

LA POROSIDAD DE LOS LÍMITES: zonas de contacto en la imaginación biopolítica latinoamericana

POROUS LIMITS: CONTACT ZONES IN LATIN AMERICAN BIOPOLITICAL IMAGINATION

Álvaro Fernández Bravo*
New York University Buenos Aires/
CONICET, Argentina

RESUMEN

En este trabajo me interesa explorar de manera muy provisional y especulativa la frontera entre lo animal y lo humano a partir de algunas contribuciones de la teoría antropológica, la teoría literaria y el pensamiento contemporáneo.

PALABRAS CLAVES

Frontera, animalidad, biopolítica

En este trabajo me interesa explorar de manera muy provisional y especulativa la frontera entre lo animal y lo humano a partir de algunas contribuciones de la teoría antropológica, la teoría literaria y el pensamiento contemporáneo. Me propongo discutir como punto de partida, las hipótesis desarrolladas por Eduardo Viveiros de Castro en torno al concepto de multinaturalismo indígena en sus libros *A inconstância da alma selvagem* (2002) y *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (2010), junto a las ideas desplegadas por Josefina Ludmer en su libro, *Aquí América latina: una especulación* (2010), sobre el mundo como territorio donde conviven y se fusionan distintas especies, entre otras lo animal y lo humano. Ambos críticos elaboran un marco teórico que explora nuevas configuraciones disciplinarias, cuestiona la distribución de los campos del saber y procuran explorar zonas de contacto entre perspectivas occidentales y no occidentales (indígenas), pasajes transdisciplinarios que borran fronteras discursivas y toman la cuestión animal como un problema potente para articular formulaciones teóricas a partir del campo que llamaremos provisoriamente “latinoamericano”.¹

* afb3@nyu.edu

¹ En la misma línea en que Viveiros de Castro cuestiona la categoría de “indios de Brasil/indios brasileños y propone reemplazarla por la de “indios en Brasil” podría pensarse el mundo animal. Las migraciones de aves son sólo un ejemplo de las limitaciones de ciertas categorías culturales entre las cuales la de “latinoamericano”, que históricamente excluyó las minorías indígenas, afrodescendientes, asiáticas o mestizas dentro del colectivo regional, permiten apreciar (SZTUTMAN. *Eduardo Viveiros de Castro*.

Intentaré confrontar mis lecturas con tres objetos culturales: las taxonomías biológicas del escritor anglo argentino William Henry Hudson, volcadas en diversos volúmenes pero sobre todo en sus libros *A naturalist in La Plata* (1898) y *Birds of La Plata* (1920), donde realiza clasificaciones e inventarios de especies animales sudamericanas; un poema del poeta peruano nipón José Watanabe titulado “Animal de invierno”, perteneciente a su libro *Cosas del cuerpo* (1999); y, por último, algunos planos del film de Andrea Tonacci *Serras da desordem* (2006).

Los tres autores que recorreré en mi trabajo se ubican todos en posiciones nacionales y culturales híbridas: un escritor anglo argentino de origen norteamericano, que vivió en la Argentina, escribió en inglés y publicó en Inglaterra sus libros sobre Sudamérica, a donde jamás regresó luego de su partida a los 33 años de edad; un poeta peruano nipón, cuya obra establece una relación intensa con el mundo natural y está poblada por un “bestiario animal”,² “un curioso zoológico poético”,³ finalmente, un realizador cinematográfico ítalo brasileño, director de un filme de docu ficción centrado en la historia de Carapirú, un indígena amazónico de la etnia awá-guajá, alejado de su comunidad y su territorio y posteriormente reinsertado en ella.

Me interesan estos tres casos porque opera en ellos una mirada activa y desafiante sobre la convergencia animal-humana y los territorios de convivencia de lo humano con lo animal. En los tres casos hay animales como sujetos del relato y la animalidad funciona como espejo invertido de lo humano, sirve para definir cierta idea de “humanidad” o más bien para cuestionar sus límites.

