1997, pp. 162-163) y Ariel de Vidas (2002, p. 538).

10 De hecho, se dice que los míticos jaguares come-hombres se refieren a los humanos como palmitos.

11 Ver Fausto (2007) y Conklin (2001).

12 Estos son conocidos en Ávila como “dueños (o amos) del bosque” (*sacha amuguna*) o “señores del bosque” (*sacha kuragaguna*).

como la sociabilidad humana informa la de los no-humanos (ver Descola, 1996). Ávila, sin embargo, siempre ha sido parte de economías políticas más amplias al mismo tiempo que ha estado totalmente inmersa en la ecología de seres del bosque. Esto significa que la “sociedad” runa también incluye una noción de las tensas relaciones que los runa tienen con otros en una arena colonial, y ahora republicana, más amplia. En consecuencia, la sociabilidad que se extiende a los no-humanos del bosque también está informada por aquellas historias demasiado humanas en las que los runa, al pasar de las generaciones, se han visto enmarañados. Esta es, entonces, en parte, la razón por la que los dueños de los animales que viven en lo profundo del bosque son blancos (para una discusión más profunda sobre qué significa aquí exactamente ser “blanco”, ver capítulos 5 y 6).

Los hombres-jaguar —runa puma— también son perros. Como Ventura me lo explicó, en referencia a su padre recién fallecido, cuando una persona “con jaguar” (*pumayu*) muere, su alma se va al bosque a “devenir perro”. Los hombres-jaguar se vuelven los “perros” de los dueños de los animales. Es decir, se vuelven sus subordinados en la misma manera en que la gente de Ávila entra en relaciones de subordinación cuando va a trabajar como mano de obra para los hacendados y los sacerdotes. Un runa puma, entonces, es simultáneamente runa, un felino depredador potente y el perro obediente de un dueño de los animales blanco.

Además de ser emblemáticos del dilema runa de ser simultáneamente depredador y presa, dominante y sumiso, los perros son extensiones de las acciones de la gente en el mundo más allá del pueblo. Ya que sirven como exploradores, muchas veces capaces de detectar presas mucho antes que sus dueños, los perros amplían los esfuerzos de depredación de los runa en el bosque. También están, junto con los humanos, sujetos a las mismas amenazas de depredación por parte de los jaguares.

Además de ayudar a la gente a forjar vínculos con los seres del bosque, los perros les permiten a los runa alcanzar ese otro mundo más allá del pueblo: el reino de los colonos blanco-mestizos que son dueños de fincas en el territorio cerca de Ávila. Los perros de Ávila están penosamente desnutridos y como resultado a menudo son bastante enfermizos. Por esta razón, raramente pueden producir descendencia viable, y la gente de Ávila debe a menudo recurrir a forasteros para obtener cachorros. Un fracaso reproductivo canino, inducido por humanos, entonces, vuelve a la gente dependiente de estos forasteros para la procreación de sus perros. También tienden a adoptar los nombres de perro que usan los colonos. En este sentido, los nombres Pukaña y Wiki son excepciones. Son más comunes los nombres como Marquesa, Quiteña o hasta Tiwintza (un topónimo de origen shuar que marca el sitio del conflicto territorial de Ecuador con Perú de 1995). Esta práctica de usar los nombres de perros preferidos por los colonos es otro indicador de cómo los perros siempre conectan a los runa con un mundo social más amplio, aun cuando también son producto de una sociabilidad doméstica.

Como enlace entre el bosque y mundos exteriores, los perros en muchas maneras se parecen a los runa que, en cuanto “indios cristianos”, han servido históricamente como mediadores entre el mundo urbano de los blancos y el mundo selvático de los “auca”, o indígenas no cristianos “sin conquistar”, especialmente el de los waorani (Hudelson, 1987; Taylor, 1999, p. 195).<sup>13</sup> Hasta aproximadamente la década de 1950, los runa fueron de hecho enlistados por poderosos hacendados —irónicamente, así como los mastines de la conquista española que fueron utilizados para cazar a los antepasados de los runa— para ayudarles a rastrear y atacar asentamientos waorani.<sup>14</sup> Y, como mano de obra en fincas y haciendas, continúan ayudando a los colonos a vincularse con el bosque por medio de, por ejemplo, cazar para ellos.

También debería señalar que los tipos de perros que la gente de Ávila adquiere de los colonos en su mayoría no pertenecen a ninguna raza reconocible. En gran parte del Ecuador hispanoparlante, tales perros son descritos despectivamente como “runa” (como en “un perro runa”) —es decir, como “callejeros”—. En kichwa, en cambio, *runa* significa persona. Es un término usado como una suerte de marcador pronominal de la posición de sujeto —ya que todos los seres se ven a sí mismos como personas— y es solamente hipostasiado como etnónimo en prácticas objetificantes tales como la etnografía, la discriminación racial y las políticas de identidad (ver capítulo 6). Este término kichwa para “persona”, sin embargo, ha llegado a ser usado en español para referirse a los perros sin raza.<sup>15</sup> No sería exagerado sugerir que *runa* para muchos ecuatorianos se refiere a aquellos perros a los que les falta cierto tipo de estatus civilizado, perros “sin cultura”. Ciertos tipos de perros y un cierto grupo de indígenas, los runa kichwa-parlantes, según esta lógica primitivista colonial, han llegado a servir como marcadores a lo largo de esta ruta imaginaria desde la animalidad hacia la humanidad.

