

# “Yo soy jaguar”. Una lectura cruzada entre la filosofía y la antropología sobre los enunciados con contenido animal en las comunidades Inga y Kamëntsa\*

Jennifer Andrea Rivera Zambrano\*\*  
Universidad Externado de Colombia

**Como citar este artículo:** Rivera Zambrano, Jennifer Andrea. 2017. “Yo soy jaguar’. Una lectura cruzada entre la filosofía y la antropología sobre los enunciados con contenido animal en las comunidades Inga y Kamëntsa”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 28: 153-170. Doi: <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda28.2017.07>

Artículo recibido: 15 de octubre de 2016; aceptado: 16 de marzo de 2017; modificado: 22 de marzo de 2017

**Resumen:** Este texto da cuenta de un ejercicio conceptual de interpretación entre la filosofía y la antropología; el planteamiento que se presenta es que las descripciones que perviven en el presente entre los sabedores de las comunidades Inga y Kamëntsa y los “jaguares” pueden ser entendidas, en contraste con perspectivas de asociación simbólica, como devenires: relaciones afectivas de hombres que vivencian fuerzas que no son suyas y que en ese proceso efectúan algo particularmente creador en sí mismos, a manera de transcodificación entre lo animal y lo humano en la producción de individuación. Esta perspectiva se desarrolla a través de una aproximación conceptual desde la filosofía contemporánea de Deleuze y Guattari, en función de establecer un diálogo con las comprensiones antropológicas acerca del acontecimiento ser-jaguar. El propósito de este texto es aportar una lectura del acontecimiento zooantropomórfico desde el concepto *devenir*. Para ello i) se identifica la construcción de individuaciones a través de los enunciados de sabedores de las comunidades Inga y Kamëntsa, con lo cual ii) se abre la conceptualización de esta particular relación como *devenir*, a la luz de algunos desarrollos ilustrativos de Reichel-Dolmatoff sobre el hombre-jaguar; iii) finalmente, se explicitan los efectos del devenir como creación de sentido.

\* Este texto surge de los desarrollos alcanzados a la fecha, a propósito de una investigación realizada entre 2009 y 2011 en torno al enunciado “yo soy jaguar” como devenires pobladores de sentido y de saber en la construcción de territorio Inga frente a la emergencia de problemáticas sociales en la región del alto Putumayo en Colombia. Ver “El devenir animal en la construcción del territorio. Aproximación deleuzeana al enunciado ‘yo soy jaguar’”, tesis de maestría, Universidad del Rosario, Colombia.

\*\* Maestra en Filosofía, Universidad del Rosario. Profesora e investigadora del Área de Cultura y Sociedad y del Programa de Filosofía, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Externado de Colombia. Entre sus últimas publicaciones están: “Pintar las fuerzas: Deleuze y Nietzsche en la pintura de Francis Bacon”. *Cuestiones de Filosofía* 16: 28-40, 2014. “La borradura de la metáfora en el pensamiento filosófico”. *Universitas Philosophica* 61: 205-216, 2013. ✉riverazjennifer@gmail.com ✉jennifer.rivera@uexternado.edu.co

**Palabras clave:** Antropología, filosofía (Thesaurus); sabedor, jaguar, yagé, devenir-animal (palabras clave de la autora).

**“I am a jaguar.” A Transversal Interpretation, between Philosophy and Anthropology, of Shamanic Accounts of Animals in the Inga and Kamëntsa Indigenous Communities**

**Abstract:** This paper gives an account of a conceptual exercise of interpretation which lies between philosophy and anthropology. Its approach is the idea that, in contrast with notions of symbolic association, as a state of becoming, the descriptions which still persist in the Inga and Kamëntsa indigenous communities of the relationship between their *sabedores* (“knowers”/wise men/shamans) and “jaguars” may be understood as the affective relations of men who experience forces that are not theirs and that during that process, they summon something which is especially creative in themselves as a way of achieving a trans-codification between the animal and the human in the creation of individuation. Its approach is based on the conceptual framework of the contemporary philosophy of Deleuze and Guattari, with the aim of establishing a dialogue between that philosophy and anthropology’s understanding of the “being a jaguar” phenomenon and providing an interpretation of the zoo-anthropomorphic occurrence with the use of the concept of *becoming*. Towards that end: i) the construction of individuations is determined by an analysis of the accounts of *sabedores* of the Inga and Kamëntsa indigenous communities, which; ii) reveals the conceptualization of this particular relationship as becoming in the light of some developments which are in line with the notions of “the jaguar man” of the anthropologist Reichel Dolmatoff; iii) Finally, the effects of becoming as a creation of meaning are explained.

**Keywords:** Anthropology, philosophy (Thesaurus); *sabedor*, jaguar, yagé, animal-becoming (author’s keywords).

**“Eu sou jaguar”. Uma leitura cruzada entre a filosofia e a antropologia sobre os enunciados com conteúdo animal na comunidade Inga e Kamëntsa**

**Resumo:** este texto apresenta um exercício conceitual de interpretação entre a filosofia e a antropologia; propõe-se que as descrições que sobrevivem no presente entre os *sabedores* das comunidades Inga e Kamëntsa, e as “onças-pintadas” podem ser entendidas, em contraste com perspectivas de associação simbólica, como *porvires*: relações afetivas de homens que vivem forças que não são suas e que, nesse processo, realizam algo particularmente criador em si mesmos a modo de transcodificação entre o animal e o humano na produção de individuação. Essa perspectiva se desenvolve por meio de uma abordagem conceitual da filosofia contemporânea de Deleuze e Guattari, a fim de estabelecer um diálogo com as compreensões antropológicas sobre o acontecimento ser-onça. O propósito deste texto é contribuir com uma leitura do acontecimento zooantropomórfico a partir do conceito de *porvir*. Para isso, i) identifica-se a construção de individuações por meio

dos enunciados de sabedores das comunidades Inga e Kamëntsa; com isso, ii) abre-se a conceituação dessa particular relação como porvir à luz de alguns desenvolvimentos ilustrativos de Reichel Dolmatoff sobre o homem-onça; iii) finalmente, explicitam-se os efeitos do porvir como criação de sentido.

**Palavras-chave:** Antropologia, filosofia (Thesaurus); onça-pintada, sabedor, porvir-animal, yagê (palavras-chave da autora).

Tanto la antropología como la arqueología han dado espacio a la lectura del vínculo zooantropomorfo de hombres sabedores y de jaguares en su haber. Variadas fuentes acerca del funcionamiento social de comunidades amerindias del pasado dan cuenta de este particular fenómeno. Evidencia de ello son las descripciones de objetos con forma de felinos en terracota, los fragmentos narrativos en los que se hace referencia a hombres-jaguares pertenecientes a culturas prehispánicas<sup>1</sup> y los registros literarios del período de la Colonia que muestran elementos importantes sobre esta realidad del zooantropomorfismo<sup>2</sup>. También, en diversas comunidades suramericanas vivas documentadas en el siglo pasado se identifica la existencia de animales tutelares. Estas consideraciones que se han tejido respecto al fenómeno del zooantropomorfismo permiten afirmar que la relación Jaguar-sabedor es identificada mayormente como

1 Diversos estudios de arqueología, específicamente los dedicados al ámbito de la iconografía precolombina colombiana, describen cómo las figuras antropro-zoomorfas de distintos grupos prehispánicos, de manera recurrente destacan la asociación hombre-animal. Al respecto, Anne Legast afirma que en las piezas de la región del Sinú anteriores al siglo X, los tocados, pectorales y colgantes representan de forma realista cuerpos humanos de los cuales emergen cabezas de aves, y que en general integran características humanas a la figura animal (2005, 36-37). Igualmente Pineda describe la posibilidad de que los hallazgos de collares y narigueras en oro de sociedades prehispánicas (del Zenú temprano y Calima) hayan servido para que algunos integrantes (los chamanes) transformaran sus rostros humanos en felinos (2002, 40-41).