ESPACIO Y TERRITORIO

Ludmer argumenta en la segunda parte de su libro algunas ideas provocativas sobre la noción de espacio y territorio, pensado este último “como distancia crítica entre los miembros de una misma especie”.⁴ Quisiera tomar esta posición para examinar el territorio animal-humano como un lugar de desdiferenciación productiva, donde el proceso de disolución de los límites permite la emergencia de nuevas posiciones de observación, y tiene como efecto una renovación (o inversión) de las posiciones de sujeto y objeto, tal como lo elabora Viveiros de Castro. Este régimen borra diferencias, y “dejan de funcionar oposiciones como urbano y rural, humano y animal porque la mezcla, fusión y superposición”,⁵ habilitarían la constitución de un nuevo punto de vista – perspectiva en los términos del antropólogo brasileño. El animal es una presencia inquietante y ominosa en la ficción latinoamericana contemporánea (pienso en las obras

Encontros, p. 74). Alejandro Grimson elabora sobre las hipótesis de Viveiros de Castro en torno a visiones naciocéntricas del mundo indígena. Cf. GRIMSON. *Los límites de la cultura*. Crítica de las teorías de la identidad, p. 156.

² VICH. El materialismo “real” de José Watanabe, p. 119.

³ JARAMILLO AGUDELO. Prólogo a José Watanabe, p. 21.

⁴ LUDMER. *Aquí América latina: una especulación*, p. 123.

⁵ LUDMER. *Aquí América latina: una especulación*, p. 132.

de Wilson Bueno, Mario Bellatin y Pedro Juan Gutiérrez) y un habitante de las ficciones de la isla urbana, como la denomina Ludmer. Esta posición desplazada, característica de lo contemporáneo, entrañaría una alteración radical sobre ambos conceptos: animal y humano no permanecerían bajo el mismo umbral semántico luego de esta mutación de régimen simbólico.

Partiré del presupuesto de que los límites entre dominios del conocimiento (las fronteras epistemológicas), los límites de la noción de “humanidad” y de “sujeto”, y los límites que separaban cultura y naturaleza han sido horadados, infiltrados y puestos bajo sospecha a partir del giro postsubjetivo y de la voluntad por deconstruir la subjetividad como refugio (“cueva” “madriguera” o “nido”) capaz de alojar, recluir y distinguir al animal humano de sus congéneres biológicos.⁶

Precisamente la cueva en la montaña referida en el poema de Watanabe que veremos más adelante, resulta presentada como refugio para la metamorfosis y el cambio, un tipo de encarnación de lo poshumano que resulta asociado con el refugio animal (oso; hibernación). Los trabajos de numerosos especialistas entre los cuales cabe citar a Dominique Lestel, Donna Haraway, Harriet Ritvo, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jacques Derrida y otros, han iniciado un camino para deconstruir de algunas matrices conceptuales, necesarias para habilitar una nueva mirada sobre el sujeto animal que es al mismo tiempo, una nueva mirada sobre el animal humano.

Vale la pena detenerse brevemente para comenzar, en algunas intervenciones que han señalado la alteridad externa, el exterior constitutivo del que habla Judith Butler o, como en el caso de Roberto Esposito, la categoría de persona, en contraste con la de sujeto, como conceptos útiles para poner en crisis la noción de una identidad estable e incontaminada. La solidez e inalterabilidad del yo humano, su permanencia y afianzamiento contruidos por la metafísica antropocéntrica a lo largo de siglos, en oposición a un devenir y fluir en contacto dinámico con el entorno natural con el que comparte un territorio común, sería una de las formas de poner en crisis la noción de sujeto autosuficiente. Este recorrido nos permitirá desestabilizar la autopercepción del sujeto humano tal como ha sido establecida por la metafísica trascendental occidental desde Descartes hasta nuestros días.⁷

Los conceptos desarrollados por Viveiros de Castro a partir de la visión indígena sobre la cuestión animal resultan útiles para desarrollar mi argumento. En sus trabajos sobre el multinaturalismo en la América indígena el antropólogo propone una visión sobre la distinción cultura/naturaleza presente en la cosmovisión amerindia diametralmente opuesta al pensamiento occidental. Su investigación procura explorar zonas de afinidad –y en este sentido me interesa reparar en la noción de límite poroso– características del pensamiento amerindio. Esa zona de afinidad permitiría pensar bajo otro protocolo el tipo de vínculo establecido entre animales y humanos. Ya no se trataría de una distancia que nos separa y nos distingue, sino más bien de aquello que nos une,

⁶ NANCY. Introducción a *Who comes after the subject?*, p. 4-5.

