

Animales y humanos: de la homología abstracta a la mediación técnica del cuerpo

Animals and humans: from abstract homology to the technical mediation of the body

Gabriela Schiavoni^{i,ii}

<https://orcid.org/0000-0001-5931-2875>

gabrielaschiavoni4@gmail.com

ⁱ Universidad Nacional de Misiones – Posadas, Misiones, Argentina

ⁱⁱ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Posadas, Misiones, Argentina

Resumen

El artículo desarrolla una perspectiva técnica acerca de los vínculos humano-animales, deteniéndose en la mediación efectuada por los fluidos y por los órganos corporales. Con base en los mitos amerindios compilados por Lévi-Strauss, se analizan los lazos interespecie en el marco de ensamblajes, compuestos por operaciones que imbrican lo artefactual y lo viviente. El marsupial americano zarigüeya, vinculado a la introducción de la agricultura entre los humanos, provee el hilo conductor de la reflexión, que pone en discusión el carácter abstracto del vínculo humano-animal, reemplazándolo por formatos de simbolización asociados a lo concreto y mediados por la materia viviente. Las operaciones técnicas que conectan a humanos y animales incluyen la transformación de los fluidos corporales en alimentos, así como la incorporación de los artefactos a los procesos orgánicos mediante formas descomposición y recomposición del cuerpo.

Palabras clave: cuerpo; artefactos; técnica; multiespecie.

Abstract

The article develops a technical perspective on human-animal bonds, focusing on the mediation carried out by bodily fluids and organs. Based on the Amerindian myths compiled by Lévi-Strauss, interspecies ties are analyzed within the framework of assemblages, composed of operations that overlap the artifactual and the living. The American marsupial opossum, linked to the introduction of agriculture among humans, provides the guiding thread of the reflection, which questions the abstract nature of the human-animal link, replacing it with symbolization formats associated with the concrete and mediated by living matter. The technical operations that connect humans and animals include the transformation of bodily fluids into food, as well as the incorporation of artifacts into organic processes through forms of decomposition and recomposition of the body.

Keywords: body; artifacts; technique; multispecies.

Introducción

El objetivo de este artículo es considerar las relaciones humano-animales desde una perspectiva técnica, tomando como eje los lazos interespecie y la imbricación entre lo artefactual y lo viviente, con énfasis en las operaciones de la horticultura selvática sudamericana, caracterizada en nuestras publicaciones anteriores (Schiavoni, 2022a, 2022b).

La perspectiva multiespecie desplazó el rol de los animales con respecto a los humanos: de 'buenos para pensar', pasaron a ser co-partícipes, sintonizando su accionar mediante atributos exhibidos en el cuerpo y en el entorno.

El animismo y el perspectivismo amazónicos (Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2002) reformularon el vínculo entre humanos y animales, dotando a estos últimos de una interioridad y una espiritualidad semejante a la de los humanos. La importancia de los cuerpos, tempranamente señalada en la sociedad amazónica (Seeger, DaMatta, Viveiros de Castro, 1979), se vio reforzada en tanto lugar de alteridad y multiplicación de perspectivas.

Otra vertiente de estudio de las sociedades indígenas amazónicas, vinculada a Overing (2006) y sus discípulos, entre ellos Santos-Granero (2009, 2012) y Belaunde (2005), enfatizó el carácter construccional de las relaciones de consanguinidad y las del grupo local, la complementariedad entre los géneros y la materialidad de los vínculos en general. Este último aspecto es de interés para nuestra argumentación, ya que subraya la participación de las substancias y artefactos en la constitución de las personas (Santos-Granero, 2009).

La noción de técnicas del cuerpo, formulada por Mauss en 1934, trata el cuerpo humano como instrumento primero y natural, reconociendo la capacidad de modulación de lo orgánico. A partir de allí, Leroi-Gourhan desarrollará la concepción de la técnica como una propiedad somática, centrándose en la acción sobre la materia en estado físico o químico y dejando de lado la materia viviente. La concepción de la técnica desplegada por Coupaye y Pitrou (2018) recuperará el componente viviente, operando un desplazamiento desde las técnicas del cuerpo hacia la mediación técnica efectuada por el cuerpo, a través de configuraciones agentivas que entretejen objetos culturales y fluidos corporales humanos y no-humanos. En ese sentido, las figuras del analogismo, tales como los lazos de semejanza y de contigüidad, así como el

funcionamiento simpático juegan un papel en los lazos técnicos interespecie que buscamos caracterizar.

La analogía fue desechada por Lévi-Strauss como formato del vínculo humano-animal, privilegiando la homología o correspondencia abstracta entre series de diferencias naturales y culturales, evidenciada en el fenómeno del totemismo, erigido como clave del pensamiento salvaje. El análisis del animismo socavó el carácter abstracto de la socialidad humano-animal, incluso en el totemismo (Descola; Charbonier, 2014). Las críticas al razonamiento estructuralista, a la sobre- determinación de los contrastes (Racine, 1989), así como el descuido del lazo general de contigüidad presente en las asociaciones totémicas (Hiatt, 1969), revalorizaron la analogía como un formato específico de conexión en el que los términos y las relaciones se establecen conjuntamente, a través de las semejanzas. Descola utilizó el término para nombrar colectivos fundados en la descomposición, distribución y recomposición de entidades múltiples, aclarando que llamó analogista a esa ontología, “no porque fuera la única en la que el razonamiento analogista es empleado, puesto que este es universal, pero allí se encuentra sistematizado en un grado que no se observa en otro lugar” (Descola; Charbonier, 2014, p. 214-215, traducción propia).

Al proponernos descomponer los contrastes lógicos en términos de operaciones técnicas imbricadas en lo viviente, nos aproximamos a la diferenciación que establece Ingold (2002) entre el totemismo y el animismo, según la prioridad relativa asignada a la forma o al proceso. En el totemismo, las formas que toma la vida están congeladas en rasgos, texturas y contornos, mientras que en el animismo, la vida es en sí una forma generativa. Lejos de estar petrificada en un medio sólido, la fuerza vital flota libremente y es de su circulación ininterrumpida que depende la continuidad del mundo.

El conjunto de estas discusiones pone de manifiesto la relevancia de la materialidad de los vínculos entre las especies y su tramitación a través del cuerpo. Al colocar nuestro interés en la mediación que efectúan las sustancias y las partes que se desprenden de los cuerpos, las contribuciones relativas a la constitución de la persona en las sociedades amazónicas resultan pertinentes para la argumentación.

A diferencia de la economía de la alteridad predatoria, en la que la interioridad está constituida por la captura de recursos animales y humanos externos,

el enfoque construccional se centra en las permutaciones de procesos y atributos corporales entre las especies, “de modo que las capacidades creativas de los demiurgos tomaron la forma de ‘actos tecnológicos’” (Santos-Granero, 2009, p. 4, traducción propia).

El enfoque retoma la noción de ‘dividuo’ (Marriott, 1976; Strathern, 2009) con el fin de enfatizar el carácter compuesto de las personas y la necesidad de absorber influencias materiales heterogéneas para existir. El contexto amazónico, en virtud de la pregnancia de las concepciones animistas, plantea un desafío para esta noción, dadas las diferencias con respecto al sudeste asiático, que fue el contexto en el que se originó. En los sistemas anímicos, en efecto, “la persona humana o animal constituye una totalidad compacta, que no es refractaria y descomponible como en los sistemas analogistas [...] [en los que] que cada humano es un compuesto en perpetuo desequilibrio, compartido entre grupos” (Descola; Charbonier, 2014, p. 264, traducción propia).

Al identificar procesos de constitución y reconstitución, y al reconocer el carácter fractal de las personas, el enfoque construccional admite elementos analogistas en el sistema de transformaciones de las sociedades amazónicas. En efecto, los modos de agentividad ligados a la manipulación de fluidos corporales (Belaunde, 2005; Overing, 2006), así como las analogías con la metamorfosis animal y el procesamiento de materia vegetal (Echeverri, 2002; Karadimas, 2008), poniendo de manifiesto un trabajo incesante de recomposición de multiplicidades.

Aún así, el carácter analogista de la magia contagiosa, de raíz frazeriana, será reformulado, enfatizando la puesta en marcha de procedimientos de corporización y espiritualización, más afines al animismo, argumentando que la incorporación de sustancias externas involucra entre los amazónicos la asimilación de los cuerpos y las subjetividades de las entidades cuyos aportes se anexan (Santos-Granero, 2012).

