

“Motocarro matador”: Variaciones sobre el dominio

MANUEL M. BERJÓN
MIGUEL ÁNGEL CADENAS

RESUMEN: El trabajo que presentamos a continuación consta de dos partes. La primera versa sobre objetos y sujetos, una dicotomía occidental que no rige en pueblos indígenas, y es fuente de infinitas confusiones. Lo que los occidentales denominamos como objetos, poseen intencionalidad, voluntad y sentimientos para los pueblos indígenas. Los intentos de hablar de ‘objetos subjetivados’ y ‘objetos subjetivos’, a nuestro parecer, no dan cuenta de fenómenos como el ‘motocarro matador’ que presentamos en este artículo. La cesura que conlleva la Modernidad, con la separación nítida entre objetos y sujetos, oscurece la comprensión de este tipo de situaciones que estudiamos a continuación. En la segunda parte, seguimos la sugerencia de la “predación familiarizante” de Carlos Fausto y hacemos algunas precisiones, a nuestro parecer necesarias e interesantes. Todo ello para poder comprender por qué los kukama hablan del “motocarro matador”.

PALABRAS CLAVE: relación sujeto/objeto, materialidad, predación familiarizante, dueño, indígenas amazónicos, Kukama.

ABSTRACT: This paper consists of two parts. The first deals with objects and subjects, a Western dichotomy that does not hold sway among indigenous peoples, and which gives rise to infinite confusion. What Westerners call objects have intentionality, will and feelings for indigenous peoples. Efforts to speak of “subjectivized objects” or “subjective objects,” in our view, do not reflect phenomena such as that of the “murderous *motocarro*,” which we describe in this paper. The caesura ushered in by Modernity, with the clear separation between objects and subjects, obscures understanding of the type of situation we discuss here. In the second part, we follow Carlos Fausto’s suggestion of “familiarizing predation” and make some clarifications that we consider necessary and interesting. All of this is to enable us to understand why the Kukama speak of the “murderous *motocarro*”.

KEY WORDS: subject/object relationship, materiality, familiarizing predation, master, Amazonian Indians, Kukama.

Lo que despertó nuestro interés en el tema fue una conversación sobre un accidente. Un motocarro¹ atropella a un viandante. No es la primera vez que sucede. La argumentación nos resultó curiosa. El motocarrista hizo todo lo posible para no arrollar a la víctima. Pero el motocarro no le obedeció, decidió provocar el accidente y matar al peatón. Los comentarios señalan que el motocarro es matador y recuerdan otros episodios de comportamientos similares². Esta situación plantea muchos interrogantes.

El motocarro es un vehículo y, por tanto, un objeto. El nudo gordiano de toda la cuestión es la división entre ‘seres vivos’ y ‘seres inanimados’. Quienes defienden esta separación, en general, pueden ser denominados ‘humanistas’. En cambio, los que acusan a la división entre sujetos y objetos como la causante de todos los males, que no permite entender las cosas tal como suceden en el campo, podemos denominarlos como ‘post-humanistas’. Estos últimos pretenden borrar la comprensión biológica de la vida para, finalmente, lograr la disolución de la diferencia ontológica entre organismos vivos y cosas (Rival 2012: 132).

Nuestra propuesta trata de pensar las “cosas” en el pueblo kukama. Es un pueblo tupí-guaraní asentado en áreas inundables de los cursos bajos de los ríos Ucayali, Huallaga, Marañón, Nanay y en las periferias de ciudades como Iquitos, Pucallpa y Yurimaguas. Existen varios núcleos en Brasil y Colombia. La población estimada oscila entre las 10.000 a las 100.000 personas. Ningún autor señala los criterios que utiliza. Nosotros nos acercamos a la última cifra. Su actividad principal es la pesca, combinada con la agricultura y la recolección de frutos de la selva. Sus casas están levantadas

¹ Vehículo de tres ruedas que consiste en una moto con una especie de sidecar, pero en lugar de tener el asiento paralelo a la moto, ocupa el lugar posterior. Puede llevar dos o tres pasajeros y una pequeña carga.

² Suceso ocurrido en Nauta, pequeña ciudad kukama de unos 25.000 habitantes, donde es posible conocer a la gente a través de sus familias tradicionales. En Iquitos, este conocimiento personal es inviable, aunque en su periferia, donde habitan muchos kukama, sucede igual. Nauta está conectada a Iquitos a través de una carretera de unos 100 km., que se inauguró el 2005. Con su apertura, la proliferación de motocarros se disparó. Previamente a la apertura de la carretera, los kukama ya tenían referencia del motocarro, por sus viajes a la ciudad de Iquitos, sede administrativa y gubernamental más importante de la selva baja.

sobre pilotes. Uno de sus alimentos principales es la yuca (*Manihot esculenta*), que transforman en fariña. Si tuviéramos que elegir una imagen gráfica de este pueblo optaríamos por una espiral. No todas las personas participan en todos los ámbitos. Al contrario, cada persona está situada en un lugar diferente de dicha espiral, bien sea por sus elecciones o porque así está asignado, o por ambas. Esta fluidez, este tránsito, nos ayuda a no buscar esencias compartidas, sino significados construidos comúnmente.

1. A modo de introducción

Se ha dicho que, en una economía de mercancías, las cosas y las personas asumen la forma social de las cosas. Mientras que, en una economía del don, ambos asumen la forma social de las personas (Gregory 1982: 41, citado en Viveiros de Castro 2004a: 481, nota 33). Sin embargo, nos parece más acertado el planteamiento de Godelier (1998: 106-108, especialmente nota 146) para quien los intercambios mercantiles coexisten con los intercambios de dones en las sociedades analizadas por Mauss y que el don continúa presente en las economías de mercado. Preferimos considerar el intercambio y el don como dos estrategias diferentes. Ambas tienen cabida en todo tipo de sociedades. En este sentido, postulamos que las cosas asumen la forma social de las personas. Este propósito no se debe al tipo de economía de la sociedad en cuestión, sino al estatuto mismo que se atribuyen a cosas y personas en unas u otras sociedades: a la cosmología propia de cada sociedad. Últimamente, Hornborg reclama el fetichismo como la mejor manera de comprender la tecnología en el capitalismo, leído con apoyo de las cosmologías amazónicas, entendida ésta como una magia global (2015). Nosotros partiremos de algunos ejemplos concretos para ilustrar que las cosas son, en realidad, sujetos o seres antropomorfos³, seres con forma humana (Sztutman 2007: 43). En definitiva, para los indígenas, los humanos no somos tan especiales. Sólo un excesivo “narcisismo primitivo” puede calificarlo como tal (Viveiros de Castro 2012a: 101). Ahora bien, cuando se humaniza todo, todo se vuelve peligroso⁴ (Sztutman 2007: 96-97). Surge la pregunta: ¿qué son

³ El antropomorfismo es propio de sociedades con cosmologías animistas, mientras que el antropocentrismo está sugerido en la versión popular del evolucionismo occidental (Viveiros de Castro 2004a: 467).

⁴ “Como sabemos, la única cosa verdaderamente peligrosa en el mundo son los hombres –los objetos no hacen mal; no por maldad, en todo caso. Los indios piensan también que, si una

las “cosas”? Lo que sigue sirve para los objetos en general. Nuestra interpretación se centrará, particularmente, sobre el motocarro.

2. La gran cesura

Actualmente, los occidentales separamos ‘personas’ y ‘cosas’ (Henare, Holbraad & Wastell 2007: 2), pero no siempre ha sido así. En la Edad Media [europea] “se hacía referencia a los objetos utilizando normalmente la misma forma lingüística que se empleaba para las «personas», no para las «cosas». Sólo en un momento posterior entró esta última en el lenguaje artesanal del Medioevo, pero por entonces se trataba a los objetos como a seres vivos, como si por arte de magia se hubieran convertido en personas con las cuales conversar y discutir” (Sennett 2012: 161). La cesura que provoca la Modernidad es la fundadora de la separación entre ‘personas’ y ‘cosas’. Aunque la crisis ecológica pudiera estar pidiendo superar esta dicotomía. La tecnología y el dinero indicarían lo equivocado de tal corte (Hornborg 2015: 11).

Para los indios amazónicos, las computadoras podrían ser sujetos al igual que los animales, los molinillos de yuca o las canoas. Si a todos ellos podemos calificarlos de ‘incorporaciones humanoides’, ¿por qué no también a las computadoras? (Viveiros de Castro 2012a: 120). No se pueden separar sujetos de objetos. El mundo del mito está permeado por un fondo de continuidad subjetiva, un flujo comunicacional que envuelve a todos los existentes (Fausto 2008: 337-338).

Para los amerindios, la posesión de objetos es vista como un caso particular de relación de dominio entre sujetos y el artefacto-cosa como un caso particular de artefacto-persona. Para nuestro caso, podríamos indicar que, el motocarro –siendo un objeto para la cosmología occidental– actúa como una persona, es una persona, para los kukama. El dominio, siendo una noción cosmológica, incide sobre el plano sociopolítico y construye dominios y grupos (Fausto 2008: 335).

Las narraciones que hemos ido encontrando señalaban que todo lo que es de hierro tiene madre⁵, espíritu. En este grupo algunos opinan que

cosa o un animal es apenas eso, entonces él no genera problemas. Un verdadero tigre no ataca a los hombres. Si ataca a un hombre, entonces no se trata de tigre común, sino de un hombre disfrazado de tigre, esto es, un tigre en su ‘momento’ de hombre” (Sztutman 2007: 97).

⁵ Llaman ‘madre’ al espíritu de cada cosa, animal, enfermedad...: “madre de los árboles”, cada animal tiene madre, algunas enfermedades tienen madre. Hasta el motor de luz tiene madre.

su madre está escondida, agazapada, mientras tiene una vida útil para su dueño. Pero, cuando su dueño se deshace del objeto, o permanece mucho tiempo aislado y solo, echa madre. En tal sentido, se produce un cambio de dueño. Una proposición que podemos denominar, en cierto modo, como animismo. Nosotros añadimos que también poseen sentimientos⁶.

3. Los objetos que, en realidad, son sujetos

El hierro se introdujo en la selva baja durante la época de las reducciones de los jesuitas (1638-1767). Ha sido uno de los motivos por los que los indígenas aceptaron la propuesta de vivir en una reducción. Los anzuelos, machetes, hachas, agujas... y demás herramientas, eran poderosos atractivos para los pueblos indígenas. Como podemos comprobar, el hierro ha sido un elemento importante en la vida de dichos pueblos. Han pasado varios siglos y la reflexión sobre el mismo, casi siempre en forma narrativa, se ha venido armonizando. En cambio, el plástico todavía no ha levantado una reflexión similar, pese a su importancia en la vida diaria, sustituyendo todo tipo de objetos de barro y otros materiales tradicionales. Sin embargo, casi todos, a medida que iba progresando la conversación, terminaban admitiendo que el plástico también tiene vida porque es de petróleo que se extrae de la selva y, por tanto, tiene madre.

Pero, ¿qué es eso de “echar madre”? De nuevo nos encontramos con disparidad de opiniones. Es de notar que muchos no se han planteado esta pregunta, e improvisan alguna respuesta; otros narran una historia que les ha sucedido a ellos o algún familiar. Hay quien considera que la madre viene de fuera: es incorporada. Otros, por el contrario, están convencidos que proviene de dentro del hierro. Y no falta quien afirma que no todas las cosas tienen espíritu. En este sentido, nos acercamos a la posición de Ingold para quien el espíritu que anima las cosas no está *en*, sino que *es* la materia misma⁷ (Ingold 2013: 32-33). Lo que anima al hierro no es algo

⁶ La piedra de afilar se puede molestar si no se le baña con agua cuando va a comenzar a afilar un machete o cuchillo. La canoa, en el día, tiene vergüenza de los árboles, por eso no avanza. En cambio, navegar en la noche es más propicio porque la oscuridad protege a la canoa de la vergüenza, y avanza más. Un motocarro nuevo también siente vergüenza. Con el uso, el motocarro comienza a tener un sonido más fuerte y así evita la vergüenza para pasar a dar vergüenza a sus compañeros motocarros que no suenan. Cuando el sonido del motocarro es excesivo es una señal de estar buscando lío.