En esta línea, Brezzi indica que las representaciones cerámicas con rasgos de jaguar en la cultura Tulato no son simplemente la representación de animales, sino que en ellas es posible rastrear diversos grados de antropomorfismo: en primer lugar, en la posición erecta del jaguar; en segundo lugar, en las características felinas de ciertas figuras humanas: una gran “lengua libidinal”, fauces guarnecidas y colmillos afilados; y, en tercer lugar, en las figuras propiamente híbridas. Todas ellas, según el autor, manifiestan las metamorfosis que suceden en el culto al jaguar (2003, 198-202).

2 Asimismo, desde una perspectiva histórica colonial, es posible rastrear el enunciado sobre el jaguar en el siglo XVII. Felipe Guamán Poma de Ayala afirma en *El primer nueva corónica y buen gobierno*, a propósito del sexto inca, el inca Roca, y de su hijo Guamán Cápac Ynga: “[...] dizen que se tornauan otorongo [jaguar]” (1992 [1615], 82). Testimonios similares, que abundan en los relatos coloniales, apuntan a posibles transformaciones que sobrepasan las maneras en que el individuo se define a sí mismo hoy, y que exceden tanto el sentido común como el punto de vista normativo convencional que proyecta su unicidad.

Hans Staden, en la narración de su estadía entre la comunidad Tupinamba del Brasil, en 1554, informa sobre la existencia de grupos humanos que se creen a sí mismos animales; este autor describe el “salvajismo” de uno de estos grupos: “Y el mismo Konian Bébe, tenía una gran cesta llena de carne humana delante de sí y estaba comiendo una pierna, que puso cerca de mi boca, preguntándome si yo también quería comer. Yo respondí que ningún animal irracional devora a otro, ¿cómo podía entonces un hombre devorar a otro hombre? Clavó entonces los dientes en la carne y dijo: ‘Jau warw sche’ que quiere decir: soy un tigre, ¡está sabroso! Con esto me retiré de su presencia” (Staden 1945 [1557], 147-149).

un componente de las cosmovisiones reconocidas dentro del territorio nacional y suramericano<sup>3</sup> (Pineda 2003).

En términos generales, esta comprensión está sustentada por los desciframientos arquetípicos o de antítesis que experimentaba el hombre de poder de la comunidad<sup>4</sup>, y se entiende como parte de una dinámica cultural del pasado. Esto se corresponde con un modo de aproximación conocido como asociación simbólica, esto es, interpretaciones basadas en asociaciones diacrónicas entre diversos componentes ideológico-religiosos que legitimarían la permanencia del fenómeno zooantropomorfo. Este modo de interpretación ha permitido no sólo visibilizar la riqueza de las prácticas cotidianas de las comunidades, sino, por supuesto, pensar en la extraordinaria manera en que en nuestro territorio se hace vida. Es de nuestro interés dialogar con este enfoque y presentar otra clave de lectura para el fenómeno descrito a través de una comprensión de las relaciones del hombre sabedor con el jaguar, desde y con las pulsiones que lo atraviesan en su contexto particular. Consideramos que se pueden reconocer estas relaciones humano-animales como devenires, formas de experimentación sobre la propia vida con base en elementos constitutivos procedentes de la afección que configuran procesos de individuación del o de los sabedores.

- 3 Antonio Guzmán destaca la especial capacidad del chamán para “manipular las energías” que dan apertura a su posibilidad de transformarse a voluntad en tigre y hombre: “Bueno, yo pienso que, como yai, el chamán es un tigre cuadrúpedo. [...] Podía cambiar su figura constantemente. Ese es el hombre chamán, el hombre que se vuelve tigre, que convierte las fuerzas invisibles en puras materias” (Guzmán 2004, 79). Casos como estos no son infrecuentes en América Latina e indican, en virtud de los objetos y la información provenientes de distintas comunidades indígenas, que el fenómeno de la transformación de humano en animal hace parte de las prácticas en las que un hombre especializado, el chamán o sabedor, con el recurso de plantas enteogénicas, realiza viajes o encuentros con la vida “suprahumana”. Así, variados análisis antropológicos establecen la existencia de un fenómeno tradicional y explican de manera simbólica cómo los chamanes, en el ejercicio del “vuelo” mediado por un enteógeno, ascienden o descienden por los mundos de los espíritus para negociar la salud y la enfermedad, la caza, el matrimonio, la siembra y otras circunstancias y actividades (Pineda 2003). De manera análoga, afirma Osborn que con el consumo de enteógenos, los mamíferos del mundo de abajo son capaces de volverse machos carnívoros en el mundo intermedio; los mamíferos del mundo intermedio pueden volverse pájaros carnívoros en el mundo de arriba, y los pájaros del mundo intermedio se pueden volver chamanes en el mundo de arriba. El chamán se ve a sí mismo como un jaguar, un oso o un pájaro, según viaje al mundo de abajo o de arriba; y estos animales, a su vez, se ven como gentes en sus respectivos mundos (Osborn 1990, 30). Las conexiones entre estos mundos, que permite vislumbrar el enteógeno, desde esta perspectiva serían esencial y mutuamente simbólicas, por cuanto se conciben un nivel real y otro imaginario, y el segundo explica el primero.
- 4 Gerardo Reichel-Dolmatoff aborda la problemática del ser jaguar en el contexto colombiano, en el que el enunciado se hace manifiesto a través de mitos y de narraciones etnográficas. Según el autor, las personificaciones del jaguar en el grupo Kogi se caracterizan por ejercer el dominio de las montañas, por medio de persecuciones guerreras de tipo felino. En otras latitudes, la necesidad de venganza entre los Tukano conduce a la transformación del hombre en jaguar para desquitarse de los enemigos (matándolos). Por otra parte, el chamán-jaguar, en la comunidad Paez, está relacionado con el uso de su poder voraz y su virilidad para violentar sexualmente a las mujeres; e incluso en cierto relato, cuando padece hambre –una vez se ha transformado en jaguar–, se alimenta de frutas que son mujeres. Según Reichel-Dolmatoff, en estas mitologías el acto de comer está relacionado con el de copular, y por ello interpreta muchas expresiones relativas a la alimentación en clave psicoanalítica, como manifestaciones sexuales. Devorar, para la comunidad Desana, también tiene que ver con raptar a las mujeres de otros clanes (exogamia) (1978, 59-65).