Las relaciones transespecies a menudo implican un componente jerárquico importante; los humanos y los perros se constituyen mutuamente, pero en maneras que son fundamentalmente desiguales para las partes involucradas.<sup>16</sup> La domesticación

---

13 Las categorías coloniales utilizadas históricamente para describir a los runa, tales como cristianos y mansos (en kichwa *mansu*), en oposición a infieles (*awka*) y salvajes (*kita*), si bien problemáticas (ver Uzendoski, 2005, p. 165), no pueden ser descartadas porque, por lo menos en Ávila, constituyen actualmente el idioma a través del que un cierto tipo de agentividad, aunque se trate de una que no es tan abiertamente visible, se manifiesta (ver capítulo 6).

14 Agradezco a Manuela Carneiro da Cunha por recordarme de este hecho, del que atestiguan varias de las historias orales que he recopilado en Ávila. Ver también Blomberg (1957) para los testimonios escritos y fotografías de tales expediciones.

15 El término *runa* también es utilizado en el español ecuatoriano para describir al ganado de raza no identificable. También se usa para describir cualquier cosa de la que se considere peyorativamente que tiene cualidades supuestamente “indias” (por ejemplo, objetos considerados desgastados o sucios).

16 Ver también Haraway (2017, pp. 42-43, 46).

de los perros, iniciada alrededor de quince mil años atrás (Savolainen *et al.*, 2002), ha dependido, en parte, del hecho de que los progenitores de los perros eran animales altamente sociales que vivían en jerarquías de dominación bien establecidas. Parte del proceso de domesticación implicó reemplazar la cabeza de esta jerarquía de tal manera que los perros reconocieran a sus dueños humanos como su nuevo líder de manada. Las relaciones humano-perro son dependientes de las maneras en que las sociabilidades caninas y humanas convergen, y siempre están predicadas, en alguna medida, en el continuo establecimiento de relaciones de dominancia y sumisión (Ellen, 1999, p. 62). En situaciones coloniales y poscoloniales, tales como aquella en que la gente en Ávila está inmersa, esta convergencia adquiere un significado renovado. Los perros son sumisos a sus dueños humanos de la misma manera en que los runa, históricamente, han sido forzados a ser sumisos a los hacendados, oficiales de gobierno y sacerdotes blancos (ver Muratorio, 1987). Sin embargo, esta posición no es inamovible. Los runa amazónicos, en oposición a algunas de sus contrapartes indígenas kichwa-parlantes de la sierra, siempre han mantenido un nivel de autonomía relativamente más alto de cara a las autoridades estatales. Ellos, y sus compañeros caninos, entonces, también son como poderosos jaguares depredadores que, por su parte, no son solamente los perros serviles de los dueños de los animales.

Adoptar el punto de vista de otro tipo de ser en cierta medida significa que “devenimos” en otro tipo “con” ese ser (ver Haraway, 2008, pp. 4, 16-17). Sin embargo, estas suertes de enmarañamientos son peligrosas. La gente en Ávila busca evitar el estado de aislamiento monádico que he estado llamando ceguera de alma, por medio del que pierden la habilidad de ser conscientes de los otros sí-mismos que habitan el cosmos.<sup>17</sup> Pero quieren hacer esto sin disolver del todo ese tipo de mismidad distintiva de su posición en este cosmos como seres humanos. La ceguera del alma y el devenir en-otro-con-un-otro son extremos opuestos a lo largo de un continuo que abarca todo el rango de maneras de habitar una ecología de seres. Hay una tensión constante, entonces, entre difuminar los límites de las especies y mantener la diferencia, y el desafío es encontrar los medios semióticos para sostener productivamente esta tensión sin ser llevados hacia ninguno de los dos extremos.<sup>18</sup>

---

17 Descola, al respecto de los achuar, se refiere a esta forma de aislamiento como el “solipsismo de los idiomas naturales” (1989, p. 443). El énfasis que él da a la falla de comunicación que esto implica es apropiado dado el tema de este capítulo.

18 La discusión de Willerslev (2007) sobre la caza de los yukaghiros siberianos trata con gran detalle esta amenaza a la identidad humana planteada por las relaciones con animales. Las soluciones que encuentran los yukaghiros son diferentes; el problema general —el desafío de vivir socialmente en un mundo poblado por muchos tipos de sí-mismos— es el mismo.



## Soñar

Ya que soñar es un modo privilegiado de comunicación a través del que, por medio de las almas, el contacto entre tipos de seres radicalmente diferentes se hace posible, este es un sitio importante para esta negociación. De acuerdo con la gente en Ávila, los sueños son el producto de las deambulaciones del alma. Mientras se duerme, el alma se separa del cuerpo, de su “dueño”,<sup>19</sup> e interactúa con las almas de otros seres. Los sueños no son comentarios sobre el mundo; toman lugar en él (ver también Tedlock, 1992).

La vasta mayoría de sueños que se discuten en Ávila son sobre cazar o sobre otros encuentros en la selva. La mayoría son interpretados metafóricamente y establecen una correspondencia entre el reino doméstico y el del bosque. Por ejemplo, si un cazador sueña con matar a un puerco doméstico matará a un sajino en la selva al siguiente día. El encuentro nocturno es uno entre dos almas: la del puerco y la del cazador runa. Matar la manifestación doméstica nocturna del puerco por lo tanto desalma su manifestación en la selva, que se encontrará al día siguiente. Ahora que es ciego de alma, este ser se puede encontrar y cazar fácilmente en el bosque porque ya no es consciente de aquellos otros seres que podrían presentársele como depredadores.