Nuestra reflexión retoma este conjunto de aportes, reconociendo como punto de partida el enigma que plantea Lévi-Strauss (1978a), cuando al examinar los mitos amerindios sobre el origen de las plantas cultivadas, se pregunta por qué, en la transmisión del don de la agricultura a los humanos, intervienen la zarigüeya (mitos Ge de origen del maíz) y las hormigas (mito Tukuna de origen de la mandioca dulce), pertenecientes al reino animal y relacionadas con lo fétido y la descomposición. Resuelve la incógnita volviendo abstracta la relación, al

afirmar que dichos animales representan una anti-agricultura, el molde vacío de una agricultura ausente, que ilustra su forma por venir.¹

La introducción de la agricultura por zarigüeya pone de manifiesto un proceso de conversión del modo del ser –lo pútrido deviene nutricio, lo repulsivo se transforma en maternal–, que es proyectado en el tiempo como una oposición lógica.

La presente contribución está orientada a identificar las operaciones técnicas moduladoras de la materia viviente que subyacen al vínculo humano-animal. En este sentido, los rasgos anatómicos de zarigüeya también resultaron relevantes para Lévi-Strauss, pero lo fueron en términos de contraste lógico. En efecto: “Quién mejor que la zarigüeya podría conciliar estas funciones? Su naturaleza de marsupial reúne atributos antitéticos pero que se hacen complementarios solamente en ella. Pues la zarigüeya es la mejor de las nodrizas; y hiede” (Lévi-Strauss, 1978a, p. 185).

Así, el pequeño marsupial sudamericano cumple en su obra la función de sintetizar atributos antitéticos, subrayando la condición ambivalente de los fluidos corporales femeninos en las sociedades amerindias, representados tanto por la leche nutricia como por las secreciones vaginales malolientes (Salmon, 2022, p. 909).

La heterogénesis de los procesos que describimos dismantela la metáfora de un motor primario de la acción, reemplazándola por la figura conceptual del “enactivismo” o co-construcción del ensamblaje por parte de todo aquello implicado en él (Mol; Law, 2008).

Dado que la manipulación de los fluidos juega un papel clave en el vínculo humano-animal que buscamos caracterizar, el artículo está organizado en cuatro secciones que giran en torno a esta dimensión. Las dos primeras describen la constitución del lazo interespecie a través de la actividad clasificatoria, que se desplaza desde una etno-biología –interesada en atrapar los atributos escurridizos de la zarigüeya reunidos por naturalistas y viajeros– hacia una etno-lógica, que procesará los vínculos interespecie, congelándolos en estructuras del intelecto, a través de la reconstrucción del pensamiento de las sociedades no-occidentales.

1 En efecto: “en aquel ‘mundo al revés’ en que consistía el estado de naturaleza [...] era preciso que todas las cosas futuras tuviesen ya sus parejas, si bien bajo un aspecto negativo, que era como la prenda de su advenimiento” (Lévi-Strauss, 1978a, p. 184-185).

Las dos secciones restantes versan sobre el cuerpo y sus sustancias, desarrollando su capacidad de operadores técnicos en la vinculación humano-animal. Los lazos entre las especies ya no son asociaciones mentales sino el producto de acciones sobre la materia, relacionadas con la manipulación de fluidos y procesos corporales de animales y humanos.

El corpus de datos está constituido por las referencias a la zarigüeya documentadas por la etnología amazónica y recuperadas en las siguientes obras de Lévi-Strauss: las *Mitológicas* (Lévi-Strauss, 1971a, 1971b, 1978a), *La alfarera celosa* (Lévi-Strauss, 2009a) y la *Historia de Lince* (Lévi-Strauss, 2009b). El conjunto se completa con el tratamiento de este animal en las fuentes históricas del período jesuítico, consistentes en catálogos de animales, en tratados de medicina y en diccionarios (Montoya, Restivo, Montenegro, Sánchez Labrador). Se agregan a este conjunto las menciones referidas a la zarigüeya contenidas en los relatos de viaje de los naturalistas que recorrieron Sudamérica, y particularmente la región de la provincia de Misiones (Argentina) y sus áreas limítrofes con Paraguay y Brasil, a fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX (Azara, Rengger, Saint-Hilaire). Completamos el repertorio, incluyendo el material producido desde fines del siglo XIX, y a lo largo del siglo XX, por científicos y viajeros (Ambrosetti, Peyret, Bertoní), así como también las descripciones realizadas por los etnólogos guaraníes contemporáneos.

De origen tupí, el término *sarigue* nombra el animal a partir de una característica corporal distintiva ("barriga partida"²). La bolsa marsupial, sin embargo, está desigualmente representada en las referencias míticas, aún cuando se trata del marsupial sudamericano de mayor tamaño, y el único con valor alimenticio. A su vez, el término *sarigue* es empleado en el lenguaje guaraní contemporáneo para calificar la condición salvaje.

En la construcción levistraussiana, la zarigüeya constituye un zoema, o sea una especie animal dotada de una función semántica que mantiene invariante la forma de sus operaciones, participando en permutaciones e inversiones tendientes a esclarecer la estructura de los mitos. Definida en términos de

2 En Papavero y Teixeira (2014, p. 252): Sarigue: nombre americano que significa barriga partida. Derivado de *righé* o *rigue* (vientre) y del verbo *çaça* o *sasa* (atravesar). En el diccionario de tupí antiguo de Navarro: Barriga= *tyge* (Navarro, 2013, p. XXXIV); atravesar, pasar = *asab* (Navarro, 2013, p. XLIX).

significar el hedor (Lévi-Strauss, 1978a, p. 179),³ dicha función se invierte al pasar de los mitos Ge a los del grupo Tupí-Tukuna. En los primeros, Estrella convertida en zarigüeya le enseña a los humanos el cultivo del maíz, y, al ser violada por sus cuñados, se venga de ellos, contaminándolos con sus fluidos corporales. En los relatos Tupí-Tukuna, Sarigue actúa también a través de sus fluidos corporales pero componiendo la figura de un hombre violador.⁴ El recurso a un mito de los Apapocuva, que desarrolla el carácter a la vez nutritivo y contaminante de zarigüeya, le permite a Lévi-Strauss identificar la función ausente, concluyendo que Estrella contamina a los que se alimentan de ella (Ge), y que el violador Sarigue (Tupinambá) alimenta de un modo masculino a la mujer que preña.

La fluidez clasificatoria

En esta sección recorreremos las distintas denominaciones utilizadas por los naturalistas y viajeros para describir a la zarigüeya, un animal nuevo, desconocido en el Viejo Mundo. El recorrido muestra el acto clasificatorio como un acontecimiento, subrayando la dificultad de reunir en un tipo zoológico los atributos movedizos, retenidos por los distintos observadores. Esta extensa gama de acepciones combina características morfológicas y comportamentales, permitiendo esclarecer el tránsito desde las identificaciones zoológicas hacia el empleo actual del término en el lenguaje guaraní para calificar la condición salvaje.

El nombre *sarigue* ingresa a la historia natural de la mano de Buffon en el siglo XVIII: el *sarigue*, *çarigue* o *çarigueya*, nombre de este animal en las costas del Brasil, y que hemos adoptado (Buffon, 1884-1886, p. 281). Agrega que, como el macho no tiene bolsa, lo llaman *taiibi* (Buffon, 1884-1886, p. 290).

Sarigue es un animal de América que es fácil distinguir de los demás por una característica muy singular. La hembra tiene bajo el vientre una bolsa ancha, en

3 Los códigos que conectan a los mitos entre sí utilizan oposiciones entre calidades sensibles, promovidas así a una verdadera existencia lógica. Los códigos fundamentales corresponden a los cinco sentidos (olfato, vista, tacto, oído y gusto).

4 En el ritual de caza de cabezas Jíbaro (Taylor, 1994), el personaje masculino Sarigue representa la amenaza caníbal de la afinidad, asociado a la animalidad fétida y a la predación.

la que recibe y amamanta a las crías, y que opera como un refugio en el que se cobijan ante el menor ruido. Este animal, que es más o menos del tamaño de un gato, cava una cueva como un conejo, corre lentamente pero trepa a los árboles con extrema facilidad, se esconde entre las hojas para atrapar pájaros, o se suspende a las ramas con su cola musculosa y flexible, y, en esa situación, espía y espera a las pequeñas presas que pasan (Buffon, 1819, p. 199-200).

