

El nombre del mundo es selva

How Forests Think

Acerca de: Kohn, E. (2021). *Como piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Buenos Aires: Hekht.

Cómo piensan los bosques es una propuesta antropológica que busca radicalizar la escucha etnográfica llevándola más allá de los confines de lo humano. Publicado originalmente en inglés en 2013 por la Universidad de California, su traducción al castellano conoce la luz en el año 2021 en una edición conjunta que en Argentina integra la colección *Narcosis* de la editorial Hekht, y en Ecuador compone el amplio catálogo del proyecto editorial Abya Yala. La aparición de este libro es sin duda una importante contribución a lo que se ha conocido como el “giro ontológico” en la antropología al tratarse de una “especulación metafísica que intenta crear herramientas conceptuales para efectuar un giro mental radical” (p. XIV) que amplía la reflexión iniciada por figuras como Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Donna Haraway y Bruno Latour en torno a la caducidad de la división entre Naturaleza y Cultura instituida por la Modernidad.

Con el propósito de responder a las preguntas sobre qué significa pensar con un bosque, cómo se puede lograr y cuáles son los fines que motivan esta empresa, el prólogo de la edición en castellano introduce a sus lectores en un prolífico diálogo entre el autor y el líder sapara Manari Ushigua en el que la diplomacia chamánica y las imágenes oriundas del sueño orientan la reflexión respecto de las ideas imprescindibles para enfrentar los desafíos impuestos por el “antropoceno”. La urgente necesidad de promover otra forma de pensar para salvaguardar el bienestar de la mayor parte de vivientes con quienes los humanos comparten su estancia en el planeta exige una orientación ética que incorpore las manifestaciones provenientes del pensamiento de todos los seres que componen la compleja ecología de la selva. Conscientes de la dificultad que comporta comprender y seguir tal exhortación, ambos interlocutores acuden al terreno onírico para restablecer la posibilidad de comunicación y entendimiento con formas que anteceden y superan los límites simbólicos del lenguaje humano.

Afirmar que la facultad de pensar y representar el mundo es inherente a la vida en todas sus formas es, en efecto, una audacia que sacude los principios de las ciencias humanas y naturales tanto como los fundamentos de la metafísica occidental sobre los cuales estos conocimientos se han asentado. Defender esta idea demanda un esfuerzo teórico y de abstracción sustentado sobre una sólida experiencia etnográfica entre los

Runa. El pueblo de Ávila es una comunidad en el Alto Napo (uno de los principales afluentes del río Amazonas) habitada mayoritariamente por los Runa kishiwa –hablantes en la Amazonía ecuatoriana–. Su reputación como sede de poder chamánico en la región, no sólo se deriva de su particular relación con los seres que habitan la selva, sino de su posición dentro de una larga y estratificada historia colonial. La zona, además de ser uno de los primeros enclaves de adoctrinamiento católico en el Alto Amazonas, fue la sede de una temprana rebelión contra los onerosos tributos que eran obligados a pagar por los representantes de la corona española en el siglo XVI. Según algunas fuentes coloniales, este levantamiento fue alentado por las visiones de dos chamanes que aseguraban haber recibido el mensaje de los dioses cristianos (pp. 5-6).

Las contradicciones que caracterizan a este grupo indígena de la cuenca amazónica, lo sitúan en el centro de un intrincado ecosistema que incluye la relación intensiva con depredadores que pueden hacer de ellos carne de caza, formas de vida vegetal que son reservorios alimenticios y curativos y pequeños mamíferos e insectos con los que se constituyen mutuamente. Esta íntima convivencia también incorpora mundos que el autor denomina como “demasiado humanos” y que desafían las concepciones de la antropología acerca de la alteridad radical. Este complejo enmarañado de vivientes y sus múltiples vínculos exige la expansión de la etnografía más allá de lo humano con el objetivo de desentrañar la conexión emergente entre procesos representacionales y procesos vivos. Si el encuentro con otro no-humano supone una confrontación de puntos de vista en el marco del cual se disputa la humanidad –entendida como una condición universal y una perspectiva estrictamente déctica y autorreferencial– (Stolze Lima, 1996, pp. 21-47 y Viveiros de Castro, 1996, pp. 115-144), pensar y representar dejan de ser facultades exclusivamente humanas. ¿Qué es entonces el pensamiento y la representación?