Los sueños metafóricos son maneras de experimentar ciertos tipos de conexiones ecológicas entre tipos de seres de tal manera que sus diferencias son reconocidas y mantenidas sin perder la posibilidad de comunicación. Esto se logra en virtud del hecho de que la metáfora es capaz de unir entidades dispares pero análogas y, por lo tanto, relacionadas. Reconoce una brecha en cuanto señala una conexión. Bajo condiciones normales de vigilia, los runa ven a los sajinos en la selva como animales salvajes, aunque en sus sueños los ven como animales domésticos. Pero las cosas se complican más. Los dueños del mundo espiritual, que poseen y cuidan a estos animales (los mismos animales que aparecen como sajinos para los runa en sus vidas de vigilia), los ven como puercos domésticos. Así que, al soñar, la gente llega a ver a estos animales desde el punto de vista de los dueños: como puercos domésticos. Es importante que los dueños de los animales son considerados un tipo dominante de seres. Desde la perspectiva de estos dueños, el fundamento literal para la relación metafórica entre el sajino y el puerco doméstico es el animal-en-cuanto-domesticado. Qué es literal y qué es metafórico cambia. Para los dueños de los animales, lo que podríamos pensar como “naturaleza” (esto es, los animales del bosque “reales”) no es el fundamento (ver Strathern, 1980, p. 189); los sajinos son realmente puercos domésticos. Así que uno podría decir que desde la perspectiva de un dueño de los animales, la que es dominante y por lo tanto la que conlleva más peso, el sueño de un cazador sobre un puerco es el fundamento literal para el que su encuentro en la selva con un sajino al día siguiente será una metáfora. En Ávila lo literal se refiere a una interpretación habitual del mundo, interna a

---

19 En kichwa *dwiñu*, del español “dueño”.

un dominio dado. La metáfora, en cambio, se usa para alinear los puntos de vista situados de seres que habitan mundos diferentes. La distinción entre figura y fundamento, entonces, puede cambiar de acuerdo al contexto. Lo que es constante es que la metáfora establece una diferencia de perspectiva entre tipos de seres que habitan dominios diferentes. Al enlazar los puntos de vista de dos seres al mismo tiempo que reconoce los diferentes mundos que estos seres habitan, la metáfora sirve como un freno crucial que los runa imponen en la propensión a difuminar límites que es inherente a su manera de interactuar con otro tipo de seres.

## Imperativos caninos

Los sueños, como recordarán del capítulo anterior, confirmaron la identidad del depredador que mató a los perros. El puma del difunto padre de Hilario fue el culpable. Pero la pregunta de América siguió sin respuesta. ¿Por qué los perros no lograron augurar sus propias muertes? Ella sentía que los sueños de los perros deberían haber revelado la verdadera naturaleza del encuentro en la selva con el jaguar.

¿Cómo podía América pretender saber cómo soñaron sus perros? Para poder abordar esto es importante primero entender con más detalle cómo la gente en Ávila habla con sus perros. Hablar con los perros es necesario pero también peligroso; los runa no quieren volverse perros en el proceso. Ciertos modos de comunicación son importantes en esta delicada negociación entre especies y ahora me ocuparé de analizarlos.

Dada su posición privilegiada relativa a los animales en la jerarquía interpretativa transespecie que constituye la ecología de seres del bosque, los runa sienten que pueden entender fácilmente los significados de las vocalizaciones caninas.<sup>20</sup> Los perros, sin embargo, no pueden, bajo circunstancias normales, entender el rango completo de la lengua humana. Como indiqué antes, si los humanos quieren que los perros los entiendan deben darles *a los* perros sustancias psicodélicas. Es decir, deben convertir a sus perros en chamanes para que puedan atravesar los límites que los separan de los humanos. Quiero repasar con mayor detalle la escena en la que Ventura aconsejó a su perro acerca de cómo comportarse. Mientras vertía la mezcla psicodélica en el hocico de Puntero, se volvió hacia él y le dijo:

1.1 *ukucha-ta tyu tyu*  
roedor-ACC perseguir<sup>21</sup>

20 Para consultar ejemplos de este léxico canino, ver Kohn (2007, p. 21, n. 30).

21 Como en el capítulo 1, sigo en este capítulo a Nuckolls (1996) en sus convenciones lingüísticas para analizar el kichwa. Estas incluyen lo siguiente: ACC = Caso acusativo; COR = Correferencia; FUT = Futuro; NEG IMP = Imperativo negativo; SUB = Subjuntivo; 2 = Segunda persona; 3 = Tercera persona.

persigue pequeños roedores<sup>22</sup>

1.2 *atalpa ama kani-nga*

pollo NEG IMP morder-3FUT

no mordeará pollos

1.3 *sinchi tyu tyu*

persecución fuerte

persigue velozmente

1.4 “*wa wa*” *ni-n*

“*wa wa*” decir-3

debe decir “*wa wa*” (el ladrido que hacen los perros cuando persiguen animales)

1.5 *ama llulla-nga*

NEG IMP mentir-3FUT

no mentirá (es decir, el perro no debe ladrar como si estuviera persiguiendo animales cuando en realidad no lo está haciendo).

Ahora estoy en una posición que me permite explicar por qué esta es una manera de hablar extremadamente extraña.<sup>23</sup> Cuando aconseja a sus perros, la gente en Ávila se dirige a ellos directamente pero en tercera persona. Esto parece ser similar al sistema de *usted* en español, donde las construcciones gramaticales de tercera persona son usadas en contextos pragmáticos de segunda persona para expresar un estatus. Al kichwa, sin embargo, le falta este tipo de sistema deferencial. No obstante, los runa modifican el kichwa para improvisar uno. El hecho de que están usando construcciones gramaticales en maneras nuevas es más evidente en la línea 1.2. En kichwa *ama* se usa típicamente en imperativos negativos de segunda persona, así como en subjuntivos negativos, pero nunca en combinación con el marcador de futuro de la tercera persona como es utilizado aquí. Este comando negativo anómalo es lo que voy a llamar un “imperativo canino”.<sup>24</sup>

Aquí está el desafío: para que la gente se pueda comunicar con los perros, los perros deben tratarse como sujetos humanos conscientes; pero los perros deben

---

22 *Ukucha* se refiere a la clase de roedores pequeños que incluye ratones, ratas, ratas espinosas y raposas chicas. Es un eufemismo para *siku*, la clase de grandes roedores comestibles que incluye la guatusa, la guanta y el guatín.