⁷ BUTLER. Restaging the universal; ESPOSITO. *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*.

el territorio compartido y afín, es decir, aquella frontera que sugiere un contacto y un confín entre los seres vivos agrupados bajo una misma categoría de “humanidad”.⁸

La noción de territorio como espacio de distancia crítica entre los miembros de una misma especie manejada por Ludmer, comparte con la perspectiva de Viveiros de Castro los rasgos de una zona de contacto que, a pesar de la diferencia entre los participantes de una comunidad, acorta las desigualdades y pone de relieve lo que los seres vivos tienen en común. Al estar circunscriptos a un hábitat desdiferenciado (indígenas y animales que son permeados por la cultura urbana; islas urbanas pobladas de animales y humanos en convivencia) las especies exaltan su *comunidad*.

El método de Viveiros de Castro consiste en trabajar sobre la cosmología indígena amazónica para procurar extraer de la visión del mundo natural característica de los grupos indígenas, un tipo de comprensión que contribuya a expandir y problematizar la relación entre cultura y naturaleza. Su argumento intenta ir más allá tanto del relativismo multiculturalista que propone una multiplicidad de culturas, cada una con su propia visión o composición del universo natural, como del universalismo teológico que supone una naturaleza única e inalterable.⁹ Por el contrario, el multinaturalismo supone una movilidad y metamorfosis continua que “mima” la misma capacidad de adaptación y cambio de las especies animales en relación con su entorno (“territorio”). “El multinaturalismo amazónico no afirma tanto una variedad de naturalezas como la naturalidad de la variación, la variación *como* naturaleza”.¹⁰

La mitología indígena propone según Viveiros de Castro, una visión inversa a la occidental, que él procura desarrollar de modo radical. En lugar de una sobrenaturaleza exterior y comprensiva con la que cada cultura establecería relaciones individuales y particulares, existiría una “humanidad” compartida por todos los seres que manifestarían ese interior en expresiones específicas del cuerpo; eso sería el multiculturalismo. El multinaturalismo, por el contrario, postula un valor específico a cada especie y a los mundos construidos por sus visiones particulares. Llevando sus ideas al problema que nos convoca en este encuentro –la cuestión animal y los límites de lo humano – la visión occidental supondría un fondo animal común a todas las especies vivas, humanos, animales y otros seres vivientes. Los humanos, según esta perspectiva, serían una especie animal más entre otras. La perspectiva indígena, por el contrario, sostiene que

Ao invés da teoria evolucionista (*lato sensu*) que pretende que “os humanos são animais que ganharam alguma coisa”, para os ameríndios, os animais são humanos que perderam alguma coisa. O ser humano é a forma geral do ser vivo, ou mesmo a forma geral do ser. Pressuposto radical do humano. A humanidade é o fundo universal do cosmos. Tudo é humano.¹¹

Quiero señalar algunos aspectos de la lectura de Viveiros de Castro que me resultan provocativos. Primero, su capacidad para incorporar el pensamiento indígena dentro de

⁸ VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas caníbales*: líneas de antropología postestructural, p. 56.

⁹ Eduardo Viveiros de Castro: “Se tudo é humano, então tudo é perigoso”, en SZTUTMAN. *Eduardo Viveiros de Castro*. Encontros, p. 110.

¹⁰ VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas caníbales*: líneas de antropología postestructural, p. 58.

¹¹ SZTUTMAN. *Eduardo Viveiros de Castro*. Encontros, p. 94.

una discusión teórica y dotarlo de una densidad conceptual propia; esta apropiación desplaza al mundo indígena de su condición de objeto de estudio, tal como el pensamiento antropológico lo consideró desde la fundación de la disciplina, para convertirlo en interlocutor y productor de categorías conceptuales complejas, capaces de enriquecer y desafiar la perspectiva occidental y generar conocimiento sobre la naturaleza. Se trata de un esfuerzo por poner de relieve las limitaciones del pensamiento occidental, sus propias incapacidades, límites (los límites de lo humano) y cegueras a la luz del perspectivismo amazónico multinaturalista. Esta voluntad por reconocer un interlocutor en el pensamiento indígena puede expandirse al mundo biológico en general, que sería desplazado de una ubicación pasiva y reactiva como objeto, a otra proactiva y expresiva como sujeto. Lo que la naturaleza nos enseña estaría ligado a su propio dinamismo, capacidad de cambio, mutación y por lo tanto a su condición vital, móvil, de dispositivo capaz de poner en crisis nuestras categorías y obligarnos a replantear su significado.