Apoyado en la definición de signo desarrollada por el filósofo decimonónico Charles Peirce, Kohn describe la interacción de procesos semióticos entre los diversos seres que habitan la selva. La división tripartita del signo en íconos, índices y símbolos concebida por Peirce, amplía los alcances de la representación a niveles que preceden el horizonte simbólico asociado indefectiblemente con el lenguaje humano. Fecundado en suelo icónico e indicial, el símbolo germina como última etapa de una secuencia unidireccional en el que cada una de las partes supone la existencia de la otra sin que esto comprometa su irreductibilidad (p.73). Es decir, si el signo icónico imita el acontecimiento, su interpretación excluye una relación arbitraria o de continuidad con lo que es representado. El sonido análogo al salto de un chanco en un cuerpo de agua, evocado por el cazador en una conversación nocturna, prescinde de explicación y puede ser comprendida por otros entes

presentes en la escena. Por su parte, el proceso sígnico indicial es el resultado de un complejo conjunto jerárquico de relaciones entre íconos e implica proximidad con lo que es representado. El barullo provocado por la caída de un árbol señala aquello que puede suceder: el acecho de un predador, el desplome del lugar seguro. Ya la representación simbólica responde a convenciones encuadradas en sistemas de símbolos semejantes que son sostenidos por contextos sociales, políticos y culturales específicos.

Tanto el ícono, como el índice y el símbolo actúan en el presente a través de la representación de un futuro ausente. Todos suponen una ausencia. Esta constatación es lo que el antropólogo norteamericano Terrence Deacon ha denominado la “ausencia constitutiva” que no solamente se encuentra en el mundo de los artefactos y los humanos, sino que constituye un tipo de relación con aquello que no está presente espacial o temporalmente que es crucial para la biología y para cualquier tipo de sí-mismo. La semiosis simbólica, al igual que la iconicidad y la indexicalidad adquieren sentido en virtud de una ausencia y esta es “una particular manera mediada en la que un futuro ausente llega a afectar al presente. Esta es la razón por la que es apropiado considerar el *telos* – ese futuro por el que existe algo en el presente– como una modalidad causal real donde sea que haya vida” (p.52).

La existencia de otros procesos semióticos diferentes e independientes de la referencia simbólica expande la posibilidad de representación a otras formas de vida no humanas. La semiosis es entendida por el autor como una propiedad del mundo y no únicamente de la mente humana. Ratificar esta proclama exige una operación que redefine radicalmente la idea de representación restringida por el signo arbitrario del que depende el lenguaje. La fusión de éste último con la representación está en la base de la epistemología occidental y sustenta las definiciones tradicionales de cultura y sociedad como totalidades coherentes. Sin embargo, los humanos integran universos abiertos y permeables por modos semióticos no humanos. La vida es intrínsecamente semiótica y el resultado de la co-evolución de distintos seres. La selva es una red dentro de la cual proliferan hábitos derivados de una evolución conjunta que la convirtió en una compleja entidad viva que puede pensar. En este mismo sentido, los signos son vivos porque hacen parte de un proceso relacional y dinámico por medio del cual producen efectos sobre el mundo.

Expandir la facultad de pensar significa reconocer la presencia de otros egos, de otros “sí-mismos” diferentes de lo humano. La única posibilidad de participar con cierto éxito de la red de relaciones vivas que constituyen la selva es la efectiva incorporación de una práctica de reconocimiento de otros tipos de “nosotros”. Guiado por su experiencia al lado de los Runa, Kohn argumenta que la necesidad fundamental de interactuar con otros

“sí mismos”, erigida sobre el hecho ontológico de que son “sí mismos” pensantes, ha hecho del animismo un ejercicio cotidiano y difundido entre los grupos indígenas que habitan la cuenca amazónica. Al tratarse de un contexto predatorio, el animismo amazónico es decididamente pragmático en la medida en que orienta el involucramiento con “egos” que, en buena medida, se convertirán en alimento. La selva es un enmarañado complejo de relaciones asimétricas entre diversos seres.