23 Aquí presento otro ejemplo de Ávila, uno que no discuto en el cuerpo de este capítulo, sobre darles consejos a los perros usando imperativos caninos mientras se les administra *tsita*:

2.1 *tyutyu-nga ni-sa*

perseguir-3FUT decir-COR

pensando/deseando va a perseguir

2.2 *ama runa-ta kapari-nga ni-sa*

NEG IMP persona-ACC ladrar-3-FUT decir-COR

pensando/deseando ello no le ladrará a la gente.

24 Agradezco a Bill Hanks por sugerir este término.

simultáneamente ser tratados como objetos para que no puedan responder. Esta, parece, es la razón por la que Ventura usa este imperativo canino para dirigirse a Puntero oblicuamente.<sup>25</sup> Y esto también parece ser parte de la razón por la que el hocico de Puntero estaba atado durante este proceso. Si los perros contestaran, la gente entraría en una subjetividad canina y por lo tanto perdería su estatus privilegiado en cuanto humana. Al atar a los perros, en efecto, al negarles sus cuerpos animales, están permitiendo que emerja una subjetividad humana. Los imperativos caninos, entonces, le permiten a la gente dirigirse de una manera segura a este sí-mismo humano emergente parcialmente individuado al respecto del parcialmente desindividuado y temporalmente sumergido sí-mismo canino.<sup>26</sup>

La relación jerárquica y cargada de poder entre perros y humanos que este intento de comunicación revela es análoga a la relación entre los humanos y los dueños de los animales. De la misma manera en que la gente puede entender a sus perros, los dueños de los animales pueden fácilmente entender el habla de los humanos; los runa no necesitan hacer nada más que hablarles. De hecho, como he observado en muchas ocasiones, en la selva la gente se dirige a estos espíritus directamente. Bajo circunstancias normales, sin embargo, los humanos no pueden entender fácilmente a los dueños de los animales. Así como los perros requieren la mezcla psicodélica *tsita* para entender el rango completo de la expresión humana, la gente ingiere sustancias psicodélicas, especialmente *aya waska*, para poder conversar normalmente con estos espíritus. La gente usa esta oportunidad para consolidar lazos de obligación con los dueños del mundo espiritual para que estos, a su vez, les permitan cazar a sus animales. Una manera importante de establecer tales lazos es a través de las hijas de los dueños. Bajo la influencia de sustancias psicodélicas,

25 Acerca del uso anómalo de un imperativo negativo en combinación con un marcador de tercera persona de futuro en la línea 1.2 (cf. líneas 1.5 y 5.3 en el texto y 2.2 en nota 139), las siguientes son construcciones relacionadas que *sí* se considerarían gramaticalmente correctas en el kichwa cotidiano de Ávila:

Si está dirigida a un perro en segunda persona:

3 atalpa-ta ama kani-y-chu  
pollo-ACC NEG IMP morder-2-IMP-NEG  
no muerdas pollos.

Si está dirigida a otra persona acerca de un perro:

4a atalpa-ta mana kani-nga-chu  
pollo-ACC NEG morder-3FUT-NEG  
no mordeará pollos

o

4b atalpa-ta ama kani-chun  
pollo-ACC NEG morder-SUB  
para que no muerda pollos.

26 Al respecto de cómo los humanos pueden suscitar subjetividades humanas en los animales al negarles sus cuerpos, podríamos considerar los reportes y leyendas sobre hombres runa que se desvisten antes de enfrentarse a los jaguares que se encuentran en la selva. Al hacer esto, recuerdan a los jaguares que debajo de su habitus corporal felino, que se puede “despojar” como si fuera ropa, ellos también son humanos (ver capítulo 6).

los cazadores intentan cultivar relaciones amorosas con ellas para que les ayuden a ganar acceso a carne de presa a través de sus padres.

La relación entre estas amantes espirituales y los hombres runa es muy similar a la relación entre los runa y sus perros. La gente aconseja a sus perros en la tercera persona y, además, les atan los hocicos, haciendo que para los perros sea imposible responder. Por razones relacionadas, una amante del mundo espiritual nunca permite que su compañero runa se dirija a ella por su nombre. Su nombre propio solo debe ser pronunciado por otros seres del reino de los dueños y nunca en presencia de sus amantes humanos. Como me dijo un hombre: “Uno no pregunta sus nombres”. En cambio, los hombres solo tienen permitido dirigirse a sus amantes espirituales con el título *señora*. En Ávila este término en español es usado para referirse y dirigirse a las mujeres blancas sin importar su estatus marital. Al prohibirles a los hombres runa dirigirse a ellas directamente, las hijas de los dueños de los animales pueden proteger su perspectiva privilegiada en cuanto espíritus y, en cierto sentido, también en cuanto blancas. Esto es análogo a las maneras en que la gente se comunica con sus perros para proteger su propia posición especial en cuanto humana.<sup>27</sup> En todos los niveles, entonces, el objetivo es poder comunicarse a través de los límites que separan tipos sin desestabilizar esos límites.

## Habla interespecie

La gente usa formas oblicuas de comunicación, tales como los imperativos caninos, para poner un freno a los procesos que amenazan con difuminar las distinciones entre tipos de seres. Pero el lenguaje que usan cuando hablan con sus perros es simultáneamente una manifestación de este mismo proceso de difuminar distinciones. Por consiguiente, he empezado a pensar en este lenguaje como un “pidgin transespecie”. Como un pidgin, está caracterizado por una estructura gramatical reducida. No se conjuga completamente y exhibe un mínimo de inserción de cláusulas y una marcación de persona simplificada. Aún más, los pidgins a menudo emergen en situaciones coloniales de contacto. Dada la manera en que en Ávila las relaciones perro-humano están enmarañadas con las relaciones runa-blancos, esta valencia colonial parece particularmente apropiada.