En la región del alto Putumayo tiene lugar, entre los Inganos<sup>5</sup> y los Kamèntsá<sup>6</sup>, una práctica que es rememorada por los *sinchiwairas*<sup>7</sup>, la toma de yagé<sup>8</sup>, con ocasión de una curación u otro tipo de necesidad<sup>9</sup>. Esta experiencia ritual de curación tiene un carácter abierto, de inserción, de indígenas, de “colonos”, y transeúntes. En la toma, los *sinchiwairas* narran sus vivencias con el yagé. Llegada la medianoche, cuando los participantes ya han ingerido la primera totuma de yagé, el *sinchi* comienza a observar sus estados, y, mientras se tejen conversaciones entre los invitados, él interviene para afirmar que en sus visiones pudo estar en algún lugar, cruzando el río, cazando dantas, recolectando alguna planta. El sabedor narra que recorre lugares particulares, y en estos, dialoga con personas o animales o plantas; estas charlas le muestran nuevas alternativas al motivo o problema por el que se realiza la toma de yagé. En términos de McKenna, Luna y Towers (1986, 80), los sabedores experimentan con la ayahuasca procesos de realidad doble, con los cuales contactan con espíritus para adquirir conocimientos o poderes: “La idea de que ciertas plantas, animales y objetos inanimados, tales como las montañas, lagos y ríos, tienen un espíritu, está implícita en la cosmogonía de muchos pueblos amazónicos [...]. Estos espíritus, algunas veces llamados las *madres* de las correspondientes plantas, animales u objetos, pueden ser contactados para adquirir de ellos conocimiento o ciertos poderes”. Para la comunidad en cuestión, lo que McKenna y otros describen como madres se conoce como aire –waira–; cada organismo que habita en el ambiente posee un *aire* determinado, un determinado *viento*. En el seno de este universo representacional, el viento manifiesta la *voidad* propia de cada ser, es decir, simboliza aquello que lo hace ser.

- 5 Comunidad indígena quechuarparlante ubicada en el municipio de Santiago y sus alrededores, en el valle del Sibundoy, alto Putumayo, Colombia.
- 6 Comunidad indígena ubicada en el municipio de Sibundoy, en el valle del Sibundoy, alto Putumayo, Colombia. Ambas comunidades cohabitan el territorio del valle y comparten, guardadas proporciones, prácticas como la toma de yagé, la alimentación y la vestimenta. Es de señalar que estas prácticas tienen sus particularidades y diferencias en cada comunidad.
- 7 *Sinchiwairas* es el nombre con el que se denomina a los sabedores, chamanes o taitas; ellos organizan el deber ser de la comunidad, convocan y son convocados para resolver conflictos y sanar enfermedades. Para cumplir estas funciones se especializan en el conocimiento de las plantas sagradas de su región, y además reciben conocimientos transmitidos por vía oral de generación en generación.
- 8 Bebida elaborada a base de *Banisteriopsis caapi*, también conocida como ayahuasca, respecto a cuyo consumo en Colombia, específicamente en la Amazonía, Vaupés y Putumayo, existen registros al menos desde 1873 (Spruce 1873; Reinburg 1921; Fischer 1923; García 1958; Reichel-Dolmatoff 1972; Ramírez y Pinzón 1986; McKenna, Luna y Towers 1986). En su recopilación, Schultes la describe como un tipo de malpigiácea: “Al menos tres especies se empleaban como alucinógenos en el Putumayo colombiano: *Banisteriopsis caapi*, *B. inebrians* y *B. quitensis*” (Schultes 1986).
- 9 Esta comunidad tiene entre los elementos constitutivos de su ser y quehacer la ingesta del enteógeno ayahuasca –*Banisteriopsis Caapi*–, por cuanto el sabedor lo usa como vehículo para lograr con las diferentes fuerzas de la naturaleza, la materialización del conocimiento en las pintas. Las pintas corresponden al flujo de manchas de color (*rigcha*) que el sabedor experimenta. Tanto es así, que en la comunidad Inga, así como en la Kamèntsá, el elemento estructural central es el color. Estas comunidades viven el color, por cuanto el yagé da visión de mundo. El color, para el Inga, es expresión de vida, del estado anímico; la oscuridad, contraria al color, es muerte. El color se presenta como la dinámica de la “energía vital”. Así, para los Sabedores: “[...] todo tiene su color en lo más profundo”.

Mientras el yagé comienza a hacer efecto en los cuerpos de los partícipes, surgen preguntas: ¿el jaguar hace parte de sus vidas? El o los *sinchiwairas* responden que sí, que, así como existe el “ají tigre”, con el cual los primeros habitantes de estas tierras mataron una gran culebra que en una noche se comió a muchos *sinchis*, existe el “yagé tigre”, “con el que uno ve el futuro, va de caza”. Y entre sus narraciones, ellos afirman, de sí mismos o de otros sabedores: “Yo soy jaguar, [...] yo soy colibrí, [...] yo soy yagé”<sup>10</sup>. El enunciado “Yo soy jaguar” participa de una doble realidad, en la que se expresa un plano “suprasensible” (la animalidad), que se efectúa en las prácticas cotidianas de la comunidad (lo humano). Una presencia silenciosa del contenido que se expande en la vivencia. En otras palabras, el sabedor indígena –el radicado plenamente en su cultura– manifiesta en él mismo la conjunción de fuerzas presentes en el entorno, que, en un ámbito de contigüidad, a través de la toma, posibilita al sabedor entrar en una relación de heterogéneos que supera la relación social acostumbrada para los no indígenas.

### Nuevas individuaciones...

158 ■ Para entender este gran marco de relaciones se hace necesaria una perspectiva no lineal, heterogénea y dinámica, conforme al ritmo de la vivencia que propone ser jaguar. De esta manera, la metamorfosis del *sinchi* se explica porque la conexión con el jaguar no está limitada a un único modo y comprensión del animal. Contrariamente, estas personas comprenden que si es posible la relación con el jaguar es porque hay un intercambio de relaciones que interconectan lo humano con el mundo. Un ejemplo de esto lo plantean Deleuze y Guattari (2006) a través de la orquídea y la avispa; estos autores indican que entre la avispa y la orquídea hay una relación que no se compone de elementos similares pues ni la orquídea es un animal, ni la avispa una planta, y, sin embargo, hay allí una especial codependencia entre las dos que les permite a las especies futuras sobrevivir y permanecer, a fuerza de intercambios relacionales, de composiciones relacionales contra natura. Esto, en sus palabras, es un cambio involutivo o *evolución creadora*, en la medida en que las entidades pueden entrar en relación de acuerdo a sus grados de potencia. Los enunciados “yo soy jaguar, yo soy colibrí, yo soy yagé” hablan del carácter relacional de la vida; es decir, dan cuenta de una coexistencia referente a las simbiosis en las que participan seres de diversa naturaleza sin caracteres de filiación hereditaria, a manera de comunicación o contagio entre poblaciones distintas –entre heterogéneos–. Así, se evidencian relaciones de manera transversal, “una evolución en sentido estricto, es decir, la posibilidad de una descendencia cuyos grados de modificación dependen de condiciones exteriores” (Deleuze y Guattari 2006, 241)<sup>11</sup>.

---

10 Esta información fue recogida por la autora en el curso de una investigación etnográfica realizada en el alto Putumayo, en 2005.

11 Cabe aclarar que Deleuze y Guattari plantean la necesidad de este tipo de evolución a nivel teórico, y que nosotros hemos tomado este concepto para explicar el fenómeno de las relaciones y su diferencia con el parentesco (2006, 241).

En diversas situaciones se establecen relaciones entre heterogéneos que entran en relación y provocan un modo nuevo de ser, de acuerdo a las condiciones del medio. Esto supone que no todas las relaciones son propiamente cadenas relacionales, sino más bien sistemas que abren líneas de creación. El agenciamiento jaguar está mediado por el juego de relaciones en las que entra el *sinchi*, que producen el espectáculo de la transformación en jaguar –la noche, sus sonidos, el jaguar, la vejez, la predisposición para la visión, la vegetación, los espectadores (la presa), la venganza, la interconexión de los modos de la selva–.