Los diccionarios jesuíticos (Montoya, 2002; 2011; Restivo, 1893; *Phrases selectas*, 1687) no mencionan el término *sarigue*; los españoles asimilaron este animal a la comadreja,⁵ y los vocabularios contienen los nombres locales de este animal. Montoya (2002, p. 103) registra la denominación *guaki* y también *mb-ykuré* (zorrito hediondo, Montoya, 2011, p. 339). Restivo (1893, p. 168) menciona que la denominación *guaqui* no es muy usada y lo más frecuente es *mbicure*. En *Phrases selectas* (1687, p. 189), aparece el término *guaqui* y *guaquirai* con el significado de “hijos de comadreja”. El jesuita Sánchez Labrador, en su descripción del Paraguay natural, consigna la confusión de los nombres que se leen en los libros, estableciendo una serie de términos afines: *Mbicure* – *carague* = *Didelfo* = *Filandro* = *Tayra* = *Mustela* = *Comadreja* = *Scalope* (Fleck; Joaquim; Biehl, 2016, p. 36). Ya en el siglo XX, el naturalista Bertoni (1939) identificará en la región de Paraguay y Misiones, diversos especímenes de la Familia *Didelphidae*,⁶ cuyas denominaciones combinan los términos *Mbihkure* y *Guaikí*.

A su vez, a principios del siglo XIX, Azara encontrará el término *sarigue* “inadmisable para ningún animal”, señalando que: “Este nombre [*Sarigüe*] [...] está vinculado en el Paraguay a una división de la Nación *Payaguá* de Indios Bárbaros, y el de *Sarigüeyá* o *Zarigüeyá* significa *Xefe de los Sarigües*” (Azara, 1802, p. 235, 236). Asimismo, señala que la denominación “*Taiibí* [...] debe ser *Tiaibí* (orina como lluvia) y tampoco sirve para llamar a nadie” (Azara, 1802, p. 235, 236). Rescata, en cambio, el término *Micuré*: “Los Guaranís le dan este nombre, cuya última

5 El *Diccionario de la Real Academia Española* contiene una entrada para *zarigüeya* y otra para comadreja. Así: *Zarigüeya*: (port. brasileño *çarigueia*, Mamífero marsupial americano, trepador, de aspecto parecido a la araña, de hocico alargado, pelaje gris y cola prensil). Y, *Comadreja*: Mamífero carnívoro nocturno, de unos 25 cm de largo, muy ágil, de cabeza pequeña, patas cortas y pelo de color pardo rojizo por el lomo y blanco por debajo, que se alimenta de los huevos de las aves, ratones, topes y otros animales pequeños.

6 *Didelphis*: matriz dividida. La particularidad de estos animales es que tienen un segundo seno externo donde acaban de desarrollarse los fetos después de salir prematuramente del seno interno. Por eso se llaman también marsupiales o animales con bolsa.

sílaba significa hediondo; y los españoles le denominan comadreja (Azara, 1802, p. 209) Distingue dos especies en la región de Paraguay y Misiones (Lanudo y Coligrueso), afirmando que el error de Buffon fue creer que *Micuré*, Lanudo y Coligrueso constituían una única especie a la que llamó *Sarigue*.

Y, continúa describiendo: “Son animales estúpidos, no feroces, ni inquietos; y presumo se domesticarán a poca costa, aunque no concibo en esto utilidad” (Azara, 1802, p. 207, 208). “No es muy escaso en el Paraguay ni en Buenos Aires y se oculta en los pajonales del campo y en cuevas [...] que excava en tierra, pero también habita las selvas y costas de bosques y sube a los árboles a comer frutas” (Azara, 1802, p. 209-210). “Infaliblemente se orina y ensucia cuando le irritan, esparciendo un olor muy malo” (Azara, 1802, p. 210).

August de Saint-Hilaire (1833, p. 305, traducción propia) en su recorrido por el litoral brasileño menciona lo siguiente: “*tajibi* era el nombre de la *sarigue* entre les Petigueros o Pitigueros, un pueblo de la sub-raza tupi”. La denominación *gambá* para referirse a *sarigüie* (*ia*), y como denominación común a varios marsupiales, aparece en el *Vocabulario tupi-portugués* (Barbosa, 1951, p. 143) y también en Santos y Ferreira (2000, p. 92), con la siguiente etimología: *ygué-ambá* = barriga hueca.

Cadogan (2011, p. 43) registra el término *guaqui* para comadreja y también en otra entrada (Cadogan, 2011, p. 82, *kuareru'a*) afirma que se trata de un marsupial que probablemente sea la *sarigu/eya*, señalando que come brotos de caña (*takua ru'äre okaru*).⁷

La acepción de *sarigue* como denominación de una parcialidad indígena de los Payaguás es mencionada en un relato de Sánchez Labrador: “[en 1763] llegaron a la reducción de Belén [Nuestra Señora de Belén, sobre una de las márgenes del Ipaneguazú], los infieles Payaguás, vasallos del cacique Cuatí, llamados los Sarigues” (en Furlong, 1931, p. 279). Por su parte, Rengger, un médico suizo que recorrió el Paraguay durante las primeras décadas del siglo XIX, comenta:

Cuando los españoles llegaron al Paraguay los indios Payaguás habitaban en las dos orillas [...] del Río Paraguay. La pesca le proveía su principal alimento. Nunca se internaban en el interior [...] se dividía en dos hordas, los *cadigués* y los *magachs*,

7 En las clasificaciones relevadas actualmente entre los guaraníes de Misiones, esta especie figura bajo la denominación de *Anguja poypi*: rata tacuarera (Cebolla Badie, 2016, p. 285).

o *agacés* [...] Más tarde los españoles cambiaron el nombre de los *cadigués* en *sarigues* [...] los Payaguás de la tribu de los *sarigués* [...] no quisieron asentarse en las proximidades de los blancos y no dejaron de cometer robos y asesinatos (Rengger, 2010, p. 131, 132).

La acepción de *sarigue*, como calificativo de condición salvaje, es registrada en 1948, en el diccionario de Guasch, asociada a la siguiente constelación de términos: arisco, ligero de cascos, chúcaro travieso, atolondrado. También figura, como nombre propio, una segunda acepción: *Sarigue*: tribu indígena (Guasch; Ortiz, 1993, p. 749). Otro diccionario contiene asimismo el término *sarigue'o*, con el significado de domar (Canese; Acosta, 1997, p. 101).

El sentido de *sarigue* para aludir a la condición salvaje se decanta de las relaciones interétnicas de la conquista española en Paraguay. Califica a un grupo indígena saqueador, no evangelizado, y la atribución del nombre podría estar vinculada a la difundida concepción de *sarigue* como animal sustractor y escurridizo.

En las crónicas de los viajeros que recorren la región de Misiones a fines del siglo XIX (Ambrosetti, 1894; Peyret, 1881), la denominación comadreja subsume las variantes terminológicas locales y las referencia a este animal son exclusivamente como presa de caza. A su vez, en los relatos de humanos y animales en Misiones, escritos por Horacio Quiroga (2001) en la primeras décadas del siglo XX, la única alusión es una trampa para comadreja, colocada en un gallinero. La etnografía guaraní contemporánea registra en Misiones varias denominaciones correspondientes a la Familia *Didelphidae* o *Miku* (Cebolla Badie, 2016, p. 287).

Clasificaciones que detienen el flujo

Examinamos en esta sección, el tratamiento del vínculo entre humanos y animales en la reconstrucción del pensamiento no-occidental efectuada por la antropología. El énfasis en la lógica, basada en los contrastes, purificó las relaciones concretas entre humanos y animales, fijándolas en instituciones abstractas. Los procesos dinámicos son dejados de lado, reteniendo sólo los contrastes resultantes. Estos antecedentes revisten importancia porque nuestra argumentación está encaminada a rehacer la continuidad a través de las

operaciones técnicas, mostrando que las formas y atributos opuestos pueden analizarse como estados sucesivos de la acción sobre la materia. Así la oposición entre putrefacción y nutrición se desplaza del contraste entre animales y humanos, para ser comprendida en términos de configuraciones agentivas interespecie que imbrican lo artefactual y lo viviente.

Entendemos que la revisión de las discusiones disciplinares que versan sobre la participación y la representación, así como las consideraciones acerca del mito y del rito en tanto materiales adecuados para acceder a comprensión de los vínculos entre humanos y animales, proporcionan elementos para avanzar en la formulación de un lenguaje interespecie. De este modo, cobrarían nueva vigencia las figuras asociativas vinculadas al analogismo, tales como el parecido, la contigüidad y el funcionamiento simpático, que fueran excluidas por la modernidad.