⁷ Las cursivas son del autor.

externo a él (animismo), ni es algo que está *en* el hierro, sino que *es* el mismo hierro.

Tal vez el dilema entre la incorporación externa y la autogeneración sea un debate superfluo. Incluso puede provenir de una pregunta mal formulada. Nuestra insistencia en comprender la expresión “echar madre” está condicionada por nuestro afán de llegar al origen. En el fondo está el mito de la creación, tan caro para Occidente. Los pueblos indígenas son indiferentes a la idea de creación; en cambio, encuentran más atractiva la idea de transformación (Viveiros de Castro 2004a: 481; 2012a: 86). De ahí la disparidad de respuestas que, insistimos, eran improvisadas porque no se habían planteado este tipo de preguntas.

Sea como fuere, que “la madre” provenga del interior del hierro o sea una incorporación proveniente del exterior, necesitamos comprender la expresión “echar madre”. Algunas cosas, como el machete, pueden ser percibidas como una “extensión del cuerpo” de su dueño. De tal manera que, si un extraño empuña el machete, éste puede tomar la decisión de no colaborar con el prestatario haciéndole pesada la tarea, o puede hacer que se corte. Yendo un poco más lejos, los kukama afirman que el machete puede transferir el malestar de su dueño, pero no la enfermedad, a quien lo ha prestado. Es decir, puede trasladar el dolor, pero no el reumatismo, pongamos por caso.

La expresión “echar madre” difiere de la comprensión de las cosas como una prótesis o como extensiones del cuerpo. Un sujeto proporcionaría agencia a las cosas (Gell 1998)⁸. La división de Santos Granero en objetos “subjetivados”, que poseen poca alma y dependen de un sujeto y, objetos “subjetivos”, que son concebidos como personas en cuanto tienen un alma independiente y son agentes de acción comprensiva (2009: 8), tampoco nos parece adecuada. Los primeros, porque vienen a funcionar como prótesis. Los segundos, porque es una contradicción *in terminis*. Preferimos tratarlos como sujetos. Aunque no todos los “objetos” –por continuar con una terminología impropia, pero que nos permite comprendernos– poseen los mismos grados de voluntad, intencionalidad y sentimientos. El motocarro no es ni una prótesis ni un objeto subjetivado, sino que funciona como un sujeto.

⁸ Para una crítica de Gell, ver Layton 2003; Ortner 2006; Leach 2007; Ingold 2008. Le acusan, entre otras cosas, de no superar la división entre ‘persona’ y ‘cosa’, su excesivo individualismo y la dependencia de un sujeto.

Argumentar una “agencia metamórfica” de las cosas, nos parece otra senda equivocada, haciéndolas depender de los objetos primordiales en cuanto a su aspecto formal –corporalidad– y movimiento. Un buen ejemplo sería el tipití, que tendría como modelo a la serpiente primordial *Kutupxi*, para el pueblo wayana (Van Velthem 2009). Esto podría valer, en el mejor de los casos, exclusivamente para los objetos propios, pero no para los adquiridos de “Occidente”. Sin embargo, pueblos indígenas como los urarina⁹, tucano y kayapó consideran, tanto a los objetos nativos como a los extraños, con una dimensión subjetiva. Aunque no todos estos objetos poseen la misma potencia, pero siempre están supeditados a la subjetividad de la gente (Santos Granero 2009: 10).

Existen dos contextos en los cuales se utiliza la expresión “echar madre”. En primer lugar, cuando el objeto ha dejado de ser utilizado, es abandonado o depositado en un lugar sin volver a utilizarlo. Las narraciones escuchadas versaban sobre el *peque peque*¹⁰ que ya no se utiliza, pero que permanece en un rincón de la casa. En segundo lugar, una cosa que continúa siendo utilizada pero aislada de la comunidad, en soledad. Para este segundo contexto, utilizaremos el ejemplo del motor de luz.

La mayoría de las comunidades poseen un motor de luz donado por la Municipalidad. De esta manera, pueden tener de tres a cuatro horas de luz cada noche: para ver televisión, realizar una asamblea, una fiesta, un velorio o el simple disfrute de la luz. Siempre y cuando tengan combustible, que no es lo más habitual. El generador suele estar en la “casa de fuerza”: un local separado del resto de las casas para mitigar el ruido. De esta forma, el motor se pasa prácticamente todo el día solo, aislado¹¹. Ve-

⁹ La cuchara, el machete y, en general, todo lo que es de hierro, tiene diablo. Cuando muere una persona estos objetos queman a su dueño: la boca, la mano... Nos lo explicaba un joven urarina en junio 2014. De igual modo reflexiona Walker (2012: 150).

¹⁰ Peque peque es un motor con una cola larga que termina en una hélice y le sirve para empujar un bote de madera o aluminio. Su nombre es onomatopéyico. Los primeros peque peque eran de hierro. En los últimos años la mayor parte de su estructura es de plástico duro, aunque todavía algunos componentes son de metal, de ahí que esté asociado con el hierro.

¹¹ Es interesante este matiz de la soledad o aislamiento, no únicamente el abandono o la falta de uso. La soledad genera tristeza. Y es propicio para que otros seres se acerquen y provoquen una transformación. Los yacuruna, chullachaqui, pelacaras... siempre se llevan a personas que están solas. No existe ‘soledad’ tal como la concebimos los occidentales. Alguien sólo será visitado por otros seres y le propondrán una transformación: abandonar su posición humana para convertirse en los seres que le visitan (espíritus). En otras palabras, lo que nos

remos posteriormente la distinción entre “propietario” y “dueño”. Adelantamos que, el “propietario” del motor es la comunidad¹² mientras que el “dueño” del mismo es, por un lado, el motorista que lo cuida –le da mantenimiento y uso– y, por otro, la “madre del motor”. La relación entre el motorista y la madre del motor también es una relación de dominio. Cuando el motorista se impone, la madre aparece como un hijo, una mascota... Pero es una relación no exenta de tensiones. Sucede que la madre del motor puede tentar, desafiar al motorista y revertir la posición: el motorista pasa a ocupar la posición de hijo, mascota...; y la madre, la posición de dominio respecto al motorista. En una comunidad kukama nos contaban que acuden tres personas a encender y apagar el motor, porque si asiste uno solo, le puede tentar la madre del motor y le puede matar.

Lo que venimos diciendo del hierro en pueblos indígenas parece cuestionar el concepto de materialidad. Entendemos por materialidad un proceso social y comunicativo. Sin embargo, es preciso anotar que la comunicación es siempre subjetiva. Los chamanes son quienes mejor pueden reconocer a los objetos como sujetos (Santos Granero 2009: 10). Nuestro ejemplo amplía lo anterior, puesto que son todos los pobladores, no únicamente los chamanes, quienes reconocen que el motor tiene madre. Esta concepción proviene del contexto chamánico que permea toda la sociedad.

hace humanos es compartir la vida. Viveiros de Castro considera que un encuentro con un espíritu, un muerto... en la selva consiste en un encuentro con un ‘tú’. En estas circunstancias es fundamental responder que ‘yo’ soy realmente la persona humana en este encuentro. De lo contrario, si respondes a ese ‘tú’, te transformarás en el ser que responde a ese ‘tú’: espíritu, muerto, produciéndose el cambio de perspectiva. En este tipo de encuentros en la selva es fundamental remarcar la posición de ‘yo’ como verdadero humano (2004b: 66-67; 2012a: 149; 2012b: 99). Los mbya (Cretton Pereira 2016: 738-739) consideran que las personas que “desobedecen”, aquellos que no tienen en consideración el habla y el consejo de los ancianos, son quienes se transforman en animales. La audición, por tanto, se convierte en un sentido privilegiado. Los que no saben escuchar están expuestos a la transformación. Otro matiz interesante provendría de la relación yo-grupo. El dueño-jefe lleva con él toda la colectividad, sobre todo a aquellos que residen con él en la casa. No hay individuos solitarios como tales, sino miembros que permanecen fuera de una colectividad (Cesarino 2016: 154; Costa 2013: 498, nota 14; 2016: 88, nota 13).

¹² Acá radica una de las dificultades con los ‘bienes comunales’: falta la relación personal, de dominio, con los ‘objetos’. Esta relación personal es la que mantiene el encargado del motor que funge como su dueño. Cuando se malogra el motor es preocupación de la comunidad, pero será el encargado del mismo quien explicará a la comunidad qué sucedió. Y lo hará en términos apropiados: como si fuera su hijo, considerándose él como su dueño.

Abandonando la proyección mental sobre los objetos, enfatizamos sobre los propios materiales. En palabras de Ingold: “los materiales contra la materialidad”. Las formas de las cosas no son impuestas desde fuera sobre un sustrato inerte, sino que se elevan y son sostenidas dentro de la corriente de los materiales. Tomar los materiales en serio, implica contar la historia de lo que les sucede a medida que fluyen, se mezclan y mutan. Las propiedades de los materiales no son atributos fijos sino procesuales y relacionales. Y pone el ejemplo de la piedra que posee propiedades diferentes según sea su luminosidad, la humedad, la cosa contra la que se golpea... Su “pedregosidad” no está en su materialidad ni en la mente del observador, sino que emerge de la participación de la piedra en su entorno total y la multiplicidad de formas en la que está involucrada en las corrientes del mundo de la vida (Ingold 2008; 2013). Ingold ha sido calificado como un “antropólogo ecológico flexionado para mirar en la biología desde un punto de vista antropológico, y la antropología desde uno biológico” (Rival 2012: 131).

Lo justo es acudir al campo sin una teoría previa, bien configurada y fija, sino dejarse permear e interrogar por los hechos. En este sentido es un proyecto fundamentalmente metodológico (Henare, Holbraad & Wastell 2007: 4-7). Pero esta “ampliación del círculo de lo humano” ha hecho extraviar a más de uno, postulando un planteamiento centrado en las cosas mismas: cosa-céntrico. La dificultad proviene a la hora de definir qué ciencia utilizar en su acercamiento: la pragmatología. La antropología y la arqueología están demasiado centradas en la persona. La física tampoco proporciona las herramientas adecuadas, puesto que está supeditada a la causalidad. La creación artística parece ajustada, dado que el artista conceptual plasma una idea en concreciones de un juego de posibilidades conceptuales. En este sentido, la pragmatología vendría a ser un arte al revés (Holbraad 2011). El mismo autor señala que su propuesta es brumosa.

Enfatizando sobre los objetos –que en realidad son sujetos– afirmamos que las cosas también pueden elegir al sujeto. Así tenemos que, cuando una persona va a comprar algo, en ocasiones, previamente ha sido elegido por el “objeto”. El sujeto, en todo caso, acepta la intencionalidad del “objeto” y lo compra. De igual modo, también sucede que antes de que te regalen algo, ese ‘algo’ te puede hacer soñar incluso antes que el dueño del objeto tenga intención de regalarlo. Así tenemos que el objeto ha elegido un nuevo dueño (Y) y, posteriormente, le hará comprender a su dueño actual (X) que lo tiene que regalar a tal persona (Y). Quien recibe

el regalo (Y), ya sabía que se lo iban a regalar porque se lo había adelantado el mismo “objeto” que, en realidad, es un sujeto, por medio del sueño.