La atención para la semiosis de otros entes es parte constitutiva de cualquier ser. En esta trama vincular, la confirmación del “ego” —del “alma” como es entendida por los Runa—, sólo es posible a través de la afirmación positiva de la existencia del “alma” de otros seres. La imposibilidad de percibir y de relacionarse con otros “egos” provoca la vulnerabilidad peligrosa que Kohn ha llamado “ceguera de alma” (p.155). Si todo lo que es vivo posee alma, es fundamental proveer cuidados a ellas. La caza exige cosificar a la presa y despojarla de su condición de persona para no incurrir en el canibalismo. La relación predatoria se convierte en el escenario privilegiado por los Runa para la reflexión sobre la naturaleza de su ser en oposición al otro. El despliegue de estrategias de comunicación que escapan a las formas semióticas simbólicas implementado por los Runa, propicia un intercambio de perspectivas contenido dentro de una estructura jerárquica que despeja la posibilidad de “deshumanización” de lo humano.

De la misma manera que la ecología de seres que habitan la selva amazónica está definida por un sistema semiótico escalonado, sus dinámicas están determinadas por formas atribuibles a sistemas no vivos. Kohn explora la posibilidad de que la emergencia y propagación fluida de patrones propios de complejos inorgánicos, inaugure una temporalidad que no responda a la cadena lineal de causa y consecuencia amenizando los efectos del tiempo histórico (p.245). Para el autor, estas “formas” son parte de un tipo de generalidad naturalizada en la selva como los flujos de agua, la disposición de los árboles y los remolinos formados por las corrientes de los ríos (p.229). La manera en que los Runas se vinculan con el tiempo involucra la agencia de no humanos, sistemas no vivos, ancestros, espíritus y blancos. En un ecosistema de egos, la posibilidad de asumir una perspectiva en primera persona está regida por la capacidad de proyección activa del futuro, fundamental para garantizar el desarrollo y la supervivencia de cualquier forma de vida.

Por su parte, el futuro está sostenido por el reino de los espíritus de la selva que, además, alberga los espectros del pasado. Este dominio está poblado por seres que no son susceptibles de ser cosificados como la carne de caza, pero tampoco integran el “nosotros” con quienes se comparten los avatares cotidianos. Conjugan la segunda

persona en el tiempo verbal y emergen gracias al compromiso sostenido de los humanos de desentrañar todos los niveles semióticos que componen la selva y la historia. Es la *sobrenaturaleza*. ¿Cómo puede el contacto con los espíritus guías y los muertos anticipar el futuro y enfrentar los efectos de la dominación de los blancos? La jerarquía de los diversos órdenes que integran la selva es la condición sobre la cual se asienta la labor diplomática de los chamanes ¿podrá su habilidad de transitar lo sobrenatural postergar la caída del cielo anunciada por el chamán Yanomami Davi Kopenawa? (2015). Quizás la respuesta se encuentre más allá de la frontera de lo humano.

Como piensan los bosques es una etnografía profundamente sensiblemente y altamente rigurosa que revela el compromiso de quien desea amplificar la escucha y devolver la mirada. Es, además, un ejercicio de especulación teórica que al igual que los signos que conforman la selva, transita por los variados terrenos del conocimiento científico y tradicional en búsqueda de respuestas que nos auxilien en el cultivo de vínculos con los demás entes que enfrentan y padecen los efectos de la catástrofe ambiental en curso.

Bibliografía

- Albert, B.; Kopenawa, D. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stolze Lima, T. (1996). “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, 2 (2), 21-47.
- Viveiros de Castro, E. (1996). “ Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio”. *Mana*, 2 (2), 115-144.

Fecha de recepción: 21 de Octubre de 2021

Fecha de aceptación: 26 de octubre de 2021

Licencia  (BY-NC-SA): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