La disyunción entre clasificación y participación marcó la divergencia del enfoque de Durkheim con respecto al de Lévy-Bruhl. Para este último, el universo de los primitivos sería tan fluido, las fronteras entre los dominios que lo componen tan vagas, imprecisas y cambiantes, que se tornaría casi imposible hablar de clasificaciones, con lo que este término supone de nitidez, precisión y estabilidad (Goldman, 1994, p. 256).

La ley de participación alude a un formato de simbolización que “por todos lados ve comunicación de propiedades, por transferencia, por contacto, por transmisión a distancia, por contaminación, impureza, posesión a través de una multitud de operaciones” (Keck, 2008, p. 378, traducción propia). En el marco de esta controversia, Lévi-Strauss retomará la noción durkheimiana de representación, privilegiando el aspecto cognitivo en detrimento de la acción. El fenómeno del totemismo le permitirá desarrollar el poder de la función clasificadora.

Las génesis totémicas “consisten en relaciones metafóricas cuyo análisis pertenece más a una etno-lógica que a una etno-biología” (Lévi-Strauss, 1978b, p. 53). La contigüidad, la semejanza o la analogía no producen conceptos,⁸ mientras que sí lo hace la operación de homología que asocia sistemas de relaciones: animales que difieren unos de otros y humanos que difieren entre sí. Así, la comprensión de la relación entre humanos y animales *debe* hacer el tránsito desde la *analogía externa* hacia la *homología interna* (Lévi-Strauss, 1978b, p. 115).

8 Las acciones simpáticas y las influencias astrales, características de la adivinación china, eran consideradas por Durkheim y Mauss como una ausencia de conceptos.

El vínculo entre los humanos y los animales (epónimos del clan) es de carácter mediado y metafórico (Lévi-Strauss, 1978b, p. 36); “el contacto directo [...] es decir la relación de contigüidad, es contraria al espíritu de la institución: el animal se convierte en tótem a condición de haber sido alejado primero” (Lévi-Strauss, 1978b, p. 45). No podría existir una relación directa, fundada en la continuidad. La única relación posible debe ser ‘enmascarada’, y por lo tanto metafórica (Lévi-Strauss, 1978b, p. 35)

Al descartar el parecido o la contigüidad como base cognitiva, Lévi-Strauss acentúa el paso necesario por el intelecto, a través de contrastes y oposiciones,⁹ soslayando el carácter operativo, técnico, de las asociaciones. Esta razón lo conduce a privilegiar el mito, en detrimento del rito o el sacrificio, como fuentes de información.¹⁰

Los mitos, afirma, son sistemas clasificatorios que están situados del lado de la lengua; son códigos que apuntan a expresar un sentido, mientras que el sistema del sacrificio representa un discurso particular, desprovisto de sentido aunque sea proferido frecuentemente. Y, agrega: “la oposición entre el rito y el mito es la del vivir y del pensar, el ritual representa una bastardización del pensamiento consentido a las servidumbres de la vida” (Lévi-Strauss, 1971b, p. 603, traducción propia).

En efecto:

La fluidez de la experiencia tiende a escapar a través de las mallas de la red que el pensamiento mítico le ha tendido, para retener sólo los aspectos más contrastantes. Al descomponer en operaciones que detalla hasta el infinito, y que repite sin cansarse, el ritual se dedica a un remiendo meticuloso, cierra los intersticios, alimentando la ilusión de que es posible remontar a contracorriente del mito, rehaciendo lo continuo a partir de lo discontinuo (Lévi-Strauss, 1971b, p. 603, traducción propia).

9 Retoma de Durkheim, los trazos distintivos de la actividad intelectual, cuando este afirma que siempre que unimos términos heterogéneos mediante un lazo interno, forzosamente identificamos contrarios (Lévi-Strauss, 1978b).

10 El desarrollo de mi argumentación emplea los mitos como fuente, leyéndolos a contrapelo con el fin de identificar acciones y operaciones técnicas.

Y, continúa

Para expresar el *décalage* entre totemismo y sacrificio, no alcanza con decir que el primero es un sistema de referencias, el segundo un sistema de operaciones; que uno elabora un esquema de interpretación mientras el otro propone una técnica para obtener ciertos resultados. El problema es que el primero es verdadero y el otro es falso (Lévi-Strauss, 1963, p. 301-302, traducción propia).

Como señala Viveiros de Castro (2010), la transformación que tiene lugar en el rito o en el sacrificio es un sistema de operaciones técnicas que efectúa una mediación real e irreversible entre dos términos polares, cuya contigüidad es establecida a través de identificaciones o aproximaciones analógicas. Y agrega: “La transformación no es una permutación sino una *transducción* en el sentido de Simondon: apela a una energética de lo continuo, que hace pasar algo entre los términos que vincula, modificándolos” (Viveiros de Castro, 2010, p. 146, 147).

De este modo, mientras que el totemismo constituye un sistema interpretativo de referencias, el rito y el sacrificio son sistemas técnicos de operaciones.

Recuperando fluidez: la mediación del cuerpo

Los ensamblajes multiespecie, a semejanza de lo que hacen el rito y el sacrificio, ligan a humanos y animales a través de operaciones técnicas, y no mediante un mecanismo abstracto. Dichas configuraciones agentivas imbrican fluidos corporales y objetos culturales, y su modo operativo es el contagio que “se difunde sin intención proyectada como [...] en el modo mancha de aceite” (Jullien, 2009, p. 16, traducción propia). De este modo, la fluidez de los vínculos entre humanos y animales es recuperada a través de un apretado tejido de semejanzas y analogías que efectúan la mediación, entendida como una dinámica interna, en la que los términos y las relaciones se constituyen mutuamente.

El código analógico, antes que el digital, es privilegiado por Barth (1990) cuando describe el modo en el que se construyen las cosmologías. Dicho código opera a través de símbolos concretos, que mantienen asociadas la forma y la substancia, y mediante la metáfora, que extiende el significado a través de las semejanzas, distanciándose del sentido desterritorializado que le adjudicara Lévi-Strauss, al

contraponerla a la metonimia.¹¹ También Wagner (1986) identifica en el proceso de invención cultural, la acción de símbolos que se representan a sí mismos, en los que el símbolo y lo simbolizado permanecen en un mismo plano, funcionando a través de un lenguaje de dependencia con respecto a lo real.

Emparentadas con la magia,¹² las operaciones técnicas que ligan a humanos y animales combinan la semejanza y el contacto (Taussig, 1993), derivando su agencividad del hecho que el índice contiene partes corporales del prototipo (Gell, 2009) y se encuentran involucrados en un sistema de fuerzas y una mecánica de fluidos.

Operadores de fluidez: las sustancias corporales

La noción occidental de sustancia fue ampliada por los análisis antropológicos del parentesco,¹³ dotándola de una inflexión ‘anti-sustancialista’ al agregar a sus componentes habituales la capacidad de relacionamiento, de transformación y de maleabilidad (Carsten, 2001).¹⁴ Actuando como operadores de fluidez, las sustancias ponen de manifiesto la dimensión material de los vínculos sociales, una propiedad ampliamente descrita en las sociedades amazónicas. La agencia de la sangre, por ejemplo, se deriva de su circulación; si es almacenada en exceso, se estanca, se pudre o rebalsa. A su vez, si se la deja correr, se escurre y se seca (Belaunde, 2005). Entre los Bororo del Brasil central, la sangre y sus derivados, el semen y la sangre menstrual, conforman un mecanismo hidráulico que confiere capacidad de acción, agresividad y deseo a las personas y a los seres del cosmos (Belaunde, 2005, p. 39).

En Melanesia, la tríada fundamental de sustancias (sangre, semen y leche materna) genera transformaciones en el interior del cuerpo, mediante

11 En este sentido, afirma: “podría decirse que la metonimia corresponde al orden del acontecimiento y la metáfora al orden de la estructura” (Lévi-Strauss, 1978b, p. 45-46).

12 La magia, señalan Mauss y Hubert (1902-1903, p. 89, traducción propia), “tiende a lo concreto [...] Trabaja en el sentido en el que trabajan nuestras técnicas, industrias, medicina, química, mecánica, etc. La magia es esencialmente un arte de hacer”.

13 Desde los aportes de Schneider (1968), pasando por los de Wagner (1977), Carsten (2001) y Strathern (2009), así como los correspondientes a la vertiente francesa iniciada por Hérítier (1997).