Repasemos lo conseguido hasta ahora. Las cosas abandonadas, como el peque peque que ya no se usa, que está en lugares apartados, o que han desafiado a sus dueños, “echan madre”. De igual modo, sucede con el motor de luz. En este caso, “echa madre” debido a la soledad y al aislamiento: un matiz para ser tenido en cuenta. Este “echar madre” desdibuja los contornos entre ‘sujetos’ y ‘objetos’. Mejor dicho: no habría tales objetos, sino que todos son sujetos, son personas o seres antropomorfos. En este punto, nos encontramos con dos maneras diferentes de pensar. Para Occidente *conocer es objetivar*. Incluso cuando una persona desea conocerse se presenta a sí mismo como un ello externo sobre el que indagar. La forma del otro viene a ser la cosa. En cambio, en el modo amerindio, *conocer es personificar*, tomar el punto de vista de lo que debe ser conocido. La forma del otro es la persona. En las culturas chamánicas, un objeto es un sujeto incompletamente interpretado (Santos Granero 2009: 10). Los artefactos tienen esta ontología interesantemente ambigua¹³. Hay objetos que necesariamente apuntan al sujeto; como acciones congeladas, ellos son incorporaciones materiales de intencionalidad no material. Lo que es ‘naturaleza’ –para nosotros– puede ser ‘cultura’ para otras especies (Viveiros de Castro 2004a: 468-471). Sólo que estas incorporaciones materiales de intencionalidad no material provienen de la propia materia, siguiendo a Ingold. Es el caso de quienes opinan que las cosas tienen vida, pero carecen de espíritu. Y esta intencionalidad está pensada como un organismo, como un sujeto al servicio de todos los seres del cosmos (Fausto 2007: 497).

Llegados hasta acá, postulamos que no existe una separación rígida entre ‘seres vivos’ y ‘objetos inertes’ (Walker 2012: 155; Fausto 2008: 337-338). En este punto, están de acuerdo tanto perspectivistas como constructivistas. Nuestra hipótesis señala que, la relación entre el motocarro y la persona que lo conduce, no es una relación sujeto-objeto, sino una relación entre sujetos. El próximo gran tema en la antropología amazónica serán las cosas y el régimen de los objetos¹⁴ (Schien & Halbmayer 2014: 428).

¹³ Se trataría de una ontología de la multiplicidad, radicalmente distinta de las concepciones occidentales de propiedad privada y de los monismos metafísicos (Cesarino 2016: 155).

¹⁴ Las cosas han regresado a la antropología amazónica para quedarse. Schien & Halbmayer (2014) hacen un balance de la situación. Los autores agrupados por Santos Granero (2009) reaccionan frente al perspectivismo cuyo eje pasa por los animales/espíritus/personas,

4. “Echar madre”

Comenzamos con el término *-yara* (Vallejos Yopán 2010: 388-393.430-434.454). Puede ser un verbalizador o unirse a un nombre. En ambos casos proviene del tupinambá **jar-a*. En el primer caso, significa ‘tener X’ y ‘hacer X’. Hacer en el sentido de fabricar, construir, elaborar. Existe una progresión que va de ‘tener X’ a ‘hacer X’. Si uno es propietario de algo, tiene algo. Aunque derivar ‘hacer X’ de ‘tener X’ no sea sencillo, hay algunos contextos puente. Por ejemplo: ‘tener masato’ necesariamente conlleva ‘producir masato’, o ‘tener una casa’ necesariamente conlleva ‘construir una casa’. En la base de datos de esta autora, *yara* nunca indica ‘señor’ (lord). Ella indica que en el actual kukama-kukamiria la palabra actual para ‘señor’ es el préstamo ‘*patrun*’, proveniente del castellano ‘patrón’. Sin embargo, en algunas ocasiones puede ser interpretado como ‘propietario’. Cuando *-yara* se une a un nombre no puede ser considerado un predicado no-verbal, sino una construcción verbal con la configuración [NP V]. En términos de significado, *-yara* no es interpretado como ‘tener N’, sino como el ‘dueño de N’. En el caso de las negaciones con *-yara* se utiliza la partícula ‘*tima*’ se sitúa entre el poseedor y el poseído. La partícula ‘*tima*’ antecede al elemento poseído. Aunque Vallejos Yopán no encontró [NP *emete* NP-*yara*] en su base de datos, los ejemplos [NP *emete* NP-*yara*] fueron confirmados por otros dos hablantes. *-yara* funciona aquí como un especificador del nombre que es añadido y que es interpretado como propietario. Si queremos añadir matices temporales siempre van pospuestos a *-yara*. Esta es otra evidencia que *-yara* es parte del predicado NP.

El término kukama “*emete*” (haber, existir) ha sido traducido como ‘to have’, ‘tener’. Tanto en inglés como en castellano estos verbos expresan posesión, algo de lo que carece el término kukama ‘*emete*’. Es de vital

dejando en un segundo plano a las cosas. Aunque cada pueblo tiene su propia teoría de la materialidad, a estos autores les une situar las cosas en un plano cosmológico. Los trabajos coordinados por Hill & Chaumeil (2011) enfocan los instrumentos de viento como actores y personas quedándose en el plano sociológico. La tercera contribución está dirigida por Goulard & Karadimas (2011) sobre las máscaras. Estas no son ni lo que representan ni lo que ocultan, más bien son una “trampa cognitiva” caracterizada por una inestabilidad notoria. Las máscaras permiten tomar la perspectiva de la entidad temporalmente representada. Nuestra perspectiva es un poco diferente a las tres corrientes reseñadas.

importancia tener cuidado a la hora de traducir (Vallejos Yopán 2010: 441-454; Vallejos Yopán & Amías Murayari 2015: 53). Hay un riesgo de proyectar la posesión del capitalismo y el materialismo adyacente a los idiomas indígenas. Es importante darse cuenta de este asunto y tratar de evitar prejuicios en el campo, haciendo caso a los postulados decoloniales (Hörl 2015).

Ahora debemos enfocarnos en comprender la expresión “echar madre”: “*mama yayarin*”, “está echando madre”; “*upa yamama yara*”, “ya ha echado madre”¹⁵. La primera expresión enfatiza el proceso, la segunda señala la culminación del mismo. Pongamos tres ejemplos para percibir los diferentes matices en los que está envuelta la expresión.

El primero sugiere que la madre proviene del exterior. Una casa deshabitada es propensa para que espíritus ajenos –sobre todo malos– ocupen ese espacio. De esa manera, dicen, que ‘la casa tiene madre’. Pero también se puede dar bajo otra modalidad. La palmera del aguaje (*Mauritia flexuosa*), o del ungurahui (*Oenocarpus bataua*), “echan madre”. Cuando el papazo (coleóptero *Rhynchophorus palmarum*) pica el aguaje y sale una flema amarillenta es porque “está echando madre”. El papazo es, precisamente, su madre. El suri (*Rhynchophorus palmarum*) viene a ser su cría. De modo similar, cuando la mosca shinguito, *meru* (*Dermatobia hominis*), pone huevos en la cabeza de una persona. La mosca es la madre, sus larvas puestas en la cabeza de la persona son sus crías. Pero las crías también se pueden convertir en madres. Un motor de luz grande tiene madre: se malogra y lo cambian por otro motor más pequeño. Alguna de las crías del motor grande sale y entra en el motor pequeño. En ese momento deja de ser una cría y se convierte en madre de este motor más pequeño. Para el caso del motocarro, que nos ocupa, es posible que –una vez abandonado– los espíritus malos puedan anidar el motocarro, ocupar el espacio que había abandonado su dueño. De esta forma el motocarro pasa de un dueño a otro.

¹⁵ Expresiones proporcionadas por el grupo *Kukamakana Katupe* –Los kukama aparecen– vinculados a Radio Ucámara, en Nauta. Tienen varios programas radiales y una escuela denominada *Ikuari*. Este grupo utiliza las grafías consensuadas y aprobadas por el Ministerio de Cultura en una macro reunión que tuvo lugar en Requena en 2014. Para la estandarización de las grafías del idioma kukama-kukamiria: Resolución Directoral N° 029-2014-MI-NEDU/VMGP/DIGEIBIR, Lima, 15 de diciembre de 2014. En el diccionario kukama de Rosa Vallejos & Rosa Amías no encontramos las expresiones kukama arriba indicadas, pero sí algunas similares: *iyayara*.

Un segundo ejemplo nos indica que la madre proviene del interior. El shungo (de ‘sunqu’, ‘corazón’ en quechua) es el corazón [madera] duro de un palo. Los shungos de huacapú (*Minquartia guianensis*) se colocan en la estructura de la casa para sostenerla. Mientras la casa está habitada, los shungos tienen a su madre como dormida. Cuando se acerca un viento muy fuerte, la gente golpea los shungos diciendo: “despierta, abuelo”. De esta forma, la madre del shungo, que permanece dormida, se despierta y puede defender la casa del fuerte viento. Cada árbol tiene su madre. Cuando lo cortan y le pelan para extraer su carnaza, queda solo el shungo y la madre del árbol vive en el shungo. Los objetos de plástico también tienen su madre que proviene del interior.

Una tercera posibilidad nos viene del mundo de la agricultura. Cuando brotan las ramas tiernas de las plantas se dice que están “echando muela”. En el caso de la yuca, está “echando ojos”. Cuando a la yuca le salen nuevos brotes –ojos– se dice: “esta yuca me quiere”. Pero se refiere a que la madre de la yuca le quiere y, por eso, le proporciona buena yuca. Cuando se cortan los palos de la yuca y se mantiene en pequeños montones en la casa –antes de plantar– si brotan los ojos es porque “está echando madre”. De igual manera sucede con el plátano (familia *Musaceae*). Cuando los hijuelos de plátano son grandes, se les corta el tallo un poco, hasta 40 cm. Si comienza a crecer la hoja céntrica se dice que “está echando madre”.

Ya tenemos tres situaciones diferentes respecto a qué puede significar “echar madre”. En el primer ejemplo, la madre proviene del exterior. En el segundo, emana del interior. Y en el tercero, está relacionado con la agricultura, su campo semántico enfatiza el florecer, brotar. Las palmeras, de alguna manera, son plantas domesticadas, o, al menos, han requerido intervención humana a lo largo de los siglos. Aunque, en el caso de las palmeras, interviene el papazo.

Abordaremos el término “echar madre”, pero ahora desde el punto de vista de la filiación. El dominio –ser dueño– muchas veces se expresa en un idioma de filiación, como en la relación ‘padres-hijos’, aunque se articule de manera compleja y etnográficamente variable con las relaciones de parentesco (Costa 2013: 473). No se trata de pensar que el hijo “echa madre” en el sentido de engendrar. No es ninguna inversión de la generación biológica.

Las explicaciones que hemos recibido implican que la madre está contenida en el hijo. Por más distancia que haya, el hijo siempre regresa

donde su madre. Un hijo siempre manifiesta muchas características de su madre: trabajador, inteligente, tejedor... “como su madre”. Muchas de estas cualidades las recibe de su madre por una doble vía: por un lado, desde el nacimiento; por otro, desde la cultura. Los niños permanecen bajo el cuidado de la madre hasta los siete años, aproximadamente. Posterior a esta edad, los niños pasarán a estar más tiempo con sus padres para aprender los oficios propios del varón y las niñas con sus madres para sus tareas respectivas¹⁶. Es, durante estos siete primeros años, cuando se entablan relaciones afectivas muy fuertes con la madre. Ciertamente, al día de hoy hay variaciones dado que muchos niños estudian en el jardín de infancia y, todos, la primaria. Esto ha modificado la proximidad de los niños con sus padres, dado que tienen que permanecer durante los días lectivos en la casa con su madre, profundizando los lazos afectivos con ella. Su padre, por trabajos como la pesca o viajes a la ciudad, puede pasar temporadas fuera de casa.