Otra idea interesante ligada a la anterior es la de que cada especie se ve a sí misma como “humana”. Lo “humano” sería, antes que una esencia, una relación establecida entre los seres vivos y su entorno.¹² Todas las especies son humanas “vestidas” con ropas diferentes (cuerpos) y eso se liga con la posibilidad de algunos humanos (xamanes) de convertirse en animales o adoptar una perspectiva animal bajo determinadas condiciones. Una onza bebe sangre de otro animal (o de un humano) y la ve como cerveza. La cultura o el sujeto serían aquí la forma de lo universal y la naturaleza o el objeto la forma de lo particular.¹³

LOS CONFINES DE LA COMUNIDAD

Esta concepción multinaturalista permite cuestionar, apoyándose en la perspectiva indígena, de un modo radical las divisiones tradicionales del pensamiento occidental. Según veremos un poco más adelante en las imágenes del film *Serras da desordem* sobre la etnia awá-guajá, la interacción animal-humana permite trazar los contornos (confines) de la comunidad, tanto como su estructura interna. Los tapires y monos que conviven con los indios sugieren un régimen vital específico de armonía animal-humana en las primeras imágenes del filme. Luego, hacia el final, los perros, incorporados en el proceso de aculturación, indican la irrupción de otro régimen, territorio y relación con el entorno natural diferentes del primero.

El comienzo del film de Andrea Tonacci evoca un momento de la sociabilidad awá-guajá anterior al avance destructor de la modernidad. La cultura moderna brasileña está representada por los ferrocarriles de la empresa minera Companhia Vale do Rio Doce, reconocible en la sigla CVRD colocada en el frente de las locomotoras de los trenes que transportan mineral de hierro a través de la selva y trabajadores de las minas. El recorrido del ferrocarril por las vías, que son filmadas cruzando territorio indígena irónicamente demarcado por carteles que advierten que se trata de un área protegida a pesar de limitar y casi tocarse con los trenes.

¹² VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas caníbales*: líneas de antropología postestructural, p. 38.

¹³ VIVEIROS DE CASTRO. *A inconstância da alma selvagem*, p. 349.

Dentro del mundo awá-guajá aún intacto se puede observar una convivencia de los indígenas con los animales donde predomina el juego, el contacto físico y una armonía arcádica en la selva. Se trata, por supuesto, de una construcción retórica tributaria de la mitología del buen salvaje, de una larga proyección en la cultura occidental establecida en gran medida a partir de las observaciones de viajeros europeos de los indígenas sudamericanos desde el siglo 16.¹⁴

Los planos que recuperan esta sociabilidad pre moderna enfatizan el vínculo con el entorno natural: los árboles que les sirven de vivienda y mobiliario, las redes donde se recuestan con sus hijos y donde los niños juegan con los animales, el agua de los arroyos donde pescan y se bañan. El territorio y sus usuarios no chocan entre sí, por el contrario, se relacionan bajo un contrato de respeto, no violencia, respeto, uso mutuo de lo que cada uno provee.

En esta misma línea de representación que propone una lectura “en igualdad de condiciones” de la perspectiva indígena sobre la naturaleza respecto de otras percepciones del entorno natural, la lengua es percibida como una habilidad corporal semejante al sexo, el cuerpo o la alimentación. Funciona aquí una distinción central respecto de la concepción occidental. La lengua funciona en un registro sonoro y cognitivo más próximo al cuerpo que al “espíritu”, la razón o a la mente. La comunicación entre animales e indígenas en el filme permite reconocer un intercambio de sonidos, gestos, juegos y signos que se refleja en la materialidad sonora del lenguaje, un problema también estudiado por Viveiros de Castro en sus ensayos.