14 Los componentes habituales de la definición de sustancia son las cuatro dimensiones reconocidas por el Diccionario inglés: 1) parte vital; 2) cosa distinta; 3) lo que subyace a un fenómeno, y 4) materia corporal). También Whitehead (2019) critica la noción moderna de sustancia, por su carácter inmutable.

relaciones de oposición y homología (Bonnemère, 1990). A su vez, una relación menor, calificada como de reemplazo-contigüidad, es la que se teje entre los humores corporales y los alimentos, siendo esta última asociación no-recíproca, ya que “siempre es el alimento el que se transforma en sustancia al interior del cuerpo, siendo lo inverso raramente registrado” (Bonnemère, 1990, p. 107, traducción propia).¹⁵

Este proceso, sin embargo, resulta clave en las cosmologías amazónicas, en las que las sustancias corporales se transforman en productos culturales. En efecto, el vómito, la saliva, la orina y los excrementos participan de las operaciones técnicas de creación del mundo (Belaunde, 2005; Overing, 2006; Santos-Granero, 2009).

Así: “Los cuerpos divinos [...] escupen aliento seminal y vitalidad [...] Semejante al puré de mandioca mezclado con saliva, la materia que fertiliza la cerveza, estas sustancias seminales llenan luego las calabazas y recipientes de cerveza, donde la fermentación culmina en una nueva vida” (Hugh-Jones, 2009, p. 42, traducción propia).

El carácter líquido de ciertas sustancias corporales difumina las fronteras de los cuerpos entre sí, y entre los cuerpos y el mundo. Los ‘derrames’ son tomados como condiciones inevitables y prevalecientes, antes que como anomalías (Marriott, 1976), contrastando con las teorías orientadas a la delimitación del cuerpo, típicas del pensamiento dualista de Occidente. La purificación moderna, en efecto, neutraliza la capacidad de comunicación del interior del cuerpo con el mundo externo, aplicando a los productos y funciones de la fisiología humana reglas que evitan la contaminación, “regulando el contacto con sangre, excreta, vómitos, recortes de uñas y cabellos” (Douglas, 1974, p. 129).

En contextos diferentes a los de la modernidad occidental, los cuerpos pueden abrirse o cerrarse mediante operaciones técnicas. Mosko (2015) describe el cierre del cuerpo entre los Mekeo (Nueva Guinea), mediante prohibiciones alimentarias tendientes a neutralizar los relictos de calor provenientes de la convivencia doméstica.

15 Así, en algunas sociedades (Sambia) la ingestión de nuez de pandano reemplaza el semen o la leche materna. Y en otras sociedades (Hua), es la contigüidad la que opera en el tabú alimenticio que prohíbe la ingesta de frutos de color rojo durante la menstruación por temor a provocar una hemorragia incontrolable.

Estas prácticas también son habituales en las sociedades amazónicas, y se evidencian, por ejemplo, en el contraste entre los géneros sublime y grotesco de las artes verbales Piaroa, señalado por el hecho que este último opera a través de un cuerpo abierto, tratando las partes bajas y los orificios corporales como altamente tóxicos, y al mismo tiempo dotados de un poder de transformación (Overing, 2006).

En este sentido, el cuerpo abierto de zarigüeya deviene un operador de fluidez en el mito Ge, actuando a través del contagio y la contaminación. En efecto:

Estrella escupe el maíz en la cara de su marido o en su boca, es entonces una 'babosa', como el *opossum catawba*; ella sangra después de haber sido violada y se vuelve asesina; después de haber sido violada mata a sus cuñados escupiéndoles en la boca. Por todo lados entonces ella es una contaminación: ya con la forma de un animal cuya piel secreta un fluido nauseabundo, ya bajo la forma humana a la vez contaminadora y contaminada (Lévi-Strauss, 1978a, p. 181).

La figura de la alianza en la que interviene Estrella-zarigüeya –violada por sus cuñados– corresponde a la noción de incesto de segundo tipo (Héritier, 1997), en la que la conjunción en un mismo partenaire sexual de las sustancias corporales de dos consanguíneos del mismo sexo, produce un cortocircuito en la mecánica de los fluidos, acarreando catástrofes.¹⁶

Sin embargo, el carácter contaminante de Estrella no está reñido con su función nutricia, ni resulta inhibitor de su función materna. Así, por ejemplo, un mito Tukano (*Tatyuo*) conecta los rasgos discordantes de zarigüeya –madre prolífica y no-nutricia– relatando que el zarigüeya-niño no mamaba la leche de su madre, y por esa razón la madre dió a luz toda una sucesión de hijos sin espaciamiento entre nacimientos (Hugh-Jones, 2007, p. 140).

De acuerdo a la perspectiva desarrollamos en este artículo, la reunión de atributos antitéticos constituye un indicio de operaciones técnicas subyacentes orientadas a transformar sustancias. En este sentido, la asociación frecuente entre la toxicidad, la putrefacción y el alimento, observada en muchas

16 Como señala D'Onofrio (2017), Héritier 'substancializó' los sistemas terminológicos al cruzarlos con los humores. Las elecciones en el parentesco corresponderían menos a la necesidad del intercambio que al cuidado de la coherencia en la circulación de los fluidos.

sociedades amazónicas, tiene como sustrato determinadas acciones sobre la materia, tales como el procesamiento de la yuca y las fermentaciones, así como prácticas de apertura controlada del cuerpo tendientes a hacer emerger el aspecto regenerativo de las sustancias venenosas (Overing, 2006, p. 44, 45).

Las peculiaridades anatómicas de zarigüeya –bolsa marsupial y exudación de orina– la convierten en un prototipo viviente del co-funcionamiento de fluidos discordantes (hediondos y nutritivos a la vez). La conversión en juego es la transformación de deshechos corporales en alimentos, señalada en un mito aguaruna, en el que Estrella transforma la orina en maíz (Guallart, 1958, p. 68). Asimismo, el héroe Tukuna Epi, que adopta la forma de zarigüeya, efectúa una transformación de este tipo, cuando desde lo alto de un árbol lanza un chorro de orina que al endurecerse se convierte en una liana (*Philodendrum sp.* o cipó guembé), cuyo fruto es un alimento.¹⁷

En este sentido, un mito Kaiowa, documentado por Schaden (1947, p. 112, traducción propia), relata que Sol llegó a la casa de *gambá* y que éste no tenía alimentos, “tenía sólo cipó guaimbé”. El fruto comestible de esta liana, parecido al maíz,¹⁸ da nombre a una época del año entre los guaraníes (enero = *Guembe djau* = gran época de comer; Müller, 1989, p. 94). A su vez, el fruto del güembe, junto con el maíz, constituyen los componentes centrales del principal ritual realizado en Misiones por los *Mbya* guaraní, a fines de diciembre (*Ñemongarai*). Muy utilizada en cestería y construcciones, esta liana no es cultivada sino que se multiplica a través de las deyecciones de animales.¹⁹

17 El relato, denominado “Dyoi y Epi en el nido del Halcón Real”, es ilustrativo de la dinámicas corporales y artefactuales, ya que los héroes ascienden por una escalera que habían hecho atando postes al tronco del árbol, pero que luego se cae, de manera que descienden por las lianas que forman con chorros de orina, adquiriendo la forma de animales arborícolas: un mono y una zarigüeya (Nimuendajú, 1952, p. 124).

18 El herbario jesuítico del siglo XVIII, caracteriza el fruto del güembé en analogía con el maíz: “[güembé] el fruto, el cual es dulce: su almacén a modo de piña compuesta de granos grandes, como aquellos del maíz blanco” (Montenegro, 2007, p. 196). Los testimonios de los viajeros del siglo XIX, señalan, también, el parecido el fruto del güembé con el maíz; describiéndolo así: “una espiga claveteada de granitos a manera de mazorcas de maíz”, y, en otro caso: “una mazorca totalmente parecida a la del maíz en la magnitud, figura y granos” (Crisci; Gancedo, 1971, p. 293-295).

19 El herbario jesuítico del siglo XVIII menciona que “el güembé no produce su semilla, sin que pase primero por la cocción de los estómagos y entrañas de los vivientes” (Montenegro 2007, p. 194-196).

La conexión de los alimentos con la putrefacción y la fetidez es activada en la técnica de la fermentación. El mito Taulipang relata que el perro, que poseía primero la hamaca y las semillas de algodón, se las dio a los hombres a cambio de sus excrementos que llama sakura: puré de mandioca masticado y fermentado que sirve para preparar cerveza (Lévi-Strauss, 1978a, p. 80). Entre los Tukuna, Nimuendajú (1952, p. 34, traducción propia) señala que la bebida preparada con pasta de mandioca fermentada “tiene sabor desagradable, sabe a podrido”. El olor fecal caracteriza también la harina de mandioca fermentada que preparan los guaraníes del Alto Paraná (Müller, 1989, p. 71-72).