Parados desde una postura filosófica contemporánea, las discusiones acerca del determinismo lógico se anulan en este tipo de ejemplos al evidenciar que, en la discursividad de la comunidad, a mi parecer, tiene sentido el intercambio o transcodificación de elementos animales y humanos. Esto sucede en la medida en que todo puede entrar en relación, lo más semejante o lo más distinto: se dan relaciones de animales entre sí, relaciones del hombre con el animal, lo que no quita que también puedan darse con otros elementos del universo físico. Así, el carácter de una lógica relacional heterogénea es constituido por las combinaciones temporales de extensión, de movimiento y de reposo con el contexto. Toda realidad es producida por el juego de relaciones variables entre los organismos que se relacionan y que, a su vez, configuran otro ser, una nueva individuación.

En este juego relacional, el sabedor ya no es un sujeto, aunque manifieste una constante preocupación por su público y delegue órdenes bajo unos mínimos de razonabilidad, pero tampoco es un jaguar. El hombre-jaguar nace de la sumatoria de relaciones entre estas dos entidades, que en el entre-dos revelan las particularidades del poder jaguar que componen este nuevo ser: un sabedor-jaguar con toda la sabiduría del primero y toda la potencia del segundo. El entrecruzamiento de moléculas afectivas compone un entorno de indiscernibilidad. De aquí se sigue que cada cosa, cada elemento en su relación, constituye el agenciamiento jaguar, al igual que el agenciamiento sabedor. Estas relaciones o determinaciones espacio-temporales no son predicados del jaguar (animal), sino dimensiones de multiplicidades.

Las experiencias del *sinchi* manifiestan que el proceso relacional consolida un modo de multiplicidad en los grados de complejidad que experimenta el sujeto en los entrecruzamientos de las moléculas de entorno que se ejercen en él. No hay manera de que no se filtren el deseo, la necesidad, junto con otros componentes propiamente afectivos que constituyen un entorno molecular. Lo molecular, aquí, alude a las velocidades de los afectos que se redistribuyen a manera de partículas indeterminadas y atraviesan al sujeto. Ello implica que el yo es continuamente rebasado por la multiplicidad, por moléculas de afectos que se redistribuyen en él.

Hay una simbiosis que se presenta entre el *sinchi* y el medio –léase la “pinta” o visión del sabedor en la toma como correspondencia de relaciones entre series diversas–; crea una naturaleza distinta, una individuación. La simbiosis alude a la conexión entre series disyuntivas; en este caso, entre un linaje animal y un linaje humano, como participación molecular. Esta conexión indeterminada supone un encuentro del tipo

captura, en el que se capta a las dos entidades en una distinta. “Así, pues, la simbiosis equivale a la relación de composición entre multiplicidades que cambian de naturaleza dividiéndose” (Sauvagnargues 2006, 85-86). La consistencia de esta redistribución radica en las correlaciones afectivas, en las multiplicidades moleculares que atraviesan al yo. Flujos de partículas en relaciones de movimiento o de reposo, en las que entran para configurar una nueva zona de entorno (entiéndase el espacio de indiscernibilidad entre lo humano y su infinito actual).

Concretamente, lo que se presenta es la conexión entre partes del infinito actual, una simbiosis entre linajes biológicos, construcciones culturales, etcétera, que en el encuentro capta las entidades y determina una nueva naturaleza, una nueva forma. Estas entidades, las del medio, conforman una dependencia de la que brota un compuesto singular, una *individuación*. Por ello, la simbiosis genera un otro, un cambio en la posición de sujeto que es singular, distinto y, por lo tanto, real con relación a lo anterior.

Podemos afirmar que las composiciones de sujeto que los sabedores manifiestan en su oralidad son relaciones inhumanas del hombre con su infinito actual, agolpamiento de composiciones moleculares, flujos de afectos que desplazan la sustancialidad o subjetividad para ocupar y componer una nueva individualidad.

160 ■ Si el sabedor revela fuerzas que no son suyas es porque allí fluyen partículas, a manera de intercambio de afectos: molecularidades animales, vegetales, imperceptibles; todos los posibles modos son zonas de entorno, de copresencia, que distan de los caracteres de “persona”. El sabedor ya no se definirá por formas determinantes: sujeto o sustancia, sino por las partículas que le pertenecen en determinadas relaciones de movimiento, de afectación (de afectar y ser afectado). El sabedor se diluye en el dinamismo de los afectos y de los grados que configuran una individuación distinta de la del sujeto. O como indican Deleuze y Guattari: “Si hemos imaginado la posición de un Yo fascinado es porque la multiplicidad hacia la que tiende, ruidosamente, es la continuidad de otra multiplicidad que actúa sobre él y lo distiende por dentro. Por eso el yo sólo es un umbral, una puerta, un devenir entre dos multiplicidades” que se imbrican en el sabedor y generan acontecimientos de devenir (2006, 254). Por ende, hay en estos enunciados un devenir-jaguar que da cuenta de actos en los cuales un sujeto (el *sinchiwaira*) es desubjetivado por componentes afectivos que circulan de acuerdo a las transmisiones moleculares (todas las dimensiones mentales del Jaguar) de las que él hace parte.

Páginas atrás señalamos en una nota algunas “personificaciones” que Reichel-Dolmatoff interpretó del jaguar en las comunidades Kogi, Tukano y Paez. A continuación, presentaremos algunas de estas ideas, en función de ilustrar un componente del devenir animal. Las transformaciones de los sabedores de estas etnias reflejan, según el antropólogo, actos de poder: poder guerrero y poder voz-viril, desde una relación entre lo animal y lo humano. Estos agenciamientos animales-humanos dan cuenta de un proceso en el que las relaciones objetivas animales también se efectúan en algunas relaciones subjetivas del ser humano con los



animales (Deleuze y Guattari 2006, 242). Toda vez que se encuentren dos especies diversas, entablan algún tipo de relación; más concretamente, piénsese en un cazador: él establece una simbiosis con el animal, una lucha de fuerzas en la cual el cazador es ya un animal al acecho. En este caso, se comprenderá que el cazador ha entrado en el paisaje del animal (que ahora es la presa), y revela en su dinamismo fuerzas que no son suyas, se ha vuelto otro, se ha vuelto animal porque en él se efectúan las molecularidades del agenciamiento caza<sup>12</sup>.

Lo que se efectúa en la relación sabedor-jaguar es la conformación de un compuesto de sensaciones que manifiesta una relación animal con el animal. Hablamos de compuesto de sensaciones porque se trata de imbricaciones disímiles entre el ser humano y lo otro, que a su vez componen el *devenir*. Son relaciones enmarcadas en la línea de la afección, y comportan todas las pulsiones que atraviesan al hombre-sabedor y que se patentizan en el encuentro con individuos excepcionales (individuo excepcional es el animal o el componente que comparte con el hombre un intercambio de afección). Sin embargo, esta relación involucra mucho más que un individuo; en ella se ejerce un pacto de tipo grupal que produce en este sujeto su propio devenir.

Se deviene porque hay un *outsider*, un intruso, un enemigo que excede la posición del sujeto, un *anomal*<sup>13</sup>. Veamos esto a través del siguiente fragmento de un mito desana recopilado por Reichel-Dolmatoff:

Una vez, una mujer rechazó a su esposo, que vagó solo por la selva. Dio con un jaguar en figura humana. El hombre-jaguar llevaba un cesto con su vestidura jaguarina. El hombre-jaguar preguntó al hombre dónde iba, y el hombre respondió: “Mi esposa no me quiere y por eso voy a perderme en la selva”. El hombre-jaguar preguntó dónde vivía la mujer. “Allí”, señaló el hombre; y el hombre-jaguar dijo: “Voy a ayudarte a reconquistarla”. El hombre-jaguar llevaba una azada al hombro. Los jaguares devoradores siempre llevan esa azada. Solo los hombres-jaguar la usan.