Vale la pena introducir aquí la primera referencia a los escritos de William Henry Hudson sobre los pájaros. Al pensar en el lenguaje de los pájaros, Hudson opera como un etólogo *avant la lettre*, poco reconocido en su tiempo como autoridad científica, a pesar de su correspondencia con Darwin y su relación con el Smithsonian Institution en Washington, a donde envió especies y descripciones de animales que todavía se conservan (así como uno de sus únicos retratos juveniles). Sus frustrados afanes por convertirse en un científico naturalista desde la Argentina del siglo XIX y su posterior devenir en novelista poscolonial de los confines del imperio permiten reconocer esta trayectoria.¹⁵

Hudson habla en sus libros sobre animales de las “costumbres” de las especies y escribe “biografías de animales” nutridas de referencias no sólo a autoridades científicas de su tiempo (aunque siempre algo anacrónicas) sino sobre todo a la cultura popular, los testimonios de paisanos y habitantes locales de las regiones originarias de las especies y a vocablos y saberes indígenas empleados para designar y describir a los animales y sus conductas. Aunque Hudson comparte una visión negativa del mundo indígena, observado a menudo como una extensión del régimen biológico animal, incluye en sus libros vocablos, testimonios e información de origen indígena sobre los animales que describe. En sus libros abundan los pájaros que bailan, cantan, celebran ritos de cortejo, trabajan, usurpan nidos a otras especies, explotan a sus congéneres, abandonan a su prole (huevos) o son fieles a sus parejas, es decir, se comportan de acuerdo con categorías morales y humanas. La vida social de los pájaros está en el centro de la teoría hudsoniana.

¹⁴ ANTELO. *Apostilla antropofágica*, p. 59.

¹⁵ AROCENA. *De Quilmes a Hyde Park: las fronteras culturales en la vida y la obra de W. H. Hudson*.

La proliferación de categorías morales victorianas es un atributo a la vez pintoresco, característico de su tiempo e incluso un elemento algo anacrónico, pero que sin embargo contribuyó simultáneamente a la popularidad de su literatura y a su desprestigio en los círculos científicos, donde era considerado un charlatán, un literato. Su elevada popularidad coincide con la expansión de la vida urbana en Inglaterra, el progresivo alejamiento de los animales de la vida cotidiana y el surgimiento de los zoológicos como reservorios predominantes de la vida animal en los ámbitos urbanos modernos.¹⁶

No obstante, las observaciones de Hudson sobre la capacidad de las especies de “aprender”, adaptarse a nuevos contextos, educarse y adquirir comportamientos cambiantes a partir de alteraciones en el entorno, como por ejemplo el miedo a los humanos, al que no considera “natural” o “instintivo” sino adquirido, puede ser un modo de leer sus contribuciones bajo una nueva luz. En sintonía con las hipótesis desarrolladas por Dominique Lestel, funciona en Hudson un rechazo del argumento del “instinto” como categoría capaz de explicar los comportamientos animales.¹⁷



FIGURA 1 - Hornero (red oven-bird)¹⁸

¹⁶ FERNANDEZ BRAVO. La atracción de lo distante: la obra de Hudson como catálogo y museo.

¹⁷ LESTEL. *Les origines animales de la culture*, p. 243.

¹⁸ La ilustración pertenece a la primera edición de *Birds of La Plata*. Es una acuarela realizada por Henrik Gronvold, ilustrador de libros comparables como *Birds of Australia* (Gronvold nunca viajó a Sudamérica y se basó en las descripciones de Hudson para pintar las acuarelas). Estos libros abastecían el mercado de literatura de viajes en inglés donde Hudson, como Joseph Conrad y Rudyard Kipling (correspondientes, respectivamente a las imágenes poscoloniales de Sudamérica, África y Asia) tuvieron un amplio éxito editorial y vendieron miles de ejemplares de sus obra.

El caso del hornero, que vemos en la ilustración de la primera edición de *Birds of La Plata*, es un ejemplo elocuente: considerado el pájaro trabajador y abnegado por excelencia, su imagen está acompañada por la percepción común en el mundo rural criollo donde el hornero es apreciado y su “casa” imita o “mima” el rancho del gaucho, también construido con barro y paja. La aptitud de los pájaros para construir nidos con materiales diversos, en algunos casos provenientes de especies no originarias, como el caso de los pelos de caballo empleados por algunas aves para construir sus nidos, señala también un tipo de “adaptación” o “aprendizaje” que avalaría las tesis de Lestel que cuestionan la categoría de instinto e invariabilidad de los comportamientos animales. Muy por el contrario, Hudson reconoce en los pájaros numerosos hábitos adquiridos, pasibles de cambio y ajuste a las nuevas condiciones culturales y materiales en las que las especies habitan.