Uno de los indicadores de su estatus como pidgin transespecie es que el habla runa hacia los perros —de una manera similar a como el compadre hombre-jaguar de Juaniku a la vez hablaba y resollaba (ver capítulo 3)— incorpora elementos

---

27 Según Janis Nuckolls, los kichwa-hablantes de la región de Pastaza de la Amazonía ecuatoriana se refieren a o se dirigen a estos espíritus en canciones utilizando construcciones de futuro en tercera persona (comunicación personal). Esta es otra razón para sospechar que el uso de “señora” para dirigirse a las amantes espirituales en Ávila está relacionado con el uso de “imperativos caninos”.

de modalidades comunicativas tanto del reino humano como del reino animal. Al utilizar la gramática, la sintaxis y el léxico kichwa, este “pidgin” exhibe elementos de un lenguaje humano. Sin embargo, también adopta elementos de un idioma perro-humano transespecie preexistente. Por ejemplo, *tyu tyu* (línea 1.1) se usa exclusivamente para estimular a los perros a perseguir presas y nunca es usado en el habla humano-humano (excepto al citarse). De acuerdo con su identidad paralingüística, *tyu tyu* no está conjugado aquí (ver capítulo 1). Este pidgin interespecie también incorpora elementos del habla de los perros. *Wa wa* (línea 1.4) es un elemento del léxico canino. Los runa lo incorporan en sus enunciaciones solamente a través de la citación. Es decir, ellos mismos nunca ladrarían. *Wa wa* nunca se conjuga y por tanto no está totalmente integrado a la gramática humana. Tanto *tyu tyu* como *wa wa* implican reduplicación, la repetición icónica de sonido. Esta también es una técnica semiótica importante por medio de la cual los runa intentan ingresar a modos referenciales no humanos y no simbólicos.<sup>28</sup>

El pidgin transespecie runa-perro es también como el “lenguaje materno-infantil” (*motherese*) —la forma de lenguaje supuestamente distintiva que los cuidadores humanos usan cuando hablan con los bebés— en cuanto exhibe una simplificación gramatical y se dirige a un sujeto que no tiene plenas capacidades lingüísticas. Esta es otra manera en que manifiesta una valencia colonial. Como sabemos, en muchos contextos coloniales y poscoloniales tales como el de Ávila, los nativos llegan a ser tratados como si su posición frente a los colonos fuera la misma de los niños frente a los adultos. Aquí presento un ejemplo de cómo se desarrolla esto en Ávila. Un ingeniero del Ministerio de Agricultura y Ganadería visitó Ávila, junto con su esposa e hijos, para conferirle la personería jurídica como comunidad indígena reconocida estatalmente (*comuna*). Varias personas me contaron que había venido a darles “consejos”, para lo que usaron el verbo *kamachina*; un término que también se usa para describir cómo los adultos “aconsejan” a los niños y a los perros. En sus conversaciones conmigo, el ingeniero, a su vez, se refirió a los habitantes de Ávila, sin importar su edad, como “los jóvenes”. Él y su esposa —quien, convenientemente, es una maestra de escuela— consideraban que su deber cívico era moldear a los Ávila runa como ciudadanos ecuatorianos correctos (esto es, maduros, adultos). De hecho, insistieron en comenzar la reunión comunal anual con el himno nacional, y pasaron bastante tiempo de la larga reunión leyendo y explicando porciones de la constitución ecuatoriana y guiando cuidadosamente a los habitantes del pueblo a lo largo de las normas exigidas por el gobierno para elegir democráticamente a los líderes comunales. Con títulos como presidente, vicepresidente, tesorero y secretario, estos líderes, idealmente, reproducirían el aparato burocrático del Estado en el microcosmos de la comunidad y servirían como el enlace entre el pueblo y el Estado. Como exploro en el capítulo final de este libro, los contornos del sí-mismo en Ávila son tanto el producto de las relaciones que la gente tiene con no-humanos

28 La reduplicación se utiliza frecuentemente en Ávila al imitar llamados de aves y en nombres onomatopéyicos de pájaros (ver también Berlin & O’Neill, 1981; Berlin, 1992).

como el producto de estos tipos de encuentros íntimos (y a menudo paternalistas) a través de los que un estado-nación más grande llega a manifestarse en sus vidas.

## Las constricciones de la forma

El pidgin transespecie humano-canino, como el lenguaje materno-infantil, está orientado hacia seres cuyas capacidades lingüísticas están en duda. Aunque la gente en Ávila hace grandes esfuerzos para hacer que sus perros entiendan el habla humana, la manera en que se comunican con sus perros también debe ajustarse a las exigencias de aquellas especies que no pueden entender normalmente el habla humana, con su modo altamente simbólico de referencia. Mi prima Vanessa, quien me acompañó en ese desagradable viaje en bus sobre los Andes hacia el Oriente (ver capítulo 1), finalmente pudo visitar Ávila conmigo. No mucho después de llegar a la casa de Hilario, sin embargo, tuvo la mala suerte de ser mordida en la pantorrilla por una perra joven. La tarde siguiente, esta perra, ella misma recién llegada (recién traída por uno de los hijos de Hilario desde el otro lado del río Suno donde trabaja como mano de obra para los colonos), la mordió de nuevo. La familia de Hilario estaba bastante perturbada por este comportamiento —la “humanidad” de la perra estaba en juego y, por extensión, la de sus dueños— y, en consecuencia, Hilario y su hijo Lucio le dieron a la perra la mezcla psicodélica de tsita y procedieron a “aconsejarla” de una manera muy similar a como Ventura había aconsejado a Puntero. En esta ocasión, sin embargo, tomaron a la perra drogada, con su boca firmemente atada, y le pusieron el hocico contra el mismo lugar en el que había mordido a Vanessa el día anterior. Mientras hacían esto, Hilario dijo:

5.1 *amu amu mana kanina*

[Ella, Vanessa, es una] ama, ama y no se debe morder

5.2 *amu amu amu imapata kaparin*

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

5.3 *amuta ama kaninga*

No va a morder a la ama.