El carácter ambivalente de las secreciones corporales resulta evidente, asimismo, en el uso medicinal de la orina humana para el lavado de llagas, mencionado en un manuscrito médico jesuítico del siglo XVIII (Melgarejo, 2014). También Sánchez Labrador (1948, p. 226), en las instrucciones relativas al uso del *Caaobi* o añil recomienda que las úlceras antiguas se han de lavar primero con orina. Los colonos europeos que arriban a Misiones a principios del siglo XX relatan que el recurso a curadores nativos suponía que “a menudo se curaba la tos de los niños con orina, varios tipos de dolor con abono caliente de vacas, heridas inflamadas con vapor de orina hirviendo” (Flodell, 2004, p. 139). Y, en comunidades guaraníes contemporáneas de Misiones la orina humana es empleada como medio para la conservación de las mazorcas de maíz que se reservan para semilla.

El modo corporal de fabricación es figurado en ciertos mitos (del Chaco, por ejemplo) mediante operaciones que hacen nacer sandías del vómito de zorro, o engendrar lianas comestibles a partir de sus vísceras (Lévi-Strauss, 1971a, p. 81). En este sentido, los intestinos establecen una mediación analógica entre el mundo externo y el interior del cuerpo, actuando fuera de él, como hilos que enmarañan. Así, entre los Jibaro y los Canelo “cuando los hombres plantan el barbasco (una liana), se abstienen de comer los intestinos y la sangre de la presa [...]. No pueden comerlos porque sino la planta moriría” (Lévi-Strauss, 2009a, p. 30, traducción propia). Y, si las mujeres Jíbaro “comieran los intestinos de diversos animales, las plantas que ellas cultivan se descompondrían en pequeños pedazos y se arruinarían. Asimismo, un cazador Machiguenga “nunca debe comer las tripas del mono que mató, porque ‘se convertirán en lianas que lo enredarían” (Lévi-Strauss, 2009a, p. 30, traducción propia). Del mismo modo, los parientes de un muerto, deben abstenerse de hilar, porque los hilos se transformarían en

los intestinos del cadáver y saldrían del cuerpo, adhiriéndose a otras personas que morirían (Lévi-Strauss, 2009a, p. 31).

A través de analogías de este tipo, los cuerpos humanos y animales establecen mediaciones entre el interior y el exterior, conformando objetos culturales. Paulatinamente este flujo se transforma, la contigüidad metonímica se interrumpe y con ella la importancia de la contaminación y el contagio como formatos relacionales interespecie. La autonomización de los fluidos y órganos corporales posibilita la acción a distancia y la hibridación de partes, evidenciando su naturaleza artefactual.

Flujos que se transforman: de lo humano-animal a lo artefactual

El flujo vital se transforma y aumenta su circulación expandiendo el significado del cuerpo mediante la escisión de partes que se recombinan, conservando su vinculación a pesar de la relativa desterritorialización. Los mitos de creación Tukano del noroeste amazónico resultan muy ilustrativos, al desplazar el papel de los animales en la creación cultural y colocarlo en los artefactos. Relatan que:

Sólo cuando los ancestros se vuelven completamente humanos internalizan y encarnan sus órganos reproductivos y los demás órganos, sólo entonces los artefactos culturales se externalizan y se desencarnan como objetos y posesiones, y sólo entonces los hombres y las mujeres se vuelven completamente distintos (Hugh Jones, 2009, p. 45).

El modo corporal de fabricación emerge junto con el género, cuando los hombres recuperan las flautas que las mujeres retenían en sus cuerpos. Al retomar estos objetos, los hombres dan forma a un modo artefactual de reproducción, y en este proceso son instigados por la zarigüeya, quien les dice que pueden prescindir de las mujeres, emulando su modo de gestación extra-uterino.

En efecto, este marsupial, no lleva su descendencia en una cavidad interna, sino afuera, en un bolsillo reservado a tal efecto, donde el pequeño, que mide sólo unos pocos milímetros de longitud al nacer, y se parece más a una larva que a un mamífero, permanece adherido a un pezón gracias al cual se alimenta hasta

la madurez. La externalización de la gestación confiere a la zarigüeya una condición corporal-artefactual, incluyendo la posibilidad de ceder servicios corporales a terceros, revelada en los mitos sólo como amamantamiento de hijos ajenos.

La técnica interviene en la exteriorización del cuerpo mediante la conjunción de un ciclo fisiológico y un ciclo artefactual que hace aparecer una dialéctica de lo interno y lo externo. Lévi-Strauss (2009a) ejemplifica este proceso a través de la interacción entre el cuerpo y la actividad técnica de la alfarera, señalando que en congruencia con los excrementos contenidos en el cuerpo, la arcilla sirve para formar los pots conteniendo un alimento que será contenido en el cuerpo antes de que este deje de ser el continente de esos excrementos (Lévi-Strauss, 2009a, p. 235). Representa el encadenamiento de estas operaciones en el siguiente esquema:

arcilla > extracción > modelado > cocción > recipiente excremento < deyección < digestión < cocción < alimento

Así: “la mujer, causa eficiente de la cerámica, se metamorfosea en su producto [recipiente]; físicamente exterior, deviene moralmente integrada a este” (Lévi-Strauss, 2009a, p. 239, traducción propia), transformando una continuidad metonímica en una relación metafórica.

Un proceso semejante es descripto por Strathern en Melanesia, entre los Hagen, que tornan consumible el interior del cuerpo, convirtiéndolo en imágenes exteriores disponibles para solicitar o devolver transacciones. Transforman, así, una parte interna en un nombre exterior, mediante un proceso según el cual: “Una metonimia se volvió una metáfora” (Strathern, 2009, p. 295, traducción propia). Wagner (1977), por su parte, subraya la capacidad analógica de las sustancias corporales, que, en virtud de ser un tipo de materia separable de las personas, crea la posibilidad de relaciones. De este modo, los análogos de sustancia masculina entre los Daribi (cerdos y conchas) diferencian un flujo homogéneo, definiendo dadores y receptores de mujeres.

Strathern (1999) identifica dos formatos de intercambio de fluidos corporales: la transferencia de fuerza vital y la invención de sustancia, señalando que en el primero la circulación se hace en una sola dirección, mientras que en el segundo, al efectuarse en los dos sentidos, multiplica su poder.

La atribución de propiedades a la zarigüeya externaliza y pone en circulación determinadas partes corporales. De acuerdo a los relatos que le hicieran informantes aztecas de Sahagún, en el México colonial, la eficacia reside en la cola de la zarigüeya. Así, el que come la cola de sarigue, perdería sus intestinos que escaparían de su cuerpo. Los huesos de la cola, en cambio, tendrían la propiedad de extraer, de evacuar cosas bloqueadas en la cavidad. De este modo, la infusión de cola de zarigüeya lleva a término los partos difíciles y constituye un remedio poderoso contra la constipación (Lévi-Strauss, 2009a, p. 146).²⁰

También va en ese sentido la afirmación que hace Azara (1802, p. 212) con referencia a la zarigüeya: “Es voz general que su grasa es específico para curar almorranas, con pocas unciones”.

El mito de los gemelos recopilado por Nimuendajú entre los Apapokuva, le atribuye a la zarigüeya la propiedad de facilitar los partos. Narra que cuando el hermano mayor (*Nanderyquey*) reconstruía el cuerpo de la madre, armando el esqueleto y modelando la carne con tierra, el hermano menor desarmaba la obra en su intento de mamar. El mayor le pide entonces a *gambá* (zarigüeya) que amamante al menor, y aunque esta se opone alegando tener un olor desagradable, luego se lava y alimenta al menor. En señal de agradecimiento, *Nanderyquey* le concede la facultad de parir sus hijos sin dolor y cargarlos consigo, cómodamente en una bolsa natural (Nimuendajú, 1987, p. 58).

A fines del siglo XIX, Ambrosetti recopila una versión de la leyenda que atribuye facultades a zarigüeya en la provincia de Misiones (Arg.) Relata:

Los guaraníes llaman al cerdo Cristiano cué, y relatan que en el Nacimiento de Cristo ese cristiano se transformó en cerdo por haberse quedado dormido y no haber ido a saludar al niño Dios. La Comadreja o Micuré (*Didelphis*) en esa misma oportunidad tampoco se presentó, por estar recién parida y sucia, a pesar de su buena voluntad, habiendo sido premiada por esto con la bolsa marsupial (Ambrosetti, 1917, p. 58).