En el caso de los indios, según Viveiros de Castro lo que opera es otra definición de humanidad, para la cual la misma palabra “humanidad” quizás resulte insuficiente. Una posibilidad es pensar en la categoría de seres vivos “seres vivos”, el conjunto de lo vivo en términos de Exposito, esa materia latente e informe, parte de un caosmos en el que estamos inmersos. Viveiros dice que para los indios “todo é humano”, aunque resta preguntarse si la misma categoría de “humanidad” nos resulta todavía suficiente o útil para interrogar el mundo que nos rodea y en particular a los animales. La respuesta podemos encontrarla en sus propios textos: “Donde todas las cosas son humanas, lo humano es otra cosa”.¹⁹

Es decir, al teorizar desde la cosmogonía indígena, Viveiros de Castro se vale de ella como una polea para desarmar o “poner en perspectiva” categorías establecidas en la imaginación occidental y exhibir su artificialidad histórica.

LA VITALIDAD DE LAS PIEDRAS

Quisiera continuar ahora con mi lectura del poema “Animal de invierno” de José Watanabe. Aquí podemos regresar al concepto de “ropa” enunciado por Viveiros de Castro en el que me detuve brevemente hace un momento. La mutación y metamorfosis ocupa un lugar destacado en la poesía del poeta peruano, que apela con frecuencia a imágenes animales en su obra. Uno de sus poemas dedicado a la Mantis Religiosa seguramente instigaría a Raúl Antelo, si no lo ha hecho todavía, a una lectura sofisticada en clave del Collège de Sociologie sobre la relación entre orgasmo y sacrificio. No voy a trabajar sobre ese poema sin embargo, sino sobre el que elegí y que me interesa para explorar, como ya dije, formas de mutación, afinidad y contacto entre lo humano y el universo biológico en un sentido amplio.

Animal de invierno

Otra vez es tiempo de ir a la montaña
a buscar una cueva para hibernar

¹⁹ VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas caníbales*: líneas de antropología postestructural, p. 44.

Voy sin mentirme: la montaña no es madre, sus cuevas
son como huevos vacíos donde recojo mi carne
y olvido.

Nuevamente veré las faldas del macizo
vetas minerales como nervios petrificados, tal vez
en tiempos remotos fueron recorridos
por escalofríos de criatura viva.

Hoy, después de millones de años, la montaña
está fuera del tiempo, y no sabe
cómo es nuestra vida
ni cómo acaba.

Allí está, hermosa e inocente entre la neblina y yo entro
en su perfecta indiferencia
y me ovillo entregada a la idea de ser de otra sustancia.

He venido por enésima vez a fingir mi resurrección.
En este mundo pétreo
Nadie se alegrará con mi despertar. Estaré yo solo
y me tocaré
y si mi cuerpo sigue siendo la parte blanda de la montaña
sabré
que aún no soy la montaña.²⁰

La cueva para hibernar buscada por el sujeto lírico puede señalar el vientre materno pero el poema lo desmiente: “la montaña no es madre”, sino más bien una oquedad ancestral, un “huevo vacío” que conecta a lo viviente con una temporalidad arcaica donde la piedra no era una sustancia inerte, inane, sino una materia móvil, con rasgos “de criatura viva”, un macizo con “faldas”, recorrido por una energía vital arcaica, como los ríos de lava que alguna vez se derramaron sobre sus laderas. A pesar de su condición mineral el texto juega con el significante femenino y la falda alude a una prenda femenina característica.

El poema evoca el deseo de una fusión, pero reconoce al mismo tiempo la distancia irreductible entre lo humano y lo mineral. Palpar esa distancia, como tocar el propio cuerpo, permite reconocer un hiato pero también una remota afinidad que conecta todo lo existente en la superficie terrestre y recupera el vínculo arcaico de la materia cósmica.

Las propiedades mágicas de la montaña aluden a mitologías ancestrales y a propiedades capaces de alterar la relación entre lo vivo y lo inerte. Al constatar la diferencia, se hace visible una relación y un anhelo (un sueño): ser y no ser la montaña, porque al negar la identidad con ella, al “fingir mi resurrección”, el yo admite no ser “aun” (pero poder convertirse en) la montaña. El animal de invierno es aquel que se petrifica en su hibernación, se congela y suspende la pulsión vital, “finge” no estar vivo para poder continuar estándolo.