12 Con una postura distinta, pero igualmente interesante, Viveiros de Castro comprende la realidad animal-humana desde un perspectivismo que la percibe en un único sentido. El fondo originario común de todas las especies es la humanidad, como una relación entre sujetos a través de la caza; no como un tipo de animalidad, sino porque la caza es un tipo de guerra, de relación natural entre los sujetos. De aquí que los sabedores en el viaje extático adopten la perspectiva de las subjetividades no-humanas y puedan ver de qué manera los animales se ven como humanos: “El lado humano de los no-humanos” (Viveiros de Castro 2005). Sin embargo, esta propuesta no deja de tener un semblante demasiado antropocéntrico que desestima el hecho de que en el devenir animal el hombre, de hecho, participa de una “bestialidad”; la caza es, ante todo, de talante animal, pues es siempre el animal el que, por su adecuación biológica y etológica, mata, acecha, captura a su presa y sobrevive porque lo hace. Ello es lo que vivencia el sujeto cuando es desplazado por la posición de “cazador”, de predador, por “una inhumanidad vivida inmediatamente en el cuerpo” (Deleuze y Guattari 2006, 276).

13 Siguiendo a Deleuze, el animal o anómalo no se refiere únicamente a aquello que se encuentra fuera de la norma y de un orden establecido, sino que, al encontrarse en el límite de la norma, también es simultáneamente límite de la contraparte de la norma. Este se encuentra en una posición de frontera, en un entre dos leyes o normas que se contraponen y que ubican al anomal en la posibilidad de devenir. Dice Deleuze a propósito de las relaciones que se tejen en las obras, de literatura anglosajona, Pentecilea y Melville: “[...] habría, pues, que definir una función especial que no se confunde con la salud ni con la enfermedad: la función Anómalo. El Anómalo está siempre en la frontera, en el límite de una banda o de una multiplicidad; forma parte de ella, pero ya está haciéndola pasar a otra multiplicidad, la hace devenir, traza una línea-entre” (Deleuze y Parnet 2004, 52).

Usan la azada para agarrar a la gente con ella. El hombre-jaguar fue a echarse en espera de la mujer; fue en figura humana, pero en realidad era un enorme jaguar negro. La mujer fue al embarcadero llevando una vasija. Cuando estuvo bastante cerca, él la agarró con su azada. Ella solo vio un enorme jaguar. Las demás personas solo vieron manchas de sangre y huellas de jaguar. El hombre-jaguar devolvió la mujer al hombre: “Esta es la que no te quiere”, dijo; “vengan conmigo a la maloca de las fuentes occidentales, que vamos a tomar cashiri”, dijo a la pareja (1978, 126-127).

Por su parte, Reichel-Dolmatoff, en su análisis sobre los Tukano, concluye que “[...] el jaguar es la antítesis del modo de vida organizado y normado que llevan los demás; es el enemigo de todos; es el carnívoro poderoso entre los herbívoros tímidos y mansos; por eso el jaguar es un ajeno” (Reichel-Dolmatoff 1978, 133). Podría pensarse por qué el indígena –Kogi, Tukano, Paez– deviene jaguar, por qué deviene *anomal*, y la respuesta es que, si el indígena entra en relación con el animal, es porque este lo excede, porque ocupa un lugar inabarcable en su deseo, el de equilibrar las fuerzas de la comunidad. Entre los Desana, según Reichel-Dolmatoff, el hombre jaguar representa el poder libidinal que se satisface sólo en la caza de la mujer, en devorarla (sexualmente), y entonces devolverla a su marido. Ello evidencia que el *anomal*<sup>14</sup> es, en primera instancia, el *outsider* que está al acecho, la amenaza para el hombre (por ello mismo es necesario hacer con él una alianza o pacto, como veremos más adelante).

Para Reichel-Dolmatoff (1978), como para Eliade (2001), el deseo del chamán es dominar la selva para acceder al conocimiento-poder<sup>15</sup> y explorar de manera efectiva el territorio (los humanos, las plantas, los animales), pero el jaguar se lo ha imposibilitado, en su condición de depredador. En esta medida, el jaguar no solamente es el animal natural que ronda en la selva, sino que en él circulan multiplicidades: los animales de la selva, lo desconocido; en el felino, así entendido, yacen las múltiples relaciones que el sabedor desea (comportamiento depredador, dominancia, agresión sexual); y en esta condición es también una zona de entorno, una “manada”. Por ello, las partículas de la molecularidad jaguar, los afectos, se agolpan sobre el yo del sabedor, sobre su modo de organización subjetiva, y producen el devenir.

El mito desana afirma que el hombre con el que se encontró el indígena llevaba una “vestidura jaguarina”:

14 Traigo a colación la referencia que hace Sauvagnargues a Canguilhem para subrayar el concepto *anomal*: “La anomalía es definida como un ‘hecho de variación individual’ que ilustra el principio leibniziano de los indiscernibles, es decir, la primacía epistemológica de la diferencia. Pues la norma, para Canguilhem, es ‘morfológica y funcional’, variable y fluctuante, no general. [...] lo anómalo es la diferencia constituyente que se produce como caso singular a partir del cual la norma reflexiva se desprende por variación”. “La desviación no solo es anormal (es, podríamos decir, normalmente *anómala*), sino que el viviente, así como no depende de un dualismo ente materia y forma, tampoco se explica en términos de escisión lógica entre individuo y especie: todo viviente es anómalo. Toda multiplicidad se produce por anomia constituyente” (Sauvagnargues 2006, 53-54).

15 Cavelier señala el importante papel de la búsqueda y domesticación de plantas en distintos climas como ejercicio chamánico entre sociedades recolectoras y cazadoras, 9.000 años atrás (2005, 27-33).

Cuando los dos estuvieron dormidos se puso su vestidura de jaguar y se acostó. Cuando despertaron vieron un enorme jaguar echado allí y hablaron de él. Pero el jaguar escuchaba. Movía las orejas como si dijera: “Estoy escuchando”. Después se quitó el traje de jaguar. “¿De qué hablaban?”, preguntó; “no se asusten de mí; así es como cambio de vestido” (Reichel-Dolmatoff 1978, 126).

Para el grupo Desana, según Reichel-Dolmatoff, la palabra *suriró*, a la vez que se utiliza para designar la vestimenta, también describe el estado de una persona, el estar investida o revestida de ciertas cualidades. Así que este hombre-jaguar ya se encuentra revestido de los múltiples afectos del jaguar; está cubierto por un algo que no le pertenece: el comportamiento depredador, el ataque, la agresión sexual, en últimas, el deseo *anomal* y la multiplicidad de la manada sustentados en todos estos posibles modos. Esta manera comportamental se hace evidente cuando, en la finalización del mito, el hombre-jaguar advierte a la pareja no contar lo sucedido, pues de lo contrario morirían –y, en efecto, tras hablar sobre el asunto, ambos mueren en la misma noche–.