Aquí, como es visible en la línea 5.3, Hilario emplea la misma construcción “imperativa canina” negativa que usó Ventura. En esta ocasión, sin embargo, esta frase y la serie de enunciados en la que está inserta están enlazadas con un sincero esfuerzo no lingüístico y no simbólico de comunicación con el perro. Mientras que el imperativo canino negativo —“no va a morder”— responde al desafío de hablarle al perro de tal manera que, bajo la influencia de psicodélicos, pueda entender, pero no responder, esta recreación del acto de morder a Vanessa sirve como otra forma de imperativo canino negativo, aquí, sin embargo, no en un registro simbólico sino en uno indexical. Como tal, responde a un desafío diferente pero igualmente importante: cómo decir “no hagas eso” [*don't*] sin lenguaje.

Acerca de este desafío de cómo decir “no hagas eso” sin lenguaje, Bateson notó una característica interesante de la comunicación visible entre muchos mamíferos, incluidos los perros. Su “juego” emplea un tipo de paradoja. Cuando, por ejemplo, los perros juegan juntos, actúan como si estuvieran peleando. Se muerden entre sí, pero de maneras que no son dolorosas. Este mordisqueo (*nip*) juguetón, observó Bateson (1998e, p. 208), “denota el mordisco [*bite*], pero no denota lo que sería denotado por el mordisco”. Hay una lógica curiosa operando aquí. Es como si estos animales, continúa Bateson, estuvieran diciendo: “Las acciones a las que estamos dedicados ahora no denotan lo que *denotarían* aquellas acciones *en cuyo lugar están*” (p. 207). Si pensamos en esto semióticamente, y aquí sigo a Deacon (1997, pp. 403-405), mientras que la negación es relativamente simple de comunicar en un registro simbólico, es bastante difícil hacer esto en las modalidades comunicativas indexicales típicas de la comunicación no humana. ¿Cómo se le dice a un perro que no muerda cuando los únicos modos seguros de comunicación disponibles operan a través de la semejanza y la contigüidad? ¿Cómo se niega una semejanza o una relación de contigüidad sin salirse de las formas de referencia estrictamente icónicas e indexicales? Decir “no hagas eso” es simple simbólicamente. Debido a que el reino simbólico implica un nivel de desapego de las cadenas de asociaciones semióticas indexicales e icónicas, fácilmente se presta a meta-declaraciones de este tipo. Es decir, a través de modalidades simbólicas es relativamente fácil negar una afirmación en un nivel interpretativo “superior”. ¿Pero cómo se dice “no hagas eso” indexicalmente? La única manera de hacer esto es re-crear el signo “indexical” pero esta vez sin su efecto indexical. La única manera de expresar indexicalmente el imperativo canino negativo y pragmático “no muerdas” (o, en la forma respetuosa del pidgin runa transespecie, “eso no va a morder”) es reproducir el acto de morder pero de una manera que esté separada de sus asociaciones indexicales usuales. Los mordisqueos juguetones de los perros. Este “mordisco” es un índice de una mordida real, pero lo es de una manera paradójica. Aunque es un índice de una mordida real y de todos sus efectos reales, también fuerza una ruptura en una cadena indexical que de otra manera sería transitiva. Debido a la ausencia de la mordida, emerge un nuevo espacio relacional, uno que podemos llamar “juego”. El mordisqueo es un índice de una mordida pero no es un índice de lo que esa mordida en sí es un índice. Al recrear el ataque a mi prima, Hilario y Lucio intentaron entrar en esta lógica de juego canina, restringida como lo está por las propiedades formales características de la referencia indexical. Forzaron a la perra a morder a Vanessa de nuevo, pero esta vez con el hocico atado. El suyo fue un intento de romper con la conexión indexical entre la mordida y sus implicaciones y, de esta manera, de decirle a su perra “no lo hagas” a través del idioma de un pidgin transespecie que, por el momento, ha ido mucho más allá del lenguaje.

Nunca está enteramente claro si o hasta dónde los animales pueden entender el habla humana. Si los perros pudieran entender fácilmente a los humanos no habría necesidad de darles sustancias psicodélicas. Lo que quiero resaltar es que los pidgins transespecies realmente son terrenos intermedios (*middle grounds*) (en





el sentido de White, 1991; ver también Conklin & Graham, 1995). No es suficiente imaginar cómo hablan los animales, o atribuirles el habla humana. También nos vemos enfrentados, y forzados a responder, a las constricciones impuestas por las características particulares de las modalidades semióticas que los animales usan para comunicarse entre ellos. Independientemente de su éxito, este intento revela una sensibilidad de parte de la gente en Ávila frente a las constricciones formales (ver Deacon, 2003) de una modalidad semiótica que no es simbólica.