²⁰ WATANABE. Animal de invierno, p. 199.

Quisiera terminar con el análisis de un último plano secuencia de *Serras da desordem*, cuando Carapirú se ha reencontrado con su etnia luego de un viaje de dos mil kilómetros y un contacto con el mundo moderno, que incluye una relación con una comunidad rural en el estado de Bahía, un pasaje por Brasilia a donde es llevado por funcionarios de la FUNAI y donde contempla la explanada de los ministerios, y una exposición a la televisión como espectador y protagonista de su propia historia, capturada por los medios. Se trata de un período de diez años durante los cuales el personaje del film permanece apartado de su comunidad hasta su regreso. Estos últimos planos en los que Carapirú se rencuentra con su comunidad, muestra al grupo awá-guajá ya establecido en un régimen contaminado por los hábitos modernos, a diferencia del que analizamos al comienzo. Las escenas presentan otros animales, todos en un estado y una relación diferentes de los que observamos en los planos iniciales del film. Según cita Margulies de los textos del estudioso indígena Uira Felipe García, las imágenes de la aldea indígena carecen de toda estilización y la representan tal como opera luego de su contacto con la sociabilidad brasileña.²¹

Así puede observarse a un cuatí en cautiverio, que gira en movimiento circular atado con una cuerda a un palo. Los perros, animales domésticos exóticos a los indígenas amazónicos deambulan ahora entre los miembros de la etnia Awá-Guayá y, según el propio Andrea Tonacci me explicó personalmente, son considerados “animales sin alma” por los indígenas.²² Por esa razón se observa el maltrato que los indígenas les dispensan. Finalmente, la fiesta sacrificial en la que los monos son “canibalizados” por los indígenas permite reconocer otro tipo de afinidad y relación entre lo animal y lo humano.

Ismail Xavier e Ivonne Margulies se han detenido en estas cuestiones y han observado los procedimientos constructivos del film, los paralelos y contrastes entre el comienzo y el final del relato cinematográfico, así como la representación que incluye a los indígenas “desfamiliarizados en su relación de convivencia con los animales y listos para comer monos”.²³

El lugar de los monos, considerados parientes de los humanos y animales sagrados según las tradiciones awá-guajá permiten terminar con una breve consideración acerca del ritual antropofágico representado en el final del filme.²⁴

El territorio común humano-animal ha desaparecido. Ya no opera la cohabitación y las funciones animales como aliadas del reconocimiento de un espacio vital compartido. Ahora los indígenas viven en casas, ejercen la violencia con los animales, han abandonado la afinidad, el juego, el contacto físico y devoran monos en un ritual desprovisto de las connotaciones culturales multinaturalistas que observamos al comienzo.

²¹ MARGULIES. Reescenificación y transmisión en el cine contemporáneo.

²² Entrevista con Andrea Tonacci, Londres, Simposio “Reality Effects. Poetics of Locality, Memory and the Body in Contemporary Argentine and Brazilian Cinema”. Londres, Birkbeck College, 26-27 de noviembre de 2009.

²³ MARGULIES. Reescenificación y transmisión en el cine contemporáneo. Ver también XAVIER. *As artimanhas do fogo*, p. 11.

²⁴ CORMIER. *Kinship with monkeys. The Guajá Foragers of Eastern Amazonia*.

Se trata de un mero acto alimentario que evoca una forma de canibalismo secular. Los rostros de los monos sobre el fuego, los niños devorando miembros y trozos de cuerpos o golpeando cuerpos de animales en un comportamiento vaciado de afecto o respeto por los animales ilustran esta transformación. Los rasgos rituales del banquete y la fiesta estudiados por Alfred Métraux y recuperados por los estudios de Raúl Antelo y Gonzalo Aguilar sobre la relación entre el Movimiento antropófago modernista y las prácticas rituales indígenas no se reconocen en los planos del festín de carne animal. Se trata más bien de una degradación del concepto de antropofagia, que ha perdido toda connotación mágica.²⁵

El multinaturalismo ya no resulta visible. En su lugar aparece descarnada una relación instrumental, distante, entre el régimen humano y el mundo animal. Los animales han devenido en comida y su relación con lo humano aparece tan degradada como la vida humana misma: reducida a una existencia repetitiva y vacía, empobrecida y rodeada de los despojos miserables de consumo capitalista de una reservación indígena, que ha remplazado la vida en la selva, registrada sin embargo en su estadio incontaminado bajo el protocolo retórico de la reescenificación estudiada por Margulies. Un mundo de restos y objetos de la civilización occidental que incluye armas de fuego (revólveres) ha remplazado la riqueza y abundancia de la vida en la selva.