[...] Cuando llegaron al término de su viaje vieron una gran maloca pintada. “Tomen mi cola”, dijo; “asiéndose de ella pueden seguirme”. Era el jefe de todos los demás que allí estaban. Había ido a danzar con ellos. [...] Cuando entró en la maloca se quitó la vestidura de jaguar. Danzaron allí, y cuando hubieron danzado se volvieron a ir. Cuando los jaguares viajan así uno puede oír su jadeo. El hombre-jaguar llevó de nuevo a la pareja a su maloca y les advirtió que no hablaran de lo que habían visto. “Si hablan de esto, morirán”, les dijo; “si lo dicen, inmediatamente tendrán que venir a mi maloca. Al año que viene si todavía están vivos, volveré por ustedes y los llevaré otra vez conmigo”, dijo. Pasó mucho tiempo después de que la pareja saliera de su tierra, un año más o menos. [...] Las demás personas les preguntaban qué les había ocurrido, pero ellos no querían decirlo. Primero escuchaban todas las preguntas, pero al final se cansaron y dijeron lo que había sucedido. Ambos murieron aquella misma noche (Reichel-Dolmatoff 1978, 127).

Establecer relaciones con el jaguar tiene que ver con la propagación de las molecularidades jaguar en el plano molar –entrar en relación es ocupar, contagiar lo existente, revestir (*suriró*)–. Tal como lo enuncia Reichel-Dolmatoff de la comunidad Desana con el término *suriró*, el hombre es revestido de lo animal; o el plano molar es infectado por las multiplicidades que lo atraviesan y que componen la multiplicidad jaguar –de ahí que todo proceso de individuación sea ejercido por un contagio–. De esta manera, se entiende que dicha multiplicidad es el conjunto de la manada, esto es, todas las interrelaciones que lo pueblan y lo componen en una situación específica. Por ello, toda relación que se establece con una manada tiene como fin caracteres de propagación, de ocupación. Aquella población que tiene por voluntad propagarse expandirá un poblamiento sobre lo ya ocupado, contagiará lo existente y provocará un nuevo y distinto tipo de multiplicidad que posibilita decir “yo soy jaguar”.

El sabedor vivencia, en una duración de horas, una noche “chumada”<sup>16</sup>, los dinamismos afectivos de una serie de vidas que componen la vida misma. El devenir es la experiencia del sabedor que ha hecho posible generar una nueva individuación entre el jaguar y el hombre. El jaguar deviene pensamiento en el sabedor, pensamiento expectante, en el mismo momento en el que el sabedor deviene jaguar. Este rebasamiento se consolida, en tanto, en el dinamismo del devenir, se da un devenir jaguar en un no jaguar. Para que exista dicha condición, el sabedor se aventura a devenir-animal de un no animal, recurriendo a una micropolítica activa dirigida por las potencias de jaguar. La micropolítica es lo contrario de la macropolítica, que asegura y conquista (la mayoría) a la minoría. La micropolítica tiene por efecto moverse desde una diagonal o bloque de afección, una potencia de jaguar que no tiene punto de origen (punto contrario a línea); está en medio, ya no es un sujeto sino un bloque afectivo que abandona –desterritorializado– los puntos, las coordenadas, y prolifera afectos.

164

■ Aquí, el sistema puntual o el cuerpo está subordinado a las líneas de flujo, e indica la proliferación del flujo (su precipitación, su furor o su agonía) de configuración de comunidad o de normalidad dentro del grupo; devenir que implica multiplicidad, celeridad, ubicuidad, metamorfosis y traición, potencia de afecto. Dada la liberación del cuerpo, una línea de fuga jaguar pasa entre el sujeto, y al crecer forma algo ajeno a la memoria oficial, antimemoria del sentido de morada. El cuerpo se desterritorializa en un devenir jaguar, pero el jaguar en el que él deviene está a su vez desterritorializado, inengendrado, deviniendo (devenires colores, sonidos). El sabedor se desterritorializa en un animal desterritorializado en imagen; el sabedor no imita al animal, deviene.

Este es, entonces, un doble devenir: el sabedor solamente deviene jaguar cuando el jaguar deviene sensación; deviene jaguar en el ritual a condición de que el jaguar devenga a su vez sonido y color, sensación que le da consistencia a su noción de *mundo*. Por ello, el devenir es producirse a sí mismo y es real sin que haya un animal devenido, sin que exista un animal sobre el que él devenga. Es real porque no tiene otro sujeto que sí mismo, porque sólo existe en el devenir del que el hombre es sujeto y desde el cual el sabedor crea un mundo, en la conjugación de afectos, que recubre al mundo real en transparencia. Este mundo crea nuevas líneas con otras molecularidades que instauran multitud.

Vale decir que la efectuación de este contagio se ejecuta desde dos planos. El primero, el plan de organización estructural genético, en el que se desarrollan las formas

---

16 Esta palabra, de raíz quechua, es utilizada comúnmente en las regiones del Putumayo y de Nariño para describir que alguien se encuentra borracho o ebrio. Afirmaciones como “está chumadito”, a modo de burla, ponen énfasis en la pérdida de la voluntad y del control del cuerpo. Es habitual en las tomas de yagé que los participantes más experimentados estén atentos a los efectos que la bebida pueda generar en los participantes nuevos, que genera comparativamente una intoxicación alimentaria. Pero *estar chumado* no sólo habla de encontrarse en estado de embriaguez, sino del particular estado al que se llega con la ingesta del yagé: del cambio de visión y sensibilidad nueva que logran experimentar el sabedor y los participantes. Da la sensación que el sabedor y los más experimentados en las tomas de yagé logran tener autocontrol de su cuerpo y, aun así, ver las visiones del yagé.

y se subjetivan los sujetos (sus formas, sus motivos, sus caracteres, sus sentimientos). En el segundo, en el plan de consistencia o composición, se efectúan relaciones de velocidad y lentitud, de reposo y de movimiento de elementos no formados, de afectos entre entidades no subjetivadas (Deleuze y Guattari 2006, 270). En este segundo plano se inhiben las potencias molares (las organizaciones familiares, filiales) propias del plano de organización y se da cabida a las distribuciones de tipo molecular.

El recurso de constituir vida familiar y social a través del trabajo y la organización hace que se configure el sujeto social. Estos procesos molares son, sin embargo, rebasados por las distribuciones moleculares en la toma de enteógenos; en la actualización del rito, todas aquellas formalizaciones organizacionales son reconfiguradas de manera única. El plan de consistencia se superpone al plan de organización; o, en otras palabras, el accionar animal, en la toma, se superpone al yo del sabedor. De aquí que todo devenir sea un devenir molecular, pues son las partículas de afectos (jaguar) las que atraviesan el yo.

Con esto se evidencia que la consistencia del devenir radica en multiplicidades moleculares, coexistencias de duraciones del tipo planta, olor, animal, objeto, efecto natural. De esta forma, se aclara que la relación del sabedor no es sólo con un jaguar sino con los modos de expansión, de propagación, de ocupación, de contagio. Ya el sabedor –que, en sentido estricto, ya no es sabedor sino una materia de afecciones– es también la manada. Esta condición genera nuevas relaciones de borde o frontera con la manada. El jaguar es la potencia del *anomal* y el borde de su manada; y frente a esta, el sabedor es a su vez un *anomal*, por cuanto ella –la manada– lo instala en una posición de borde respecto a las constantes formaciones molares filiativas de la comunidad. Su posición de *anomal* permite al sabedor establecerse en la frontera, entre-dos, entre el grupo y la selva; y, por ello, realiza el pacto con la multiplicidad jaguar.