20 Los relatos mitológicos del Viejo Mundo, que no conoce los marsupiales, asignan a la comadreja la facilitación de los partos. En el Nuevo Mundo, también se les atribuye ese papel, en razón de la facilidad con que estos animales salen deslizándose de su agujero (Lévi-Strauss, 1978a, p. 173, 174).

Entre los *Mbya* guaraní contemporáneos, el mito de la partera *mikuré*, registrado en Misiones, también le atribuye a la zarigüeya la propiedad de facilitar los partos. En la comunidad de Takuapí (Misiones), Cebolla Badie recopila el siguiente relato a propósito de los mamíferos que poseen “bolsa” o marsupio:

En los tiempos en que todos eran humanos *Ñande Chy Ete* [“Nuestra Madre Verdadera”], estaba con trabajo de parto, muy dolorida y una mujer la ayudaba, la atendía para que no pasara nada malo. En agradecimiento por su paciencia *Ñande Chy* le dijo que no iba a sentir dolor cuando tuviera los hijos y que nacerían directamente en una pequeña bolsa que tendría en la panza, eso según me contó mi abuelo. Y así quedó en comadreja para esta tierra (Vera Mirí de Takuapi, en Cebolla Badie, 2016, p. 181).

Conclusión

A lo largo de estas páginas hemos desarrollado una argumentación tendiente a formular el vínculo entre animales y humanos en términos de acción técnica. Tomando apoyo en la mitología amerindia reunida por Lévi-Strauss, así como en fuentes del período colonial, y otras correspondientes a los siglos XVIII y XIX, hemos seguido los rastros de la zarigüeya, buscando contribuir a la resolución del enigma que plantea el relato mítico de la introducción del don de la agricultura a los humanos por parte de este animal.

Nuestra argumentación estuvo encaminada a disolver contrastes lógicos (hedor/nutrición; salvaje/domesticado; corporal/artefactual), desplazando el vínculo abstracto entre humanos y animales, permeado por el sistema de oposiciones binarias, con el fin de desplegarlo a través de las identificaciones analógicas presentes en las operaciones técnicas.

La perspectiva sobre la técnica que imbrica lo artefactual y lo viviente coloca el interés en los procesos corporales y sus transformaciones, reconociendo el valor de generación cultural de las dinámicas fisiológicas. La importancia asignada al cuerpo y a sus fluidos conecta humanos y animales a través de una fisio-lógica. Ensamblados mediante acciones diseminadas, sin que exista un motor primario de organización, entran en contacto a través de un lenguaje

inter-especie que hace lugar a los derrames, al contagio y a los parecidos, produciendo conjuntos cuya unidad radica en el co-funcionamiento.

La crisis actual de la ontología naturalista llevó a la revalorización de cosmo-técnicas alternativas al enfoque mecánico, que privilegian las interconexiones múltiples. Los ensamblajes técnicos de relaciones entre humanos y animales que describimos aquí resultan afines a esta perspectiva.

Dado el valor relacional asignado a la contaminación, al contagio y al lazo de contigüidad, la mitología amerindia nos condujo a considerar los análisis de substancia, que renovaron el campo de los estudios de parentesco a fines del siglo XX. Al poner el acento en la fluidez material de los vínculos y en el funcionamiento analógico de vivientes y artefactos, estos trabajos ofrecen una vía para avanzar en la comprensión de la sintonización entre animales y humanos. Asimismo, los modos de operar de la magia y el ritual, como los de la medicina tradicional, ofrecen instrumentos para conceptualizar las transferencias interespecie. De esta manera, las figuras del saber pre-moderno occidental, basadas en la analogía, la proximidad y la acción simpática, cobran nuevo interés.

Nuestro interés en la mediación efectuada por las sustancias y las partes desprendibles de los cuerpos, nos llevó a revisar el tratamiento de las relaciones humano-animales en los enfoques relativos a la constitución de la persona en las sociedades amazónicas, a través de la discusión entre los exponentes de la alteridad predatoria y los de las cosmologías construccionales. Este último enfoque está más próximo a nuestra problemática, en virtud de la dimensión técnica y las influencias materiales en la conformación de los existentes. Sin embargo, la conceptualización de las transferencias entre humanos y no-humanos a través de los procesos de corporificación y espiritualización resulta limitante para el tratamiento de los vínculos técnicos interespecie que buscamos especificar.

Resulta más adecuado analizar los devenires artefactuales del cuerpo, mediante procesos de descomposición y recomposición de partes, y en este sentido, algunos animales presentan de por sí una condición técnica, como es el caso de la zarigüeya, ofreciendo una guía viviente para enmarcar las transformaciones de la materia.

En tanto elementos fuera de la mente, los cuerpos operan una extensión del significado, diferente de la efectuada exclusivamente por el intelecto, a través de sustituciones y permutaciones de signos. En los casos que analizamos, la simbolización permanece concreta, adherida al parecido con lo real. Así, la

extensión del significado que vincula lo fétido y salvaje con el alimento y la domesticación, está mediada por asociaciones presentes en operaciones propias de la horticultura y la culinaria selváticas, en las que dichos atributos antitéticos corresponden a estados diferentes de un proceso de transformación.

Referencias

- AMBROSETTI, J. *Segundo viaje a Misiones*. Buenos Aires: J. Carbone, 1894.
- AMBROSETTI, J. *Supersticiones y leyendas*. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1917.
- AZARA, F. de. *Apuntamientos para la Historia Natural de los cuadrúpedos del Paraguay y del Río de la Plata*: volumen 1. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1802.
- BARBOSA, A. L. *Pequeno vocabulário tupi-português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951.
- BARTH, F. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in the inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BELAUNDE, L. E. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005.
- BERTONI, W. A. Catálogos sistemáticos de los vertebrados del Paraguay. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, t. 4, n. 4, p. 3-49, 1939.
- BONNEMÈRE, P. Considérations relatives aux représentations des substances corporelles en Nouvelle-Guinée. *L'Homme*, Paris, t. 30, n. 114, p. 101-120, 1990.
- BUFFON, G. L. de. *Beautés de l'histoire naturelle des quadrupèdes*: tome 1. Paris: Imprimerie de Lanoe, 1819.
- BUFFON, G. L. de. *Oeuvres complètes*: tome 9. Paris: A. Le Vasseur, 1884-1886.
- CADOGAN, L. *Diccionario mbya-guaraní-castellano*. Asunción: Cepag-Ceaduc, 2011.
- CANESE, N. K. de; ACOSTA, F. *Diccionario guaraní-español*. Asunción: Universidad Nacional de Asunción, 1997.
- CARSTEN, J. Substantivism, anti-substantivism, and anti-antisubstantivism. In: FRANKLIN, S.; MCKINNON, S. (ed.). *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Durham: Duke University Press, 2001. p. 29-54.

- CEBOLLA BADIE, M. *Cosmología y naturaleza Mbya-Guaraní*. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- COUPAYE, L.; PITROU, P. Introduction. The interweaving of vital and technical processes in Oceania. *Oceania*, [s. l.], v. 88, n. 1, p. 2-12, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.1002/ocea.5178>. Acceso: 6 ago. 2025.
- CRISCI, J.; GANCEDO, O. Sistemática y etnobotánica del guembé (*Philodendron bipinnatifidum*). *Revista del Museo de La Plata*, La Plata, t. 11, n. 65, p. 286-302, 1971.
- D'ONOFRIO, S. Le structuralisme militant de Françoise Héritier. *La Vie des Idées*, Paris, 4 juil. 2017. Disponible en: <https://laviedesidees.fr/Le-structuralisme-militant-de-Francoise-Heritier>. Acceso: 6 ago. 2025.
- DESCOLA, P. El animismo restaurado. In: DESCOLA, P. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. p. 199-220.
- DESCOLA, P.; CHARBONIER, P. *La composition des mondes: entretiens avec Pierre Charbonier*. Paris: Flammarion, 2014.
- DOUGLAS, M. Contaminación. In: ENCICLOPEDIA Internacional de las Ciencias Sociales: tomo 3. Madrid: Aguilar, 1974. p. 126-130.
- ECHEVERRI, J. La naturaleza es bagazo y la humanidad almidón: visión del medio natural desde os grupos que consumen ambil. *Boletín de Antropología*, [s. l.], v. 15, n. 32, p. 13-30, 2002.
- FLECK, E. D.; JOAQUIM, M. A.; BIEHL, M. En orden a sus virtudes y facultades medicinales: um estudo sobre o Paraguay Natural Ilustrado de José Sánchez Labrador S. J. *Corpus*: archivos virtuales de la alteridad americana, Mendoza, v. 6, n. 2, p. 1-43, 2016.
- FLODELL, S. A. *Verano eterno: sueño del inmigrante*. Buenos Aires: Dunken, 2004.
- FURLONG, G. La enciclopedia rioplatense de J. Sánchez Labrador. *Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología*, Montevideo, n. 5, p. 263-307, 1931.
- GELL, A. *L'art et ses agents: une théorie anthropologique*. Bruxelles: Les Presses du Réel, 2009.
- GOLDMAN, M. *Razão e diferença*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.
- GUALLART, J. M. Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón. *Perú Indígena*, Lima, v. 7, n. 16/17, p. 59-98, 1958.
- GUASCH, A.; ORTIZ, D. *Diccionario castellano-guaraní guaraní-castellano*. Asunción: Cepag, 1993.