Conviene resaltar que la pena es un sentimiento que está vinculado a la madre. Dicen que la pena es el reflejo que la madre vive en su hijo. Por muy lejos que se encuentre el hijo, siempre regresa donde su madre. Es equivalente a la obediencia y posee un punto de inequidad que hay que cumplir. Esta desigualdad hace posible tanto la obediencia como el respeto. “Igualarse”, destruir esta asimetría, es una falta grave. Pues bien, la pena es sobre todo pena de la madre. Cuando fallan las demás relaciones, siempre retorna la relación primera con la madre. Es como el fundamento del resto de relaciones.

Una vez comprendida esta relación tan intensa con la madre, estamos en la capacidad de interesarnos por el rol de la madre en el caso del motocarro. Cuando el motocarro tiene dueño y la relación entre ambos es estrecha, la madre del motocarro permanece agazapada, a la espera. Un motocarro abandonado es una situación propicia para que la madre –que ha permanecido en el interior del hierro– salga a la luz. En otras palabras: el motocarro –pensado ahora como hijo– está en una relación de sujeción frente a su propietario/conductor asiduo y/o su madre. Cuando el propietario/conductor asiduo se impone, la madre permanece agazapada. Cuando

¹⁶ Aunque el niño varón, antes de los siete años, permanece junto a su madre, el espíritu del niño acompaña a su padre. Por eso, sobre todo en los primeros meses y años de vida, cuando el padre regresa del monte llama al niño por su nombre –o su chapa– para que el espíritu del niño no se quede en el monte y regrese a casa junto con su padre.

el propietario ya no mantiene una relación estrecha con el motocarro, la madre del mismo sale y se adueña del motocarro.

5. Domesticar y/o emancipar

Nos interesamos ahora en las relaciones de dominio. Éste no es exclusivamente unilateral o vertical: del patrón hacia el peón. Los peones no son víctimas pasivas, sino sujetos. Proponemos una “dominación bilateral” *asimétrica*. El énfasis recae sobre la “construcción activa y agonística” entre dos o más grupos¹⁷ (Abril 2013: 3-6). Toda dominación de por sí es asimétrica, pero queremos remarcarlo. Al adjetivar la “dominación bilateral” como *asimétrica* señalamos que, siendo los peones sujetos activos, no dejan, por ello, de ser peones.

Si tenemos en cuenta que los indígenas viven en un multiverso¹⁸, podemos ampliar estas relaciones de dominio a todos los seres que pueblan los múltiples mundos. Es lo que Viveiros de Castro teoriza como un cambio de perspectiva: dejarse dominar por la perspectiva del otro, convertirse al otro, convertirse en otro. En este sentido, la mascota pierde potencia, autoconciencia y es dominada por la perspectiva de otro, no como un enemigo, sino como un aliado. Las relaciones constituidas a través de los sueños son distintas, deben excluir la predación (Fausto 2000: 940).

¹⁷ Esta idea de “dominación bilateral” está tomada de Axel Honneth, el representante más notable de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Honneth critica los trabajos de sus predecesores, Adorno y Horkheimer, por utilizar una noción de dominación excesivamente unilateral. Abril (2011) le reprocha a Honneth la ambigüedad del término “bilateral”, que no sabe si justifica una cuestión sistémica de estabilizar el campo social, o dirige su aguijón crítico contra ella. Rescatamos la idea de lucha elaborada por Honneth por ser, también, muy querida en pueblos indígenas. Pero, ni la sociedad europea de los años 40 del siglo pasado, de dominio de la naturaleza –de la que parte la primera generación de la Escuela de Frankfurt– ni las sociedades democráticas actuales –que están a la base de la reflexión de Honneth– son equivalentes a las sociedades indígenas amazónicas.

¹⁸ El multiverso del que hablamos no es únicamente una superposición de universos jerárquicamente establecidos, sino que implica un englobamiento parcial, no totalizante (Halbmayer 2012: 120). Las políticas de fragilidad inter-especie y las fronteras gestionadas multi-mundo llegan a ser centrales en un mundo en que la evitación y limitación de tal contacto y cambio es, como mínimo, tan importante como su establecimiento estratégico (Halbmayer 2012: 119). Es una forma de multiplicidad, incapacidad para totalizar (Viveiros de Castro 2010: 99-117). Vencer el dualismo no consiste en restaurar una unidad perdida sino en instaurar una cierta multiplicidad (Sztutman 2007: 212).

Ha sido Fausto (2008: 333) quien mejor ha descrito lo que implican estas relaciones de maestría-dominio¹⁹:

- a) se aplica frecuentemente a la posesión de ciertos bienes materiales –principalmente ceremoniales– e inmateriales –en especial conocimientos rituales–;
- b) no designa, en todos los casos, la relación padres-hijos, aunque casi siempre se aplica a la relación entre padres e hijos adoptivos, extranjeros, en particular a los cautivos de guerra;
- c) jamás se aplica a los enemigos vivos autónomos, pero puede designar la relación entre el matador y su víctima después del homicidio;
- d) tampoco se aplica a los animales de caza y, aunque designe una relación con los animales de estimación y, muy frecuentemente, la relación del chamán o pajé con sus espíritus auxiliares;
- e) se aplica, no pocas veces, a la relación entre jefes y seguidores, y fue utilizado para designar nuevas relaciones en el contexto de la conquista y de la colonización;
- f) no se aplica apenas a la relación entre humanos (o humanos y no-humanos), sino que designa relaciones internas al mundo no-humano.

La familiarización es llevada a nivel sociocosmológico. Los jefe *kui-kuro* se refieren a los habitantes de su aldea, independientemente de su sexo o edad, como ‘niño’ (Fausto 2008: 334). En el caso de los *paumari*, es aprendido desde el punto de vista de la presa, del objeto de familiarización y no desde el punto de vista del predador o domesticador (Bonilla 2005: 48-49). De igual manera se presentan los *urarina* (Walker 2012). Los *shawi* apuestan por la docilidad (González Saavedra 2013: 669-678) y los *kukama* por la sujeción. Para éstos últimos, la primera estrategia es

¹⁹ Para los *urarina*, la relación matrimonial, la relación de un animal que no escapa a su cazador o las mercancías conseguidas a un comerciante o el mismo comerciante (Walker 2013: 8-9; 2012: 148-149). Para los *paumari*, los hijos adoptivos tratados como empleados, la relación del dueño con las mascotas y la relación del joven con su empleador (Bonilla 2005: 48-49. 55-56. 45). Para los *kanamari*, la relación de un chamán con sus espíritus auxiliares, la de un jefe con sus súbditos o de la misma FUNAI con los propios *kanamari* (Costa 2013: 476). Entre los *kukama* se puede aplicar entre un hijo que se pone en casa de su padrino, en la ciudad, para que estudie y dicho padrino, la relación del chamán con sus espíritus auxiliares o la de un líder de una organización indígena –o de un movimiento político en tiempo electoral, y sus seguidores– o la del pastor-sacerdote con sus fieles.

la seducción. Si esta maniobra no da los resultados esperados, entonces, aparece la pelea, hasta conseguir la sujeción.

Son los padres, dueños, empleadores, jefes, chamanes..., los que mantienen el control. Son ellos los encargados de comportarse como proveedores que controlan y protegen a sus criaturas, siendo responsables de su bienestar, proporcionándoles los cuidados básicos a través de la alimentación, la seguridad, la preferencia, el dar nombre, el apadrinamiento, entre otros (Fausto 2008: 347. 333; Bonilla 2005: 56).

Sin embargo, por parte de los hijos, mascotas, súbditos, espíritus auxiliares... no se vive esta situación como una subordinación negativa, sino como una dependencia necesaria y muchas veces buscada y querida. Es la forma que tienen de poder exigir a sus dueños que se comporten como se espera de ellos, pudiéndoles reclamar atención, dedicación y generosidad (Fausto 2008: 333). Incluso los paumari se comportan como una presa para poder recibir la atención de sus patrones; o mejor, como un parásito que busca vivir entre otros peligrosamente como una condición existencial de la forma social (Bonilla 2005: 56; 2016). Los urarina comienzan la habilitación guiados por sus necesidades y deseos, no únicamente como víctimas pasivas de sus patrones²⁰ (Walker 2012: 146). Es la dominación bilateral asimétrica de la que hablábamos antes. Aunque no sean víctimas pasivas, y manipulan a sus patrones –o tratan de hacerlo–, el marco en el que se producen estas relaciones está definido por condiciones económicas asimétricas.

Los peones no son una *tabula rasa* donde se impone la voluntad del patrón. También ellos, a través de estrategias propias, tratan de domesticarle, subvirtiendo la relación. La comensalidad y la co-residencia generan una consustancialidad en aquellos que comparten comida y habitan bajo el mismo techo (Santos Granero 2016: 50). La astucia juega aquí un papel preponderante. Las relaciones de dominio implican ajustar las intencionalidades de ambos: patrón y peones. Un ejemplo: en el segundo boom del caucho, hacia mitad del siglo XX, un patroncito tenía habilitados a varios peones que trabajaban para él. Una vez al mes llegaba el pa-

²⁰ La gente a veces se autodesprecia refiriéndose a ellos como ‘mascotas necesitadas’ o ‘huérfanos’, por ejemplo, en un bien humorado intento por ganar el afecto de otros, o el conocimiento de sus propios sentimientos de piedad cuando están accediendo sutilmente para alimentar a sus vecinos expectantes. Toda la comida es un don del Creador que mira por nosotros con piedad (Walker 2012: 148).

trón de Iquitos al alto Samiria para recoger las bolas de shiringa (*Hevea brasiliensis*) y “pagar” a los peones. El trato era desigual. El patrón traía ropa, algo de enlatados y otras pertenencias. Las cambiaba por las bolas de shiringa, iniciando un proceso de deuda –que nunca se podía cancelar– el famoso enganche o ‘habilitación’. La recogida de la shiringa concluía con una fiesta en la que participaban aquellos trabajadores que habían cumplido las expectativas del patrón, excluyendo a los que no eran fieles a su tarea. La relación giraba en torno al temor, la reverencia y el gozar del favor del patrón. Uno de los encargados en el alto Samiria de controlar a los peones –que eran sus familiares, fundamentalmente– le cocinaba la comida al patrón cuando llegaba. Para domesticar al patrón y hacerle más amable, le daba de comer las mejores piezas: majás (*Cuniculus paca*), perdiz (familia *Tinamidae*), chapo de ungurahui... Incluso se lavaba los testículos y, con esa agua, chapeaba el ungurahui para darle de tomar al patrón. No es una costumbre que atenta contra la higiene, es una estrategia de domesticación.

Esto no es una pura anécdota. En kukama, *tsapiari* significa “obedecer”. Proviene de la voz *tsapia* que significa testículo. ‘Obedecer’ viene a estar relacionado con los ‘testículos’. Se comprende mejor si tenemos en cuenta la relación paterno-filial. El hijo debe obediencia al padre. Éste, tradicionalmente, le buscaba mujer a su hijo. El hijo tenía que obedecer. Cuando don Basilio, que así se llamaba, le daba de tomar agua con la que se había lavado los testículos, estaba domesticando al patrón para que le obedeciera, igual que un hijo debe obedecer a su padre²¹. Así, don Basilio narraba que el patrón, en cada viaje que llegaba para recoger las bolas de shiringa, era oportunamente más manso. Desde el punto de vista de don Basilio, subvierte el orden y convierte a su patrón en obediente a sus deseos. Es un ejemplo de esta “dominación bilateral asimétrica”. Domestica al patrón, pero continúa como un peón en el engranaje de la extracción de shiringa.