Así, el devenir jaguar, como bloque de sensaciones, implica la simultaneidad de un movimiento en el cual el sujeto sabedor se resta a la mayoría (comunidad), a la vez que el jaguar –*outsider*– emerge de la minoría; un intercambio dado por un bloque de alianza en el que los dos, animal y humano, entran en un devenir-jaguar. El contagio distiende al yo en la circulación de partículas de afectos; el yo del sabedor (plan de desarrollo) es contagiado por molecularidades que lo pueblan y forman (plan de consistencia), y este nuevo agenciamiento desdibuja la categoría *hombre* entre las multiplicidades que lo ocupan. En este nuevo reagrupamiento de talante simbiótico, el individuo ha sido compuesto y rebasado por otros grados de individuación, que forman a continuación otro individuo, otra intensidad.

### **No un cuerpo... un bloque de sensaciones**

El sabedor que dice de sí mismo “yo soy jaguar” efectúa, de hecho, algo sobre sí y sobre su entorno. Ello requiere un enfoque que dé cuenta de las relaciones entre estos dos términos. Por lo tanto, se comprenderá este enunciado como expresión de un devenir-animal: una serie de relaciones de transcodificación entre lo humano y lo animal, que circulan entre un *outsider* y un sujeto sabedor. El efecto o resultado de la

relación es una configuración molecular que, como red de significación, se evidencia a través del cuerpo, como devenires pobladores de sentido y de saber.

En este momento surge la pregunta: ¿por dónde circula el devenir? Las relaciones y distensiones mencionadas entre el plan de organización y desarrollo y el plan de consistencia sólo son posibles, en el caso del devenir-jaguar, a través del cuerpo. Una de las condiciones en las que el sabedor se ve inmerso para cumplir sus deseos es el ejercicio sacrificial de su cuerpo: la intoxicación orgánica. A condición de que en su cuerpo se instale la multiplicidad o circulación de devenires, el sabedor ejerce su propia desintegración a través de los múltiples cambios que la planta *Banisteriopsis caapi* le proporciona. Este ejercicio sobre el propio cuerpo da lugar a la configuración de un cuerpo sin órganos (CsO)<sup>17</sup>. El sabedor va de un agenciamiento a otro desde la sacrificialización del cuerpo. Al llenarse de la planta, en las tomas, al tener sangre de planta y estar “pintado”, el cuerpo-planta compone con el cuerpo-hombre otro cuerpo, una *haecceidad* ubicada en la frontera entre lo orgánico y lo inorgánico, un estar de borde.

Por ejemplo, según relata el sabedor ingano Domingo Cuatindioy, en conversaciones sostenidas con la autora, en su particular viaje obtiene un poder, como visión-poder, con relación al saber de la naturaleza como la caza, las esencias del universo, el encuentro con los primeros *sinchiswaira*. Dice taita Domingo Cuatindioy que en una toma anterior él estaba de camino por el monte y se encontró con los taitas mayores, y luego con el yagecito tigre. Él era un taita mayor. En el camino olfateó la planta que daría a un hombre para sanarlo. Esto se expresa en varias de sus obras pictóricas<sup>18</sup>, en donde, en su decir, pinta los lugares por los que ha transitado en el mundo de las fuerzas.

La planta vehicula los subsiguientes pactos que lo harán transitar por el devenir jaguar, entre otros. En la multiplicidad planta están atrapadas o yacen la multiplicidad jaguar y todas las simbiosis heterogéneas en las que el yo se distiende. Lo que se está efectuando es una línea de fuga que va a bordear distintas dimensiones de multiplicidad en este proceso de desubjetivación.

Para dar cuenta de lo anterior haremos uso de los registros de charlas con sabedores de las comunidades Inga y Kamëntsa que la autora en 2005 tuvo oportunidad de compartir, pues manifiestan la efectuación de líneas de fuga como dinámica propia del devenir.

Nuestros ancestros se transformaban en jaguares para defenderse de los curacas del bajo Putumayo, que les gustaba hacer el mal. En el tiempo pasado, ellos andaban por entre los hombres, ellos transitan por los caminos de noche. Los verda-

17 El cuerpo sin órganos se refiere al agenciamiento por el que el cuerpo puede ser redefinido, al margen de las formas que lo determinan (de la sustancia o sujeto, de los órganos y las estructuras de las facultades mentales). Se trata de un ejercicio sobre la propia vida que no necesariamente es consciente y que excede la experiencia sensorial; esta experimentación no disgrega lo físico de lo mental sino que los aúna en la intensidad de una forma de vida que se evidencia en el cuerpo.

18 Ver <https://www.youtube.com/watch?v=nazCMLg3JaU>

deros taitas, como tienen la sangre pintada por el yagecito, pueden convertirse en jaguares. “¿O sea, taita, que usted también es un jaguar?”. “Sí, yo soy tigre, a veces cuy, río, yagé, todo depende del yagecito”<sup>19</sup>.

Estas palabras evidencian las tres dimensiones que componen el devenir: 1) devenir animal, 2) devenir planta y 3) devenir molecular, en el que se advierten una mutación de la percepción y de la sensación, y la emisión de un jaguar molecular. De tal modo, el intercambio corporal que experimenta el sabedor es una serie de agenciamientos que desterritorializan la estructura molar del yo. Todos ellos, en distintos reordenamientos de lo vivo, proyectan las junturas de multiplicidad que recomponen singularmente las formas de ser de quien es atravesado por el devenir. El sabedor está envuelto en segmentos de devenir que se conducen de unos a otros. Las intensidades y las potencias de afectos redefinen los órganos en función de la fuga que ha atravesado al cuerpo. Esto quiere decir que si el cuerpo es la condición del devenir, es porque el cuerpo como cartografía es una determinación surcada por caracteres variables que lo componen y recomponen en una total y continua variación en pro del propio plan de vida.

Por ello, el CsO aparece aquí como una nueva producción vital, desde donde se producen las emisiones de partículas de distinta aceleración que son perceptibles en y por el órgano. De este modo, las relaciones animales, vegetales y moleculares en el cuerpo tienen lugar en un ámbito abierto de combinaciones diversas, ya no de semejanza o de cercanía, sino que, en pro de la vida, los cuerpos adquieren otras individualidades de acuerdo a las funciones que adquieren los órganos. Estas transformaciones son el plegamiento, la *plicatura* entre una y otra individualidad en su *composibilidad*, plegamiento que subsiste como una población anónima. Los órganos ya no son órganos, son materiales por los que fluyen intensidades más veloces o más lentas: movimientos.

Cuando oscureció y llegó la noche, se acostó y se quedó dormido; al despertarse se vio y ya no era hombre sino tigre, un tigre muy grande. A la mañana siguiente ya no era tigre sino nuevamente hombre. Podía cambiar su figura constantemente. Ese es el hombre chamán, el hombre que se vuelve tigre, que convierte las fuerzas invisibles en puras materias (Guzmán 2004, 79).

Según el relato de Antonio Guzmán, diríamos que la inclusión de fuerzas en el organismo equivale a los niveles con los que el cuerpo es capaz de percibir o presentir; movimientos de afectos que subsisten a la percepción subjetiva (percepción mediadora), pero que ya están siendo, simultáneamente, en el instante en que se aproximan por encima del umbral de percepción subjetiva (que a su vez se hace perceptible en la captación provista por el CsO). Se entenderá que en el tránsito de

19 Esta información es un extracto de grabaciones realizadas por la autora acerca de experiencias con el yagé, con motivo de una investigación etnográfica en el alto Putumayo, en 2005, con los sabedores Paulino Mojomboy, de San Andrés, Olimpo y Domingo Cuatindioy, de Sibundoy.

afectos, en el intercambio de acciones y pasiones, el cuerpo como entidad orgánica se compone o descompone con otros cuerpos, y el resultado es la desterritorialización de su organicidad hacia una función *maquínica* (un CsO).