- HÉRITIER, F. *Les deux sœurs et leur mère: anthropologie de l'inceste*. Paris: Odile Jacob, 1997.
- HIATT, L. R. Totemism tomorrow: the future of an Illusion. *Mankind*, Sydney, v. 7, p. 83-93, 1969.
- HUGH-JONES, C. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HUGH-JONES, S. The fabricated body. Objects and ancestors in Northwest Amazonia. In: SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 33-59.
- INGOLD, T. Totemism, animism and the depiction of animals. In: INGOLD, T. *The perception of the environment*. London: Routledge, 2002. p. 111-131.
- JULLIEN, F. *Les transformations silencieuses: chantiers I*. Paris: Grasset, 2009.
- KARADIMAS, D. La métamorphose de Yurupari: flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le nord-ouest amazonien. *Journal de la Société des Américanistes*, [s. l.], v. 94, n. 1, p. 127-169, 2008.
- KECK, F. L. *Lévy-Bruhl: entre philosophie et anthropologie: contradiction et participation*. Paris: CNRS Éditions, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1963.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas: de la miel a las cenizas*. México: FCE, 1971a.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mythologiques: l'homme nu*. Paris: Plon, 1971b.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas: lo crudo y lo cocido*. México: FCE, 1978a.
- LÉVI-STRAUSS, C. *El totemismo en la actualidad*. México: FCE, 1978b.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La potière jalouse*. Paris: Plon, 2009a.
- LÉVI-STRAUSS, C. *L'histoire de Lynx*. Paris: Plon, 2009b.
- MARRIOTT, K. Hindu transactions: diversity without dualism. In: KAPFERER, B. (ed.). *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. p. 109-142.
- MAUSS, M.; HUBERT, H. Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année Sociologique*, Paris, 1902-1903. Disponible en: https://classiques.uqam.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/1_esquisse_magie/esquisse_magie.html. Acceso: 6 ago. 2025.

MELGAREJO, A. O. Contribución a la medicina natural: Pohã Ñana, un manuscrito inédito en guaraní (Paraguay, S. XVIII). *Corpus: archivos virtuales de la alteridad americana*, Mendoza, v. 4, n. 2, p. 1-14, 2014.

MOL, A.; LAW, J. The actor-enacted: Cumbrian sheep. In: KNAPPET, C.; MALAFOURIS, L. (ed.). *Material agency: towards a non-anthropocentric approach*. New York: Springer, 2008. p. 57-78.

MONTENEGRO, P. *Materia médica misionera*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones, 2007.

MONTOYA, A. R. de. *Vocabulario de la lengua guaraní*. Asunción: Cepag, 2002.

MONTOYA, A. R. de. *Tesoro de la lengua guaraní*. Ed. de F. Grünberg e B. Melià. Asunción: Cepag, 2011.

MOSKO, M. The Christian dividual and sacrifice: personal partibility and the paradox of modern religious efflorescence among North Mekeo. In: JOSEPHIDES, L. (ed.). *Knowledge and ethics in anthropology: obligations and requirements*. London: Bloomsbury, 2015. p. 95-121.

MÜLLER, F. *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Rosario: Escuela de Artes Gráficas del Colegio Salesiano San José, 1989.

NAVARRO, E. de A. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013.

NIMUENDAJÚ, C. U. *The Tukuna*. Berkeley: University of California Press, 1952.

NIMUENDAJÚ, C. U. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.

OVERING, J. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piara da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 19-54, 2006.

PAPAVERO, N.; TEIXEIRA, D. M. *Zoonímia tupi nos escritos quinhentistas europeus*. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa em Etimologia e História da Língua Portuguesa, 2014. (Arquivos do NEHiLP, v. 3).

PEYRET, A. *Cartas sobre Misiones*. Buenos Aires: Imprenta de la Tribuna Nacional, 1881.

PHRASES SELECTAS y modos de hablar escogidos y usados en la Lengua Guaraní. Misión de San Javier: [s. n.], 1687.

- QUIROGA, H. *Cuentos de la selva*. Buenos Aires: Pehuén Editores, 2001.
- RACINE, L. Du modèle analogique dans l'analyse des représentations magico-religieuses. *L'Homme*, Paris, t. 29, n. 109, p. 5-25, 1989.
- RENGGER, J. R. *Viaje al Paraguay en los años 1818 a 1826*. Asunción: Tiempo de Historia, 2010.
- RESTIVO, P. *Vocabulario de la lengua guaraní*. Stuttgart: Kohlhammer, 1893.
- SAINT-HILAIRE, A. de. *Voyage dans le district des diamans et sur le littoral du Brésil*: tome second. Paris: Librairie Gide, 1833.
- SALMON, G. Sarigue. In: MONOD, J. C. (dir.). *Dictionnaire Lévi-Strauss*. Paris: Bouquins Éditions, 2022. p. 907-909.
- SÁNCHEZ LABRADOR, J. *La medicina en el Paraguay natural (1771-1776)*. Ed. comentada por Ruiz Moreno. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1948.
- SANTOS, M.; FERREIRA, B. A influência do tupi na linguagem popular referente ao meio ambiente do litoral sul de Pernambuco, Brasil. *Tropical Oceanography*, Recife, v. 28, n. 1, p. 87-97, 2000.
- SANTOS-GRANERO, F. From baby slings to feather bibles and from star utensils to jaguar stones. The multiple ways of being a thing in the Yanésa lived world. In: SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 105-127.
- SANTOS-GRANERO, F. Beinghood and people-making in native Amazonia. *HAU: journal of ethnographic theory*, Chicago, v. 2, n. 1, p. 181-211, 2012.
- SCHADEN, E. Fragmentos da mitologia Kayua. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 1, p. 107-123, 1947.
- SCHIAVONI, G. Agroecología o agricultura más que humana?: la coordinación con las plantas como técnica agrícola. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 47, n. 1, p. 150-169, 2022a.
- SCHIAVONI, G. Indios cimarrones y animales sensatos. Silvestres y domesticados en el guaraní colonial. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Paris, n. 22, 2022b.
- SCHNEIDER, D. *American kinship: a cultural account*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 2-19, 1979.

STRATHERN, M. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. London: The Athlone Press, 1999.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. London: Routledge, 1993.

TAYLOR, A. C. Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Équateur. In: HÉRITIER, F.; COPET-ROUGIER, E. (comp.). *Les complexités de l'alliance*: vol. IV. Paris: Archives Contemporaines, 1994. p. 73-105.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 347-399.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Metafísica de la predación. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología post-estructural*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010. p. 139-152.

WAGNER, R. Analogic kinship: a Daribi example. *American Ethnologist*, New York, v. 4, n. 4, p. 623-642, 1977.

WAGNER, R. *Symbols that stand for themselves*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

WHITEHEAD, A. *El concepto de naturaleza*. Buenos Aires: Cactus, 2019.

Disponibilidad de datos

Los datos de investigación están disponibles en el cuerpo del documento.

Editores

Ceres Victora – <https://orcid.org/0000-0001-9363-3883>

Jean Segata – <https://orcid.org/0000-0002-2544-0745>

José Miguel Olivar – <https://orcid.org/0000-0002-7648-7009>

Sahra Gibbon – <https://orcid.org/0000-0002-5185-9750>

Recebido: 21/03/2024 Aceito: 31/03/2025 | Received: 3/21/2024 Accepted: 3/31/2025



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.