Esta mudanza pone de relieve la dificultad pero también la posibilidad de una convivencia poshumana entre los seres vivos, aún en un contexto empobrecido por el avance de la cultura capitalista. Las imágenes de un ritual caníbal animal-humano, la devoración de los monos y las imágenes casi humanas de sus rostros, exhiben sin embargo todo aquello que tenemos en común, incluso en su pobreza y desposesión, animales y humanos.



RESUMO

Neste artigo exploro, de maneira muito provisória e especulativa, a fronteira entre animais e humanos a partir de algumas contribuições feitas pela teoria antropológica, pela teoria literária e pelo pensamento contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE

Fronteira, animalidade, biopolítica

REFERENCIAS

AGUILAR, Gonzalo. *Por una ciencia del vestigio errático (Ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade)*, seguido de "La única ley del mundo" de Alexandre Nodari. Buenos Aires: Grumo, 2010.

ANTELO, Raúl. Apostilla antropofágica. In: METRAUX, Alfred. *Antropofagia y cultura*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011. p. 55-109.

²⁵ METRAUX. *Antropofagia y cultura*; AGUILAR. *Por una ciencia del vestigio errático (Ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade)*.

- AROCENA, Felipe. *De Quilmes a Hyde Park: las fronteras culturales en la vida y la obra de W. H. Hudson*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2000.
- BUTLER, Judith. Restaging the universal. In: BUTLER, Judith *et al.* (Ed.). *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues of the left*. London: Verso, 2000. p. 11-43.
- CORMIER, Loretta. *Kinship with monkeys. The Guajá foragers of Eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press, 2003.
- ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Trad. Carlo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- FERNANDEZ BRAVO, Alvaro. La atracción de lo distante: la obra de Hudson como catálogo y museo. In: CASTRO-KLARÉN, Sara; GÓMEZ, Leila (Ed.). *Entre Borges y Conrad: estética y territorio en W. H. Hudson*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana Vervuert, 2011. p. 136-224.
- GRIMSON, Alejandro. *Los límites de la cultura*. Crítica de las teorías de la identidad. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- HUDSON, William Henry . *The naturalist in La Plata*. Bel Air: Dodo Press, 2008.
- HUDSON, William Henry. *Birds of La Plata*. London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton, 1920. 2. v.
- JARAMILLO AGUDELO, Darío. Prólogo a José Watanabe. In: WATANABE, José. *Poesía completa*. Madrid-Buenos Aires-Valencia: Pretextos, 2008. p. 9-22.
- LESTEL, Dominique. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion, 2003.
- LUDMER, Josefina. *Aquí América latina: una especulación*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.
- MARGULIES, Ivonne. Reescenificación y transmisión en el cine contemporáneo. In: ANDERMAN, Jens; FERNANDEZ BRAVO, Alvaro; LOPES, Denilson (Org.). *Efectos reales*. Ensayos sobre el nuevo cine argentino y brasileño. Buenos Aires: Colihue. En prensa.
- METRAUX, Alfred. *Antropofagia y cultura*. Apostilla antropofágica. Raúl Antelo. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011. p. 121-183.
- NANCY, Jean-Luc. Introduction a *Who comes after the subject?* CADAVA, Eduardo *et al.* (Org.). New York: Routledge, 1991.
- VICH, Victor. El materialismo “real” de José Watanabe. *Ibero Americana. América Latina – España – Portugal*, v. 37, p. 119-134, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz, 2010.
- WATANABE, José. *Poesía completa*. Buenos Aires: Pretextos, 2008.
- SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Encuentros. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- XAVIER, Ismail. As artimanhas do fogo. In: _____. *Serras da desordem*. Ed. Daniel Caetano. Rio de Janeiro: Azogue Editorial, 2008. p. 14-25.