No todo es perfecto. La adopción siempre es una filiación incompleta, ambivalente. Nunca se llega a neutralizar plenamente la enemistad. De ahí que la relación sea, en ocasiones, de un gran cariño y, en ocasiones, de maltrato. El otro nunca deja de ser otro plenamente (Fausto 2008: 352). La mascota, por más domesticada que permanezca, no deja de ser un animal

²¹ Si un varón se reúne con una mujer que tiene un bebé de otro hombre, lo puede adoptar. Para ello, arrancará alguno de sus vellos púbicos y ahumará al bebé.

salvaje. Así explican cómo en alguna ocasión el perro puede morder a su dueño. Sobre todo a la hora de recoger la presa que ha cazado el can, si el dueño no tiene la astucia y la pericia necesarias²². O el pihuicho (familia *Psittacidae*) que quiere morder. De igual modo sucede con el resto de mascotas.

Los peones domestican al patrón y tratan de apropiarse de su subjetividad externa para el interior del socius (Fausto 2000: 938). La escopeta, ropa..., para el patrón, son un enganche, donde se privilegia la relación comercial. Para los kukama, la relación con el patrón supera el esquema lucrativo. Es una relación, asimétrica, pero les permite conseguir algunos bienes sin necesidad de acudir a la ciudad, donde las relaciones son más complejas. También sirve para acudir a alguien en tiempos de necesidad: enfermedad, un hijo que se va a la ciudad a trabajar (de peón)... Por otro lado, las nuevas adquisiciones favorecen presentarse delante de sus congéneres como alguien que tiene poderosos aliados. Además de aumentar sus posesiones: mayor oportunidad de caza con una retrocarga, o de pesca con una red de nylon... Al adquirir estos bienes del patrón está consiguiendo parte de su fuerza. Por eso, es algo más que un negocio estrictamente hablando.

El dueño es, pues, una figura bicéfala: a los ojos de sus hijos-animales salvajes, es un padre protector; a los ojos de otras especies —en especial los humanos— es un afín predador (Fausto 2008: 335). En sentido lato, todo maestro es un jaguar: el dispositivo principal de magnificación de la persona es la incorporación canibal. La predación es un vector asimétrico de identificación-alteración: quien come contiene al otro y su alteridad dentro de sí (Fausto 2008: 335).

La caza, la familiarización de animales y el casamiento se basan en las mismas premisas simbólicas (Taylor 2000, 2001; Walker 2013, citados en Costa 2013: 484). Los cazadores amansan a las presas, los dueños a sus mascotas y los varones deben amansar, domesticar, a las mujeres en y a través del matrimonio, una tarea que se centra increíblemente en la provisión de bienes de consumo, para el caso urarina (Walker 2013: 4). Nosotros extendemos estas premisas simbólicas a la posesión de bienes: en este caso, el motocarro.

Ya hemos visto que la domesticación se puede percibir desde el punto de vista de la presa o del predador. En cuanto a las relaciones con el exte-

²² Esta es una de las razones, entre otras, por la que se somete a ‘curar’ al perro.

rior, los paumari y los urarina privilegian el punto de vista de la presa. Los kukama promueven la sujeción. A los capturados en la guerra²³, los antiguos tupí les daban mujer, chacra (huerta)... y los situaban en el centro de la comunidad. La segunda parte de la domesticación del extraño capturado en la guerra era comerlo: la predación en sí misma, capturando las intencionalidades externas para incorporarlas al interior del grupo (Fausto 2000: 938). La “predación familiarizante” es convertir las relaciones de predación en relaciones de familiarización, el paso de la afinidad a la consanguinidad (Fausto 2000: 937-939). Sin embargo, entre los trio, la “predación familiarizante” parece estar constituida por la afinidad tanto como por la consanguinidad (Grotti & Brightman 2016) y existe un sesgo de género dado que la maestría, en Fausto, posee un rol masculino (McCallum 2015: 251, nota 15).

Podemos considerar la relación de maestría, un trazo característico de la sociocosmología amazónica, configurando un mundo de dueños y enemigos, pero no necesariamente de dominación y dominio privado (Fausto 2008: 352).

6. Dueño y propietario

Introducimos ahora una distinción entre “dueño” y “propietario”²⁴. Ambos despliegan matices diferentes. Mientras el primero es una persona que tiene señorío o dominio sobre otro sujeto (sea alguien o algo), el segundo es quien tiene derecho de propiedad, hace referencia a la posesión. El propietario mantiene una relación monodireccional, el dueño, en cambio, posee una relación recíproca (Hörl 2015). No se trata tanto de algo fijo sino relacional (Santos Granero 2016: 41).

Un ejemplo: una familia adquiere unas gallinas. La propietaria suele ser la madre que las compró. Sin embargo, puede haberlas adquirido la

²³ Santos Granero (2016) diserta sobre los cautivos de guerra en tres afiliaciones lingüísticas diferentes: los tukano del Vaupés, los conibo del Ucayali y los ancestros de los chiriguana, de filiación tupí-guaraní.

²⁴ El modelo de agente no es, así, el del propietario que anexa cosas a un Sí inmutable, sino el del maestro que contiene múltiples singularidades. De esta forma, si los dos modelos, lockiano y amerindio, son apropiativos, el riesgo del primero es, como diría Kant, la ‘sociabilidad a-social’ del individualismo posesivo, en cuanto el riesgo del segundo es la sociabilidad caníbal de la singularidad posesiva. Los mecanismos de limitación de apropiación también difieren: de un lado, la responsabilidad moral de la persona forénsica; de otro, la socialidad del parentesco de la persona (in)corporada (Fausto 2008: 341).

madre y hacerlas criar a nombre de alguno de sus hijos, habitualmente el más pequeño. Si es lo suficientemente grande, el niño cuidará a las gallinas, de lo contrario, se encargará la madre. Cuando los pollitos crecen, el niño decidirá qué hacer con ellos. Suele acostumbrarse a comerlos en alguna fiesta del niño —cumpleaños, bautismo...—, o para comprar alguna ropa, utensilios... para el niño. Lógicamente, no se gasta todo en el niño, se puede compartir con los demás familiares, pero será el niño quien decida, si ya tiene edad de comprender. El niño es el dueño porque esos pollitos han crecido a su nombre. En el ejemplo, se distingue nítidamente el propietario del dueño. El propietario viene a ser la persona que los ha adquirido —en el caso de las gallinas— la madre. Mientras que el dueño es el hijo a nombre de quien se han criado las gallinas. Igual sucede con algún sembrío especial en la chacra o con algún árbol frutal.

En las últimas décadas, los Municipios suelen donar motores y generadores de luz a las comunidades. La propiedad de este artefacto es la comunidad, pero su dueño es el motorista: persona encargada del encendido y apagado de la luz, mantenimiento del motor... Esta misma distinción nos sirve para aplicarla al motocarro. El propietario viene a ser la persona que lo ha adquirido, lo ha conseguido en una transacción comercial, posee los papeles de compra-venta. Puede ser propietario y conductor de su vehículo, en este caso coincidiría propietario y dueño. Pero puede ser propietario y alquilar el servicio a otra persona. En este caso, sería propietario, mas no dueño. Entendemos por dueño, en este contexto, al conductor asiduo, tanto si es propietario quien lo maneja, como si llega a ser un conductor que alquila el motocarro a su propietario para trabajar. El dominio exige una relación de proximidad. Es esta reiteración, no quien lo maneja esporádicamente, que le proporciona este carácter de señorío o dominio sobre él²⁵.

El propietario tendrá un cuidado especial con su motocarro, puesto que ha gastado su dinero en conseguirlo, pero no necesariamente lo tendrá que manejar él: puede alquilarlo. Ahora bien, observará el comportamiento de la persona que alquila su motocarro. Si no le da un trato adecuado, no se lo volverá a alquilar y buscará un nuevo conductor.

²⁵ La posesión de las cosas es por sexo. En caso de separación: la mujer se llevará las ollas, bandejas, menaje en general...; y el varón, la flecha, trampas, retrocarga... El motocarro forma parte de las pertenencias del varón. Conocemos algún caso donde el dueño del motocarro es una mujer, pero son poco habituales.

Entre quien lo maneja y el motocarro se establece una relación de acostumbramiento, tratará al motocarro con sumo cuidado. En este sentido, evitará atravesar los charcos de agua y barro, sorteará los huecos, descartará los malos pasos. Un buen conductor habitual no aceptará cualquier viaje. Si el destino es una zona con malos pasos, quien lo maneja asiduamente puede desistir del viaje. Siempre y cuando “haya hecho su carrera” o la situación económica no sea apremiante. Todo ello pensando en el bienestar del motocarro.

De igual manera, le proporcionará cariño. A la mascota se le dará de comer²⁶ en la boca y con sal, incluso masticado, se le pondrá al humo de la cocina, se le sobará... para acostumbrarle. Alimentar es adquirir un nuevo paladar por parte de la mascota que lo identifica con su nuevo dueño (Costa 2016: 76). El padre –y en ocasiones el padrastro– sobará con sudor a su hijo para protegerlo y darle fuerza. El dueño del motocarro lo frotará con su sudor, lo limpiará con su toalla o su trapo para que esté más brillante y su aspecto sea de mayor belleza. Al realizar estos cuidados le conversará al motocarro: “vamos a trabajar duro para ganar dinero” o “vamos a salir a ganarnos algo para mis hijos”. A la hora de manejar, si tiene que atravesar algún charco o barro, –porque no queda más remedio– en un signo de fuerte camaradería y compañerismo, no levantará sus pies de los pedales del motocarro, corriendo la misma suerte, denotando familiaridad e intimidad, dando paso a sentimientos de estima mutua, afecto y apego.

Los cuidados pasan también por cuestiones técnicas: revisar el aceite y cambiarlo a tiempo, para que no haya ningún desperfecto; comprobar la gasolina para no quedarse colgado antes de llegar a repostar; ponerle a punto con un mecánico amigo. Todo ello contribuye para que el motocarro se sienta querido por su dueño y colabore en su trabajo. Si el motocarro es nuevo, a partir del primer mes de rodaje, le sacará el tubo de escape para que haga ruido y desarrolle mejor el motor; en definitiva, para que tenga más fuerza²⁷. De esta manera, consigue llamar a más clientes. No fal-

²⁶ “Entre los barasana, el verbo *ekaa-re* significa tanto ‘alimentar’ como ‘domesticar’, y las mascotas son denominadas *ekariera*, ‘aquellos que alimentamos’” (Fausto 2002: 37, nota 8). “Consumir comida o compartir un mismo tipo de comida genera parentesco e identificación entre aquellos que lo hacen” (Vacas 2008: 285, pero es importante toda la sección 285-288).

²⁷ Esto es una falacia porque ni desarrolla más el motor ni tiene más fuerza, pero sí hace más ruido y contamina más. Ambas cosas carentes de interés para los kukama, que perciben la fuerza de una manera diferente, crispando los ánimos del Comité Cívico “Todos contra el Ruido” y los residentes más ‘blancos’ de la ciudad de Iquitos.

tarán los adornos propios para personalizar al motocarro y darle un toque de distinción que le permita atraer la atención de los clientes. Este trato de cariño y la asiduidad proporciona que el motocarro haga caso a su dueño. Es una relación de estima y colaboración mutua.