## El enigma

Quiero volver por un momento a la discusión, presente en la introducción de este libro y retomada en el capítulo anterior, sobre la advertencia de nunca desviarle la mirada a un jaguar con el que uno se encuentre en la selva. Devolverle la mirada al jaguar alienta a este ser a tratarnos como un depredador equivalente: un *Tú*. Si desviáramos la mirada, bien podría tratarnos como presa, algo que pronto será carne muerta, un *Ello*. Aquí también, en este intercambio no lingüístico, el estatus es expresado cruzando las líneas de las especies a través del uso de modos ya sea directos u oblicuos de comunicación no lingüística. Este también es un parámetro de la zona en la que operan los imperativos caninos. Jaguares y humanos, entonces, disfrutaban de un tipo de paridad de acuerdo a la gente en Ávila. Pueden albergar potencialmente el uno la mirada del otro en un espacio transespecie y, sin embargo, por lo menos hasta cierto punto, intersubjetivo. Por esta razón alguna gente afirma que si comen muchos ajíes pueden ahuyentar a los jaguares que podrían encontrarse en la selva, pues el contacto visual quemará los ojos del jaguar. En contraste con esto, el contacto visual con seres de niveles más altos es prohibitivamente peligroso. Uno debería, por ejemplo, evitar tal contacto con los demonios (*supayguna*) que deambulan por la selva. Mirarlos causa la muerte; al albergar sus miradas uno entra en su reino: aquél de los no vivientes.<sup>29</sup>

En Ávila este tipo de jerarquía de perspectivas se ve reflejada en modos de comunicación. La comunicación literal tiene lugar cuando un ser puede albergar el punto de vista subjetivo del otro. Seres “superiores” pueden fácilmente hacer esto de cara a los “inferiores”, como es evidente por el hecho de que la gente puede entender el “habla” de los perros o de que los espíritus pueden escuchar las súplicas de la gente. Los “inferiores”, sin embargo, solamente pueden ver el mundo desde la perspectiva de los seres superiores a través de vehículos privilegiados de comunicación, como las sustancias psicodélicas, que pueden permitir el contacto entre almas de seres que habitan reinos diferentes. Sin vehículos especiales de comunicación, como las sustancias psicodélicas, los seres inferiores entienden a

---

29 Ver también Taylor (1996) y Viveiros de Castro (1998).

los superiores únicamente a través de la metáfora, es decir, a través de un idioma que establece conexiones al mismo tiempo que marca diferencias.

Ahora podemos encarar el enigma con el que empecé este capítulo: si la metáfora es tan importante en los sueños de los runa y en otras situaciones en las que las diferencias entre tipos de seres son reconocidas, ¿por qué los runa interpretan los sueños de sus perros literalmente?

En un sueño humano metafórico la gente reconoce una brecha entre su modo de percepción y el de los dueños de los animales. A través de soñar pueden ver cómo el bosque es realmente; como los cultivos domésticos y los barbechos de los dominantes dueños de los animales. Esto, sin embargo, está siempre yuxtapuesto a cómo ven el bosque en la vigilia: como salvaje. La gente en Ávila interpreta los sueños de los perros literalmente porque pueden ver directamente las manifestaciones de cómo las almas de sus perros experimentan ciertos eventos, gracias al estatus privilegiado del que gozan al respecto de los perros. En contraste con esto, en cuanto a las deambulaciones oníricas de sus propias almas, deambulaciones que implican interacciones con seres dominantes y los animales bajo su control, los humanos no suelen gozar de esta perspectiva privilegiada. Y esta es la razón por la que sus sueños exhiben una brecha metafórica.

## Pidgins transespecies

En la interpretación de los sueños de los perros, las brechas que separan tipos de seres, brechas que a menudo se respetan diligentemente, colapsan, al menos por un momento, en la medida en que los perros y la gente se reúnen como parte de un solo campo afectivo que trasciende sus límites en cuanto especies; en la medida en que se reúnen, en efecto, como un sí-mismo emergente y altamente efímero distribuido entre dos cuerpos.<sup>30</sup> La crisis epistémica de América revela la naturaleza tenue de este proyecto, pero también lo que allí está en juego. Los sueños de los perros no pertenecen solamente a los perros. También son parte de los objetivos, temores y aspiraciones de los runa —los dueños de los perros y sus ocasionales compañeros “cosmonáuticos”— en la medida en que ellos se extienden, a través de las almas de sus perros, para relacionarse con los seres que habitan el mundo del bosque y más allá.

Los tipos de enmarañamientos que he discutido en este capítulo son más que culturales, pero no son exactamente no culturales. Son por doquier biológicos, pero no conciernen solamente cuerpos. Los perros realmente devienen humanos (biológicamente y en maneras históricamente específicas) y los runa realmente se

---

30 Acerca de la mismidad distribuida, ver Peirce (CP 3.613; 5.421; 7.572). Ver también Strathern (1988, p. 162) y para una interpretación un poco distinta, Gell (2016).

vuelven puma; la necesidad de sobrevivir encuentros con seres semióticos felinos lo requiere. Estos procesos de “devenir con” otros cambian lo que significa estar vivo; y cambian lo que significa ser humano, tanto como cambian lo que significa ser un perro o incluso un depredador.

Debemos estar atentos a los intentos de comunicación llenos de peligros, provisorios y altamente tenues —en resumen, a la política— implicados en las interacciones entre diferentes tipos de seres que habitan posiciones muy diferentes y a menudo desiguales. Tales intentos están inextricablemente atados a preguntas sobre el poder. Es debido a que *Tú* puede ser dicho al dirigirse a los perros que los perros deben, por momentos, ser atados: “Cada *Ello* confina con otros. *Ello* no existe sino porque está limitado por otros”. Negociar esta tensión entre *Ello* y *Tú* que es inherente a vivir con otros es un problema que se presenta constantemente en tanto la gente en Ávila se esfuerza para posicionarse “en relación” con los muchos tipos de otros seres que habitan su cosmos.