Al sabedor le son trastocadas todas aquellas formas estructurales-genéticas con las que se relaciona y convive por modos inhumanos (afectos impersonales) que transmutan la manera en que se manifiesta como sujeto. Lo que antes era respirar, ahora es un olfatear; lo que antes era ver, ahora es estar a la mira; lo que antes era recorrer, ahora es acechar; potencias animales que establecen un nuevo territorio vivencial. Estas relaciones de movimiento y de reposo reconfiguran el funcionamiento orgánico por modos *maquínicos*.

Para el caso, el sabedor hace de su cuerpo un nuevo cuerpo con el animal, con la planta o con un elemento natural; sus órganos son redefinidos como materiales por donde pasan las intensidades del animal: partículas felinas en función del entorno molecular en el que entra. El jaguar se relaciona con un entorno, con su alimento, con la luz, con la oscuridad, su actuar es en relación con... Allí está su indiscernibilidad. No es el jaguar y sus características o modos, es su acción con relación al entorno molecular en el que está inmerso el sabedor. Posibilidad en la que el cuerpo capta los microfenómenos, micropercepciones.

168 ■ Los anteriores ejemplos muestran que el sabedor despliega su plan de consistencia con el enteógeno. El agente del devenir, sin embargo, no sólo equivale al enteógeno, también puede ser la fe, el arte o, en últimas, todo móvil que redireccione la percepción y logre transformar la vida. Para el caso del sabedor ingano, el agente de sus múltiples devenires será el bejuco *Banisteriopsis caapi*, cuyo consumo promueve una percepción ya no dada entre un sujeto y un objeto percibido, sino en la captación de las partículas de las entidades en movimiento, su aceleración o desaceleración<sup>20</sup>. El bejuco interviene con sus velocidades el cuerpo e invade la percepción y el deseo<sup>21</sup>, de tal forma que lo imperceptible es percibido, y, a la vez, la percepción se hace molecular: movimiento simultáneo. El agente del devenir será entonces aquello que interviene en las velocidades perceptivas molecularizando lo percibido. De este modo, la percepción es ya molecular, capta el movimiento de lo imperceptible, y, con la participación del agente, lo imperceptible será percibido, además de que el deseo invertirá la percepción y lo percibido. Es un cambio en el que los sujetos y las formas desaparecen por el rebasamiento de la cosa, pues ella invadirá el deseo, la percepción, los pensamientos del cuerpo sacrificializado.

---

20 La experiencia extática no está vinculada, para todos los pueblos, con el uso de los enteógenos; en cambio, puede estarlo con otros agentes externos, como el frío extremo del Ártico. Diversos estudios concuerdan en que los agentes externos incitan transformaciones en la percepción y en el cuerpo. Al respecto, véanse las investigaciones de Mircea Eliade (2001) y Peter Furst (1980).

21 Es importante comprender que la desterritorialización puede partir del consumo del enteógeno. Sin embargo, *este consumo no explica la desterritorialización*, es más bien la función de un nuevo deseo que inviste la percepción.



Llegados a este punto, podemos concluir que el devenir-animal es configurado por un movimiento que se caracteriza por: 1) una individuación que se consolida en una serie de relaciones con otros grados de velocidad pertenecientes a otros individuos, como el jaguar; en esta relación, el movimiento del jaguar hace saltar el ámbito propio de saber o de percepción de la realidad del sabedor; 2) un posicionamiento *anomal*, en el que se presenta un contagio de flujos moleculares que traspasan el ámbito molar, incitado por un deseo que viabiliza una alianza con otro (la población jaguar); 3) una experimentación del cuerpo viabilizada por las intensidades que desplazan los puntos organizacionales; se incrementa la potencia de acción de un cuerpo al recomponerse (CsO) en función de la vida. De aquí que la vida no sólo sea los aconteceres posibles de un espacio normalizado, o un ideal normalizado de agentes sociopolíticos, sino la eterna rebelión, el perenne salto sobre ellos. De este modo, la vida tiene una ampliación como proceso, un plus en su propagación. Magma del devenir que genera en su contracción la apertura o reconstitución de nuevas dinámicas de sentido en el mundo social.

## Referencias

1. Brezzi, Andrea. 2003. *Tulato: ventana a la prehistoria de América*. Bogotá: Villegas Editores.
2. Cavalier Franco, Inés. 2005. “Plantas amazónicas, caminos y relaciones”. En *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, editado por Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda y Jean-François Bouchard, 27-34. Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Instituto Francés de Estudios Andinos.
3. Deleuze, Gilles y Claire Parnet. 2004. *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
4. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2006. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
5. Eliade, Mircea. 2001. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.
6. Fischer, Guillermo. 1923. “Estudio sobre el principio activo del yagé”, tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia.
7. Furst, Peter. 1980. *Los alucinógenos y la cultura*. México: FCE.
8. García, Hernando. 1958. “El yagé, caapi o ayahuasca. Un alucinógeno amazónico”. *Revista de la Universidad Nacional de Colombia* 23: 59-76.
9. Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1992 [1615]. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.
10. Guzmán Antonio. 2004. “El chamán, el jaguar, la selva”. En *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*, entrevistas de Ariel José James y David Andrés Jiménez, 69-82. Bogotá: ICANH.
11. Legast, Anne. 2005. “¿Retratos de chamanes o de ancestros míticos?”. En *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, editado por Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda y Jean-François Bouchard, 35-46. Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Instituto Francés de Estudios Andinos.

12. McKenna, Dennis, Luis Luna y G. Towers. 1986. "Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopeia tradicional no investigada". *América Indígena* XLVI: 73-83.
13. Osborn, Ann. 1990. "Comer y ser comido. Los animales en la tradición oral de los U'wa (Tunebo)". *Boletín del Museo del Oro* 26: 12-41.
14. Pineda, Roberto. 2002. "El laberinto de la identidad: símbolos de transformación y poder en la orfebrería prehispánica de Colombia". En *Los espíritus, el oro y el chamán. Museo del Oro de Colombia*, 25-51. Salamanca: Banco de la República, Fundación "la Caixa". Ediciones, Universidad de Salamanca.
15. Pineda, Roberto. 2003. "El poder de los hombres que vuelan". *Tabula Rasa* 1: 15-45.
16. Ramírez María Clemencia y Carlos Pinzón. 1986. "Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yagé en la cultura popular urbana". *América Indígena* XLVI: 163-188.
17. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1972. "El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: *Banisteriopsis caapi*". *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 13: 327-345.
18. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1978. *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI.
19. Reinburg, Pierre. 1921. "Contribution a l'étude des boissons toxiques des indiens du Nord-ouest de l'Amazonie: l'ayahuasca, le yagé, le huanto". *Journal de la Société des Américanistes* 13: 25-54, 197-216.
20. Sauvagnargues, Anne. 2006. *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu.
21. Schultes, Richard Evans. 1986. "Historia de la identificación de las malpigiáceas". *América Indígena* XLVI: 9-47.
22. Spruce, Richard. 1873. "On Some Remarkable Narcotics of the Amazon Valley and Orinoco". *Ocean Highways* 55 (1): 184-193.
23. Staden, Hans. 1945 [1557]. *Viajes y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires: Nova.
24. Viveiros de Castro, Eduardo. 2005. "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico". En *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, editado por Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda y Jean-François Bouchard, 335-351. Bogotá: Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Instituto Francés de Estudios Andinos.