Si el propietario del motocarro lo alquila a un nuevo chofer, éste hará algunos cambios en el motocarro que le permitan adueñarse de él. Puede cambiar algunos tornillos, aunque no sean estrictamente necesarios desde el punto de vista mecánico, o algún adorno personal, además de su propio sudor, conversarle y darle el cariño. Como estamos percibiendo, la relación que se establece entre ellos es similar al dueño con su mascota. Esta última ha sido definida como una ficción pública puesto que la mascota –a diferencia del niño– no puede alimentar a otro (Costa 2013: 485; 2016: 81). Sin embargo, nuestra apreciación es diferente. La mascota no proporciona comida, pero sí afecto y puede ayudar a conseguir dinero para la alimentación. Nos parece un aspecto nada desdeñable en el mundo indígena. Veamos el caso de la boa (*Boa constrictor*). Algunas personas la poseen como mascota. Les sirve para limpiar de ratas la casa. A esto se añade que la pueden utilizar en las danzas típicas delante de turistas, como un reclamo para aumentar el interés y conseguir algo más de dinero. El caso del motocarro sigue pautas similares. Proporciona, por un lado, afecto a su dueño (cuando el trato es bueno, el motocarro se porta bien y es motivo de orgullo para el chofer). Por otro lado, sirve para conseguir el dinero necesario para el sostenimiento familiar.

Una precisión respecto al carácter altricial (un organismo que va madurando posterior a su nacimiento) y la ficción pública (Costa 2016: 81). Niños y mascotas maduran después de su nacimiento, el motocarro, en cambio, no. Respecto a la ficción pública, ya hemos anotado nuestras reservas para considerar a todas las mascotas, véase lo dicho anteriormente sobre la boa. En nuestra opinión tanto los niños como las mascotas y los motocarros no son ficciones públicas. Nos parece que forman parte de las relaciones entre sujetos, relación de sujeción.

La relación paterno-filial y la establecida entre el motocarro y su dueño son asimétricas. Ambas parten de la desigualdad. Pero, en la primera, es una asimetría dentro de una relación afectiva que incorpora dos generaciones con obligaciones mutuas. La segunda, partiendo de lo afectivo, le separa el producirse dentro de la misma generación. En cierto sentido, es una relación entre “adultos” coetáneos, en cuanto independientes y autónomos. La primera, parte de una relación de sangre. La segunda, es una relación de estimación mutua.

7. De aconsejar a corregir: entre sujeción y predación

Las relaciones paterno-filial y patrón-peón son asimétricas. En este sentido, conviene recordar que, tanto el padre como el patrón tienen el deber de aconsejar y corregir cuando la situación lo amerite. El consejo viene a ser una forma de tranquilizar, de invitar a vivir bien, de prevención de comportamientos inadecuados. En tal sentido, es útil señalar que las autoridades, en muchas comunidades, comienzan su sesión de la asamblea comunal aconsejando a la población, igual que un padre aconseja a su hijo. De esta manera, consideran que están previniendo comportamientos incorrectos. ‘Aconsejar’, *kunashika* o *kunashka* (Vallejos Yopán & Amías Murayari 2015: 111. 176, voz: ‘*kunashika*’), pudiera ser un préstamo tomado del quechua.

Si el consejo no ha conseguido el objetivo de prevenir, entonces hay que corregir, y hacerlo lo antes posible. Un mal comportamiento es un reto a la autoridad. Si no lo corrige, el infractor se hace más fuerte y termina desafiando a la autoridad. De tal modo que, incluso, puede subvertir el orden y modificar la relación. El infractor pasa a ser dueño y, quien ejercía de dueño, en peón. ‘Corregir’, *yumiratsupe*, está compuesto de *yumira*, tener rabia, estar molesto, enfurecerse, amargarse; y *-tsupe*, aplicativo, cuando aparece en el verbo, introduce un beneficiario que por defecto es el hablante (Vallejos Yopán & Amías Murayari 2015: 271. 220, voces: ‘*yumiratsupe*’, ‘*yumira*’, ‘*-tsupe*’).

Corregir es la oportunidad de hacer dócil al corregido. A su vez, quien corrige, aumenta su prestigio y poder. Viene a ser una relación de padre/hijo o patrón/súbdito. Cabe recordar que la corrección no es, únicamente, para castigar, sino para enmendar un comportamiento. Si las policías de la autoridad comunal tienen que castigar a una persona por su mal comportamiento no la golpean indiscriminadamente. Sólo lo hacen para corregirla y/o inutilizarla. En este sentido, le golpean en las piernas y antebrazos para debilitarla y evitar que pueda escapar y/o defenderse. Sólo se hace en casos extremos. En ningún momento el castigo es para masacrar a una persona.

Es necesario estar atentos a cualquier síntoma, por pequeño que sea, que presente un desafío. Para la relación que nos interesa entre el motocarro y el chófer asiduo, es preciso prestar atención a los indicios que pueda sugerir el motocarro para satisfacerlos o corregirlos. Si los dejas pasar, es como quien ha visto una señal de peligro y no hace caso, termi-

nará por arrepentirse. Las señales pueden ser múltiples: un modo de frenar diferente, un sonido no habitual, un querer hacer su propia voluntad que implica una desobediencia al conductor... A cada una de estas señales debe responder el dueño con prontitud. El motocarro le toma el pulso y debe corregirlo lo más inmediato posible. En definitiva, es una pelea por el control. En esta satisfacción de necesidades, el motocarro puede percibir la atención que le presta el dueño: si le da buen o mal trato. El buen trato amansará al motocarro y continuará con una actitud sumisa y de colaboración con el dueño. El mal trato, en cambio, terminará por provocar una sublevación y un cambio en las posiciones dominante/dominado. Un motocarro, que es maltratado, puede tomar la iniciativa e imponer su voluntad sobre la voluntad del dueño. De este modo, se produce el tránsito entre la sujeción y la predación²⁸.

Otras señales se producen en la noche. Lo cual implica la íntima conexión del motocarro con su dueño. Nos referimos a que el motocarro puede hacer soñar a su dueño²⁹. Nótese que este hacer soñar implica un sujeto que toma la iniciativa: el motocarro. En este caso, el que sueña viene a ser un sujeto pasivo al que se le impone la intencionalidad del primero: el motocarro. Recordamos que, para los indígenas, el sueño puede ser inducido por la persona que sueña. “Quiero soñar [ver]”. El sueño, también, puede ser provocado por otra persona ajena que me visita, permaneciendo la persona que sueña como la parte pasiva a la que se le impone el sueño.

Si la persona deja pasar los indicios, el motocarro puede sublevarse y pasar a ser el amo de la relación. En este caso se produce un trasvase de roles: el dominado impone su voluntad y pasa a dominar a su dueño y viceversa. Ya hemos visto anteriormente que el equilibrio entre mascota y dueño es frágil porque la mascota nunca deja de ser un ‘animal salvaje’.

Pero vayamos más despacio. Se ha dicho que los artefactos vienen a ser como “hijos” de sus hacedores (Santos Granero 2009: 16), y estamos viendo que la relación con el motocarro, por parte de su dueño, es similar

²⁸ Para la relación entre docilidad y predación entre los shawi puede verse González Saavedra (2013). Sin embargo, nosotros preferimos utilizar el término ‘sujeción’ a ‘docilidad’. El primero hace referencia a la acción de sujetar. El segundo, a la cualidad de ser dócil. El primero enfatiza a quien sujeta, somete. El segundo, pone el acento en quien es dócil, manso; aunque como una estrategia para llevar el control. Los shawi acentúan la ‘docilidad’, los kumama privilegian la ‘sujeción’. La sujeción vendría a enfatizar el ser dueño; la docilidad, la parte dominada. Una parte dominada que, en su opinión, dirige la relación.

²⁹ A diferencia del ejemplo del coche, en Gell (1998: 18-19), que no hace soñar.

al de una mascota con su dueño. En este sentido, también las cosas adquiridas pueden ser comprendidas bajo la concepción de una relación amical³⁰. Sin embargo, cuando la correlación de fuerzas se desequilibra, se transforma en una relación predatoria. El motocarro comenzará a robar la fuerza del dueño. Puede hacerlo poco a poco, igual que el renaco o higuera estranguladora (*Ficus spp.*) abraza al árbol que lo hospeda y termina matándolo, pero con tiempo. O puede realizarlo con premura, con prontitud, como el tigre. En ambos casos, su objetivo es extraer toda su fuerza dejándole extenuado o directamente matándolo, comiéndolo.

8. La predación familiarizante y su reversibilidad

Los griegos consideraban la amistad como una forma de alcanzar el conocimiento: filosofía. El amigo podía ser considerado como un rival, pero amigo a fin de cuentas. Se pueden tener diversas opiniones, pero dentro de un marco de amistad. Sin embargo, los amerindios amazónicos tienen otra valoración de la vida. Para ellos no existe la amistad como una forma de alcanzar la sabiduría, esta se alcanza por otros medios. Uno de ellos es el enemigo³¹. El canibalismo³² es una forma de incorporación del extraño. Es curioso cómo las personas mayores hablan de “captar las enseñanzas” para

³⁰ Las relaciones humano-objetos pueden ser amistosas, jerárquicas y predatorias... Las relaciones humano-objetos no son siempre jerárquicas y predatorias. En orden a poder curar, los chamanes runa y zápara deben establecer relaciones amistosas con poderosas piedras chamanicas. Las relaciones igualitarias, amicales entre chamanes y espíritus ayudantes –animales, plantas u objetos– son comunes en la Amazonía nativa, como atestiguan los ejemplos de los tapirapé, matsigenka, kaingáng y juruna. En algunos casos, incluso, los chamanes afirman interactuar en un nivel sexual con sus compañeros humanos, casándose y teniendo hijos y familia en el otro mundo (Santos Granero 2009: 21). También los chamanes varones kukama pueden tener hijos con algunos espíritus: la madre de un árbol, de una sirena...; el caso de las mujeres es un poco diferente (Berjón & Cadenas 2014: 7).

³¹ Matizamos de nuevo: amigo y enemigo son conceptos posicionales. Hoy es mi amigo y mañana puede ser mi enemigo. Y viceversa. Sobre todo si encontramos un enemigo externo ante el cual es preciso olvidar nuestras diferencias para hacer un frente común. Cuando desaparece el enemigo común regresamos a nuestra enemistad. Sobre la inmanencia del enemigo: Viveiros de Castro (2010: 199-212; 2012b: 102-105).

³² La distinción entre exo- y endo-canibalismo no se sostiene: “Quizá, y como ya apuntara Aparecida Vilaça, y previamente Lévi-Strauss, la disociación entre endocanibalismo y exocanibalismo resulta artificiosa y, como tal, debiera ser abandonada” (Vacas Mora 2008: 289; Münzel 2010: 145).

referirse al aprendizaje. Se trata precisamente de eso: capturar las enseñanzas e incorporarlas. Cuando una persona capta las enseñanzas de otro, no sólo está aprendiendo, está aumentando sus conocimientos, por tanto, su fuerza, su potencia. La contraparte es la disminución de los conocimientos del contrario. Ambos aspectos están íntimamente unidos. En el caso chamánico, ello va unido a una disminución de los conocimientos del chamán al que se los han captado, ‘robado’ más bien, podríamos decir. Este captar, capturar, las enseñanzas nos habla de la incorporación de lo extraño, pero no de forma pasiva, sino de forma activa. Apropiación de lo extraño para adquirir más potencia, más sabiduría. Así los chamanes serán muy celosos de sus conocimientos, que nadie los pueda captar, para que no se los roben, no los aprendan otras personas. Habitualmente los “icaros”³³ suelen ser ‘encriptados’³⁴: bien en idiomas indígenas desconocidos o con pocos hablantes, o entre dientes... para que nadie los pueda aprender. Este captar, capturar, incorporar lo extraño, es el lenguaje propio de la predación.

La predación consiste en capturar las intencionalidades externas para incorporarlas al interior del grupo (Fausto 2000: 938). Viveiros de Castro (2004b), teórico del perspectivismo³⁵, habla de una “economía de la actividad predatoria como régimen basal de la socialidad amazónica: la idea de que la ‘interioridad’ del cuerpo social está íntegramente constituida por la captura de recursos simbólicos –nombres, almas, personas y trofeos, palabras y memorias– del exterior. La elección de la incorporación de atributos provenientes del enemigo como principio del movimiento lleva al socius amerindio a ‘definirse’ como esos mismos atributos” (2010: 145). Es el esquema más productivo en la Amazonía (Fausto 2007: 500).