Los pidgins transespecies runa-perro hacen más que incorporar icónicamente los ladridos de los perros y hacen más que inventar nuevas gramáticas humanas adecuadas para esta riesgosa tarea de hablar en una manera que pueda ser oída a través de las líneas de las especies sin invocar una respuesta. También se ajustan a algo más abstracto acerca de las posibilidades referenciales disponibles para cualquier tipo de sí-mismo, sin importar su estatus como humano, orgánico o incluso terrestre,<sup>31</sup> y esto involucra las constricciones de ciertos tipos de formas semióticas. Cuando Hilario intentó decir “no hagas eso” sin lenguaje, solamente podía hacerlo de una manera. Él y su perro cayeron en una forma; una forma que se manifiesta en, pero también sostiene y excede, no solamente lo humano sino también lo animal. Es a un análisis de este tipo de formas, de la manera en que

---

31 Para una discusión sobre las constricciones semióticas de las gramáticas extraterrestres, ver Deacon (2003).

permean la vida, de la manera en que, dadas las constricciones apropiadas, se propagan sin esfuerzo a través de tipos de dominios radicalmente diferentes, y de la manera en que llegan a adquirir una eficacia social peculiar, a lo que me dirijo en el siguiente capítulo.

## Referencias citadas

Al respecto de los escritos de Peirce que están recolectados en los *Collected Papers*, existen más traducciones al español de las que están aquí referenciadas: se trata de traducciones de pasajes que no están citados textualmente en la versión original de este libro ni referenciados individualmente en la bibliografía del mismo. Muchas de las traducciones existentes de esta obra de Peirce han sido recopiladas por el Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra y se pueden consultar en su página web: <https://www.unav.es/gep/>.<sup>32</sup>

- 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.
- Bateson, G. (1998e). Una teoría del juego y de la fantasía. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (pp. 205-221) (R. Alcalde, trad.). Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Berlin, B. (1992). *Ethnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Berlin, B., & O'Neill J. P. (1981). The pervasiveness of onomatopoeia in Aguaruna and Huambisa bird names. *Journal of Ethnobiology*, 1(2), 238-261.
- Blomberg, R. (1996). Los aucas desnudos. *Una reseña de los indios del Ecuador* (J. Gómez Rendón, trad.). Colección Tierra Incógnita n° 20. Quito: Abya-Yala.
- Buber, M. (1998). *Yo y tú* (H. Crespo, trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Conklin, B. A. (2001). *Consuming grief: Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.
- Conklin, B. A., & Graham, L. R. (1995). The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*, 97(4), 695-710.
- Coppinger, R., & Coppinger, L. (2002). *Dogs: A new understanding of canine origin, behavior, and evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Deacon, T. W. (1997). *The symbolic species: The co-evolution of language and the brain*. Nueva York: Norton.

---

32 Para consultar una selección abreviada de las obras seminales de Peirce, ver también: Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida*. Volumen I (1867-1893). Edición de N., Houser & C. Kloesel. (D. McNabb & S. Barrena, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica. Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida*. Volumen II (1893-1913). Edición de N., Houser & C. Kloesel. (D. McNabb & S. Barrena, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Deacon, T. W. (2003). The hierarchic logic of emergence: Untangling the interdependence of evolution and self-organization. En B. Weber & D. Depew, (eds.), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered* (pp. 273-308). Cambridge, MA: MIT Press.
- Deacon, T. W. (2012). *Incomplete nature: How mind emerged from matter*. Nueva York: Norton.
- Descola, P. (1989). Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis. *Man*, 24(3), 439-450.
- Descola, P. (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- Ellen, R. (1999). Categories of animality and canine abuse: Exploring contradictions in Nuauulu 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.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia: una teoría antropológica* (R. Cabrera, trad.). Buenos Aires: SB.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. Nueva York: Palgrave.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa* (I. Mellén, trad.). Córdoba: Bocavulvaria.
- Hare, B., et al. (2002). The domestication of social cognition in dogs. *Science*, 298, 1634-1636.
- Hudelson, J. E. (1987). *La cultura quichua de transición: Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador (Guayaquil), Abya-Yala.
- Kockelman, P. (2011). Biosemiosis, technocognition, and sociogenesis: Selection and significance in a multiverse of sieving and serendipity. *Current Anthropology*, 52(5), 711-739.
- Kohn, E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34(1), 3-24.
- Margulis, L., & Sagan, D. (2002). *Acquiring genomes: A theory of the origins of species*. Nueva York: Basic Books.
- McFall-Ngai, M. et al. (2013). Animals in a bacterial world: A new imperative for the life sciences. *Proceedings of the National Academy of Science*, 110(9), 3229-3236.
- Muratorio, B. (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Nietzsche, F. W., & Hollingdale, R. J. (1986). *Human, all too human: A book for free spirits*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nuckolls, J. B. (1996). *Sounds like life: Sound-symbolic grammar, performance, and cognition in Pastaza quechua*. Nueva York: Oxford University Press.
- Oberem, U. (1980). *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.



- Pedersen, D. (2008). Brief event: The value of getting to value in the era of “globalization”. *Anthropological Theory*, 8(1), 57-77.
- Savolainen, P. *et al.* (2002). Genetic evidence for an East Asian origin of domestic dogs. *Science*, 298, 1610-1613.
- Schwartz, M. (1997). *A history of dogs in the early Americas*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Strathern, M. (1980). No nature: The Hagen case. En C. MacCormack & M. Strathern (eds.), *Nature, Culture, and Gender* (pp. 174-222). Cambridge: University of Cambridge Press.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, A. C. (1996). The soul's body and its states: An Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2), 201-215.
- Taylor, A. C. (1999). The Western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century. En F. Salomon & S. B. Schwartz (eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas* (pp. 188-256). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tedlock, B. (1992). Dreaming and dream research. En B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and psychological interpretations* (pp. 1-30). Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- 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.
- Weber, M. (1948). Science as a vocation. En H. H. Gerth & C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in sociology* (pp. 129-156). Oxon: Routledge.
- White, R. (1991). *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.