La enfermedad y la guerra son diferentes perspectivas sobre un mismo evento: lo que aparece como enfermedad a los humanos puede ser

³³ ‘Icaro’ proviene del kukama ‘*ikara*’: cantar, acción de los sabios o curanderos cuando realizan cantos curativos tradicionales (Vallejos Yopán & Amías Murayari 2015: 58, voz, ‘*ikara*’).

³⁴ «En la mitología arapaho, los enanos hablan el mismo lenguaje que los humanos, pero con el significado de las palabras sistemáticamente invertido, un tema que reaparece en la idea de Chinook (1985: 152) que el lenguaje de los muertos es a los vivos como lo figurativo es a lo literal. Compara esto con el “lenguaje encriptado” –twisted language– usado por los chamanes yaminahua cuando se relacionan con los espíritus del mundo» (Viveiros de Castro 2012a: 8). González Saavedra presenta a los shawi como una ‘sociedad de “chamanes encriptados”’ (2013: 671-674. 682).

³⁵ Para una crítica del perspectivismo cfr. Turner (2009); Ramos (2012); Reynoso (2015).

visto como guerra por los animales (Fausto 2007: 501-502). La enfermedad, para los indígenas, forma parte de un *continuum* que desemboca en la muerte. Se produce un doble movimiento: por un lado, la desfamiliarización con los humanos y, por otro, la familiarización con los agresores, sean animales, árboles o personas. La enfermedad correspondería a los primeros pasos de esta tendencia. La muerte es el desenlace final del mismo. Con la enfermedad, las personas comienzan a ser familiarizadas por las especies agresoras. Desde el punto de vista del paciente, la enfermedad es vista como una oscilación entre parientes pasados y futuros. Pero desde el punto de vista del agresor no-humano, la enfermedad es un acto de captura que implica el doble movimiento de la predación caníbal y la transformación de otra persona en pariente (Fausto 2007: 501-502).

La predación está así íntimamente conectada al deseo cósmico para producir parentesco. Cada movimiento dota a la entidad capturada con los afectos distintos y disposiciones de “las especies” del captor. La familiarización es un camino de hacer “parientes de los otros”. La comensalidad y el compartir comida solo caracteriza la relación entre parientes, pero no produce parientes. Comer como alguien y con alguien es un vector primario de identidad, como abstenerse de o comer con alguien. En suma, compartir comida y código culinario fabrica gente de la misma especie (Fausto 2007: 502). El canibalismo es el paralelo amerindio a nuestro fantasma: el solipsismo (Viveiros de Castro 2004a: 476; 2012).

La predación es una “verdadera relación social” (Viveiros de Castro 2004a: 480). No se trata, pues, de eliminarla o de juzgarla negativamente. Es la forma en que los amazónicos se relacionan. Los kukama están organizados en ‘sangres’. Cada sangre es una familia. Al ser patrilineales una sangre coincide con un apellido, vendría a ser un clan (Petesch 2003: 104, nota 8). Más allá de la propia sangre están los afines: cuñados. Aunque en kukama ‘cuñado’, *ayuma*³⁶, y ‘enemigo’, *tsawaraka*, son palabras diferentes, en muchos idiomas amazónicos coinciden. Lo cierto es que, el enemigo, adquiere las características propias del cuñado. Y la relación entre cuñados tiende a ser conflictiva. Con el tiempo, algunos cuñados ter-

³⁶ *Ayuma*, término usado entre los hombres para referirse al cuñado; también se usa para referirse al hermano de la esposa de un hombre, como al esposo de la hermana de un hombre (Vallejos Yopán & Amías Murayari 2015: 45). *Menia*, cuñado de una mujer, el hermano del esposo de una mujer, o el esposo de la hermana de una mujer (132).

minan por entenderse y llevarse bien (Tempesta 2010: 94), pero pocos. Lo habitual es que su relación sea distante, cuando no tensa. Un cuñado nunca deja de ser tal. En los últimos tiempos, Viveiros de Castro ha puntualizado que la “afinidad potencial” de la que hablaba es mejor comprenderla como una “afinidad virtual” (2010: 184, nota 2). Fausto prefiere denominarla ‘afinidad simétrica’ y viene a ser un operador cosmológico (2008: 348).

Con el enemigo no sirve hacer las paces. La norma es la lucha, la confrontación. El más fuerte vence; el débil, pierde. La predación es la forma de relacionarse entre enemigos. Por eso “la predación se convierte en un vector transespecífico de la socialidad en la Amazonía” donde la predación y el parentesco están en disputa (Fausto 2007: 500). Estamos en una “economía simbólica de la predación” (Viveiros de Castro 2006: 163-180; Fausto 2007: 418, nota 2). Sin embargo, Fausto ha introducido una rectificación en este paradigma al hablar de “predación familiarizante”. Cambia el papel preponderante del cuñado/enemigo del esquema de Viveiros de Castro por el hijo adoptivo/mascota. Se trata de domesticar. Se consume al extraño para producir una nueva persona al interior del grupo. De ahí la importancia de las técnicas de domesticación y la necesidad de trabajar sobre el cuerpo del hijo adoptivo/mascota. Cuando se pierde este dominio se sientan las bases para que se emancipe o revierta la situación. Pero la predación familiarizante de Fausto está pensada a partir de la consanguinidad, mientras que para los indígenas trio la predación familiarizante incluye tanto la afinidad como la consanguinidad (Grotti & Brightman 2016: 64).

Para nuestro caso, nos interesa el aspecto en el que el motocarro le roba la fuerza al motocarrista. ‘Robo’ es la palabra, puesto que la fuerza extraída por el motocarro es sustraída del chófer. Una resta perfecta. Nauta está llena de pequeñas lomas y, las calles son un continuo subir y bajar. Algunos motocarros tienen dificultades para subir cuando van cargados. Si es difícil subir la cuesta, el motocarrista se echa hacia adelante, como empujando, haciendo fuerza sobre el motocarro. En esas circunstancias, dicen que el motocarro le roba las fuerzas al chófer. No es una transferencia de fuerzas del chófer al motocarro, no le está ayudando. Lo que sucede es la operación inversa: el motocarro roba la fuerza del chófer. De tal manera le roba la fuerza que las bromas indican que posteriormente no puede mantener relaciones sexuales con su mujer, ha quedado sin fuerza. Llegados a este punto, el motocarro toma las decisiones y puede incluso llegar a matar

a un viandante. Cuando sucede esto le denominan “motocarro criminal”³⁷. Hemos sustituido ‘criminal’ por ‘matador’ en el título porque el primero conlleva un matiz ético, de responsabilidad y culpabilidad que preferimos esquivar con el término propuesto: matador³⁸.

Para comprender estas situaciones, hacemos uso del término ‘reversibilidad’ en una doble dirección. En primer lugar, ya hemos hablado de la “dominación bilateral asimétrica”. Hemos explicado más arriba de dónde proviene el concepto y en qué condiciones lo utilizamos. Ahora le añadimos la ‘reversibilidad’. Es decir, la dominación no sólo es bilateral y asimétrica, sino que, en determinadas condiciones, se hace reversible. Es lo que sucede con el “motocarro matador”: el motocarro pasa a comportarse como dueño y el dueño como un subalterno.

Otra explicación, en un paradigma más amazónico. Ya hemos visto cómo Fausto utiliza su concepto de “predación familiarizante”. Anota que, en su teoría, las mascotas no dejan de ser salvajes. Sin embargo, su teorización utiliza al hijo adoptivo/mascota como modelo. Nuestro ejemplo vendría a ser el reverso de la misma moneda. Por eso, aunque Fausto prevé esta situación nos parece conveniente enfatizarlo. Así llegamos al término “predación familiarizante reversible”. Aceptamos el modelo de Fausto y acentuamos la posible fluctuación para hacer más consciente esta reversibilidad, este cambio de roles. El dominio no es para siempre, hay que conservarlo y ejercerlo. De lo contrario, se puede revertir.

Una tercera posibilidad de comprensión de esta dinámica sería adjetivando la “predación familiarizante” como ‘inestable’³⁹. Algunos autores hablan de “socialidad insegura”: si toda persona que llega a una comunidad es un pariente en potencia, nadie lo es completamente (Pissolato 2007: 213, en Cretton Pereira 2016: 743). Sin embargo, nosotros preferimos utilizar el término inestable, por coherencia con un trabajo anterior y porque consideramos que la inestabilidad no es una propiedad de la sociedad, sino

³⁷ La posición de Florestán Fernandes, con su funcionalismo, considera la ira y el deseo de venganza como las causas de las guerras y de la antropofagia tupinambá. Viveiros de Castro la considera como una ideología para buscar al otro y fundirse con él (Münzel 2010: 146). Nuestra posición es más cercana a Viveiros de Castro. Aunque no es un punto que desarrollaremos acá.

³⁸ Agradecemos la sugerencia de Jean Pierre Chaumeil.

³⁹ Sobre la importancia de la inestabilidad remitimos a nuestro trabajo (Berjón & Cadenas 2014).

que es incluso ontológica, forma parte del ser. La inestabilidad nos está hablando de equilibrios no permanentes, en proceso, en construcción, no definitivos. En esta situación, lo más importante es el trabajo continuo sobre el cuerpo. De esta manera, se acentúa cierta continuidad, pero que, en cualquier momento, por situaciones –no siempre predecibles o esperables– puede generarse un cambio; sobre todo, cuando no se ha aconsejado convenientemente al subalterno, o ha generado indicios de rebeldía que no han sido sofocados con la corrección, como hemos visto más arriba.

Conclusión

Para comprender cómo un motocarro se convierte en matador, hemos comenzado por reconocer la división sujeto-objeto, tan cara en Occidente, como problemática. Nuestro postulado indica que más bien se produce una relación entre sujetos. En tal sentido, acudimos al esquema de “predación familiarizante” para tratar la relación entre el motocarro y su dueño como la relación establecida con una mascota. Sin embargo, esta relación no es unívoca, el motocarro no es una *tabula rasa*. Más bien, postulamos que esta relación es una dominación bilateral asimétrica reversible, también la hemos caracterizado como predación familiarizante reversible o inestable. La domesticación o amansamiento es lo que genera confianza. De ahí la necesidad de aconsejar y corregir. De lo contrario, en cualquier desliz –o muestra de debilidad– el motocarro puede rebelarse. Si el dueño no actúa rápidamente, el motocarro puede robar la fuerza de su dueño y voltear la situación: el motocarro pasa a convertirse en el dueño y éste en su mascota.

Comenzamos hablando de los hierros, el motocarro también está considerado uno de ellos. Para algunas personas, tienen madre y/o “echan madre”; para otros, no la tienen, pero poseen voluntad, intencionalidad y sentimientos. Por tal motivo, el motocarro es un sujeto. Hemos tratado de comprender cómo un motocarro, siendo un sujeto, puede robar la fuerza y convertirse él en dueño, pasando su dueño a ser su peón. De esta manera podrá ejercer su voluntad. Si lo desea, se podrá vengar cuándo y cómo es-time oportuno. En este sentido, se está comportando como un brujo.

No es nuestra intención extraer consecuencias de este trabajo. Pero vale la pena señalar algunos interrogantes: ¿qué significa transitar por la ciudad?; ¿cómo hay que regular las leyes de tráfico?; ¿qué responsabilidad tienen las “personas” en los accidentes de tráfico?; ¿qué implicaría

tener en cuenta estos planteamientos?; ¿a qué nos conducen?; ¿en qué tipo de sociedad vivimos?

Somos conscientes de los dilemas éticos y jurídicos. Sin embargo, consideramos que esto forma parte más de la preocupación occidental que de la indígena.

Agradecimientos

La primera parte, sobre la materialidad, la revisó Fernando Joven, a quien agradecemos su generosidad. Jean Pierre Chaumeil y Oscar Espinosa leyeron una versión más larga del artículo e hicieron algunos comentarios útiles que nos permitió mejorar nuestro texto. Debemos a Chaumeil el cambio de ‘motocarro asesino’ a ‘motocarro matador’. Oscar Espinosa formuló una pregunta sobre los dilemas éticos que plantea el artículo y nos proporcionó alguna bibliografía. Zachary O’Hagan hizo comentarios valiosos en torno a la lengua kukama. María Antonieta Guzmán Gallegos leyó la versión final y nos animó a publicarlo, sugirió también algunos cambios de redacción. José Álvarez Alonso leyó una primera versión de todo el artículo y nos ayudó con los nombres científicos de flora y fauna. Domingo Natal nos animó desde el comienzo y nos ayudó con algunas conversaciones que nos sirvieron de orientación. A todos ellos agradecemos el interés y los comentarios.

Aunque hemos dejado para el final, sin el pueblo kukama hubiera sido imposible este artículo. Hemos tenido la suerte y el privilegio de compartir 20 años de nuestra vida con ellos en el río Marañón. Son muchas las personas con las que hemos aprendido, no podemos mencionarlas a todas. Queremos agradecer especialmente a Ribelino Ricopa Alvis por su amistad y a Leonardo Tello, director de radio Ucamara, por sus muchas conversaciones y su gran sabiduría. Con ellos deseamos hacer extensivo el reconocimiento a nuestros amigos kukama.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL, Francisco (2011), “Sentimientos negativos y dominación social. Un abordaje crítico de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth”. En *Philosophia: anuario de Filosofía*, vol. 71, pp. 13-24.
- ABRIL, Francisco (2013), “Dominación social y reificación en la teoría crítica de Axel Honneth”. *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Insti-

- tuto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. En <http://www.academica.com/000-076/53.pdf>, visitado 30/07/2015.
- BERJÓN, Manuel M. & Miguel Ángel CADENAS (2011), “«Ser dueño»: criterio de la familia kukama”. En *Estudio Agustiniano*, vol. XLVI, pp. 561-595.
 - BERJÓN, Manuel M. & Miguel Ángel CADENAS (2014), “«Inestabilidad ontológica»: el caso de los kukama de la Amazonía peruana”. En http://www.oalagustinos.org/pdf/2014_15Manuel.pdf, visitado 07/09/2015.
 - BONILLA, Oiara (2005), “El bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmología Paumari”. En *Mana*, vol. 11, n° 1, pp. 41-66.
 - BONILLA, Oiara (2016), “Parasitism and subjection. Modes of Paumari Predation”, pp. 93-109. En Marc BRIGHTMAN, Carlos FAUSTO & Vanessa GROTTI, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books. New York-Oxford. En <https://es.scribd.com/document/350908553/Brightman-M-Fausto-C-Grotti-V-Ownership-and-Nurture>, visitado 18/01/2018.
 - CESARINO, Pedro de Niemeyer (2016), “Doubles and Owners. Relations of Knowledge, Property and Authorship among the Marubo”, pp. 150-167, en Marc BRIGTMAN, Carlos FAUSTO & Vanessa GROTTI, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books. New York-Oxford. En <https://es.scribd.com/document/350908553/Brightman-M-Fausto-C-Grotti-V-Ownership-and-Nurture>, visitado 18/01/2018.
 - COSTA, Luiz (2013), “Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental”. En *Mana*, N° 19, Vol. 3, pp. 473-504.
 - COSTA, Luiz (2016), “Fabricating necessity. Feeding and Commensality in Western Amazonia”, pp. 71-91, en Marc BRIGTMAN, Carlos FAUSTO & Vanessa GROTTI, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books. New York-Oxford. En <http://es.scribd.com/document/350908553/Brightman-M-Fausto-C-Grotti-V-Ownership-and-Nurture>, visitado 18/01/2018.
 - CRETTON PEREIRA, Vicente (2016), “Nosso Pai, Nosso Dono: relações de maestria entre os mbya guarani”. En *Mana* N° 22 (3), pp. 737-764.

- ESPINOSA, Lucas (1989), *Breve diccionario analítico castellano-tupí del Perú. Sección cocama*. CETA. Iquitos.
- FAUSTO, Carlos (2000), "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". En *American Ethnologist* 26 (4): pp. 933-956.
- FAUSTO, Carlos (2002), "Banquete de gente: Comensalidade e canibalismo na Amazônia". En *Mana* 8 (2): pp. 7-44.
- FAUSTO, Carlos (2007), "Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia". En *Current Anthropology*, Vol. 48, N° 4, pp. 497-530.
- FAUSTO, Carlos (2008), "Donos demais: maestría y dominio na Amazônia". En *Mana*, N° 14, Vol. 2, pp. 329-366.
- GELL, Alfred (1998), *Art and Agency: An anthropological Theory*. Clarendon Press. Oxford.
- GODELIER, Maurice (1998), *El enigma del don*. Paidós. Buenos Aires-Barcelona-México.
- GONZÁLEZ SAAVEDRA, María Luisa (2013), *Entre la predación y la docilidad. Padecimiento Shawi en la Alta Amazonía*. Universidad Complutense de Madrid, tesis doctoral.
- GROTTI, Vanessa & Marc BRIGTMAN (2016), "First Contacts, Slavery and Kinship in North-Eastern Amazonia", pp. 58-71, en Marc BRIGTMAN, Carlos FAUSTO & Vanessa GROTTI, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books. New York-Oxford. En <http://es.scribd.com/document/350908553/Brightman-M-Fausto-C-Grotti-V-Ownership-and-Nurture>, visitado 18/01/2018.
- HALBMAYER, Ernst (2012), "Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse". En *Indiana*, N° 29, pp. 103-125.
- HENARE, Amiria, Martin HOLBRAAD & Sari WASTELL (2007), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Routledge. London & New York.
- HOLBRAAD, Martin (2011), "Can the Thing Speak?", Open Anthropology Cooperative Press. En <http://openanthcoop.net/press/http://openanthcoop.net/press/wp-content/uploads/2011/01/Holbraad-Can-the-Thing-Speak2.pdf>, visitado el 17/04/2014.
- HÖRL, B.C. (2015), *Possession and Personhood. Effects of ontological differences on linguistic possessive constructions*. A thesis submitted in partial fulfilment of the degree of MA Language and Communication. Leiden University Centre for Linguistics.

- HONNETH, Axel (1998), “Entre Kant y Aristóteles. Esbozo de una moral del reconocimiento”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, num. I, pp. 17-37. Universidad Complutense Madrid.
- HONNETH, Axel (2009), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz Editores. Buenos Aires-Madrid.
- HORNBORG, Alf (2015), “The political economy of technofetishism. Agency, Amazonian ontologies, and global magic”. En *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): pp. 35-57.
- INGOLD, Tim (2008), “Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura”, pp. 1-34, en Tomás SÁNCHEZ CRIADO (Ed.), *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas*, vol. 2. AIBR. Madrid.
- INGOLD, Tim (2013), “Los materiales contra la materialidad”. En *Papeles de Trabajo* N° 11, pp. 19-39.
- McCALLUM, Cecilia (2015), “Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos Huni Kuin de relacionalidade”. En *Revista de Antropología*, V. 58, N° 1, pp. 223-356.
- MÜNDEL, Mark (2010), “Antropofagia y sentimientos”, en Manuel GUTIÉRREZ ESTEVEZ, & Pedro PITARCH (2010), *Retóricas del cuerpo ameríndio*. Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main.
- PETESCH, Nathalie (2003), “«Los cocama nacen en Perú». Migración y problemas de identidad entre los cocama del río Amazonas”. En *Antropologica*, año XXI, n° 21, pp. 99-116.
- RAMOS, Alcida Rita (2012), “The politics of perspectivism”. En *Annual Review Anthropology*, n° 41, pp. 481-194. En <https://vdocuments.mx/documents/annurev-anthro-092611-145950.html>.
- REYNOSO, Carlos (2015), *Crítica de la antropología perspectivista (Viveiros de Castro, Phillippe Descola, Bruno Latour)*. En <http://carlosreynoso.com.ar>, Versión 15.01.26-Enero 2015, en proceso final de edición, consultado en 20/02/2015.
- RIVAL, Laura (2012), “The materiality of life: Revisiting the anthropology of nature in Amazonia”. En *Indiana* N° 29, pp. 127-143.
- SANTOS GRANERO, Fernando (ed.) (2009), *The occult life of things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. The University of Arizona Press. Tucson.

- SANTOS GRANERO, Fernando (2016), “Masters, Slaves and Real People. Native understanding of Ownership and Humanness in Tropical American Capturing Societies”, pp. 39-57. En Marc BRIGTMAN, Carlos FAUSTO & Vanessa GROTTI, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books. New York-Oxford. En <http://es.scribd.com/document/350908553/Brightman-M-Fausto-C-Grotti-V-Ownership-and-Nurture>, visitado el 18/01/2018.
- SCHIEN, Stefanie & Ernest HALBMAYER (2014), *The Return of Things to Amazonian Anthropology: A Review*. En *Indiana* 31: pp. 421-437.
- SENNETT Richard (2012), *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Anagrama. Barcelona.
- SZTUTMAN, Renato (organização) (2007), *Eduardo Viveiros de Castro. Encontros*. Beco do Azougue Editorial Ltda. Rio de Janeiro.
- TEMPESTA, Giovana Acácia (2010), “Vivendo como Parente: notas sobre concepção de pessoa e a organização apiaká”. En *Sociedade e Cultura*, V.13, N. 1, pp. 91-99.
- TURNER, Terry (2009), “The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit and Bodiliness”. En *Tipiti: Journal of the Society for Anthropology of Lowland South America*, Vol. 7: Iss. 1, Article 1. En <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/>, consultado el 17/02/2015.
- VACAS MORA, Víctor (2008), “Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonía”. En *Antípoda*, N° 6 (enero-junio), pp. 271- 291.
- VALLEJOS YOPÁN, Rosa (2010), *A grammar of Kokama-Kokamilla*. A dissertation presented to the Department of Linguistics and the Graduate School of the University of Oregon in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. En <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/handle/1794/11051>
- VALLEJOS YOPÁN, Rosa & Rosa AMÍAS MURAYARI (2015), *Diccionario kukama-kukamiria – castellano*. AIDSESP-ISEPL. Iquitos.
- VAN VELTHEM, Lucia Hussak (2009), “Mulheres de cera, argila e aruma: principios creativos e fabricação material entre os wayana”. En *Mana*, N° 15, pp. 213-236.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004a), “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”, en *Common Knowledge*, Vol. 10, Issue 3, pp. 463-484.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004b), “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, pp. 37-80. En Alexandre SURRALLÉS & Pedro GARCÍA HIERRO (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Documento N° 39. Copenhague.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2006), *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropología*. Cosac & Naify. São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010), *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. Buenos Aires.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2012a), *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Masterclass Series 1. HAU Network of Ethnographic Theory. Manchester.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2012b), “Inmanence and fear. Stranger-events and subjects in Amazonia”. En *HAU Journal of Ethnographic Theory* 2 (1), pp. 227-243.
- WALKER, Harry (2012), “Demonic trade: debt, materiality, and agency in Amazonia”. En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N° 18, pp. 140-159.
- WALKER, Harry (2013), “Wild Things: Manufacturing Desire in the Uru-rina Moral Economy”. En *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 18, N° 1, pp. 51-66, online.