

El devenir animal en la construcción del territorio. Aproximación deleuzeana al enunciado “yo soy jaguar”¹

Jennifer Andrea Rivera Zambrano

Resumen

La composición de realidad indígena consolida procesos de individuación en los que la dinámica del devenir circunscribe afectos al ámbito social. Ante la emergencia de problemáticas sociales, el devenir puebla de sentido el saber y el hacer, en función de la continuidad y permanencia de dicho saber. Esta dinámica se evidencia en la construcción de territorio a través de la circulación y sentido del enunciado “yo soy jaguar”, expresado por los sabedores de diversas comunidades amerindias. Este texto problematizará la experiencia del sabedor a través de conceptos centrales de la obra de Gilles Deleuze.

Palabras clave: secreto, yagé, devenir, jaguar, afección, máquina.

Abstract

The composition of indigenous reality consolidates processes of individuation in which the dynamics of the becoming confined affections to the social area. In the case of the emergence of social problems, the becoming inhabits of sense the knowing and doing on the basis of its continuity and permanence. This dynamic is evident in the construction of territory through the movement and sense of the phrasing “I am jaguar”, expressed by the *sabedores* of the indigenous communities. This paper will analyze the experience of the *sabedor* through central concepts of the work of Gilles Deleuze.

Key words: secret, yagé, becoming, jaguar, affection, machine.

¹ Artículo presentado para obtener el título de Magíster en Filosofía de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, Colombia.

Introducción

Un cuerpo sin órganos no es un cuerpo vacío y desprovisto de órganos, sino un cuerpo en el que lo que hace de órganos (¿lobos, ojos de lobos, mandíbulas de lobos?) se distribuye según fenómenos de masa, siguiendo movimientos brownianos, bajo la forma de multiplicidades moleculares [...] el cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades.
Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*

En una sociedad globalizada regida por las lógicas del consumo, una afirmación como “yo soy jaguar” resulta ser un exotismo. Un ser humano que afirma ser otra cosa que sí mismo adquiere un carácter extravagante y/o psicótico, inexplicable en la actualidad, si se considera que el sujeto contemporáneo propende a definir su identidad según los límites de la noción de individuo y del ámbito de lo humano.

En contraste, diversas narraciones amerindias expresan enunciados de sujetos que afirman ser animales. Hans Staden,² 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, y 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, pp. 147-149)

Asimismo, en el siglo XVII, Felipe Guamán Poma de Ayala afirma en *El primer nueva crónica 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, p. 82). Testimonios similares, que abundan en los relatos coloniales y poscoloniales, 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.

² Staden fue un arcabucero alemán. En su segundo viaje a las Américas, en 1554, fue hecho prisionero durante diez meses por los indígenas Tupinamba de la costa del Brasil. Su captor vociferaba con orgullo: “... es mi animal doméstico”, y luego este mismo captor fue considerado como “gran brujo”.

La propuesta de este texto versa sobre el reconocimiento del ser y el quehacer del enunciado “yo soy jaguar”, y para ello es necesario explorar vías de explicación que abran la posibilidad de asumir esta afirmación como problema. Una vía posible es la iconografía arqueológica, la cual manifiesta la existencia de representaciones de hombres jaguares. Diversos estudios de arqueología, y específicamente los dedicados al ámbito de la iconografía precolombina colombiana, describen cómo las figuras antrozoomorfas 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 manera realista cuerpos humanos de los cuales emergen cabezas de aves, y que en general integran características humanas a la figura animal (2005, pp. 36-37) (ver anexo, imagen 1).

A su vez, 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, pp. 198-202) (ver anexo, imágenes 2 y 3).

Esta aproximación constata que el enunciado “yo soy jaguar” es algo que compete no sólo al registro literario, sino que también tiene presencia en las representaciones visuales en la vida de las culturas prehispánicas. La representación de felinos en terracota y su participación en las narraciones orales es un fenómeno transcultural, de ubicación cronológica, que legitima una interpretación basada en asociaciones diacrónicas entre diversos componentes ideológico-religiosos. Esta interpretación permite afirmar la existencia de animales tutelares como parte de una dinámica cultural del pasado, sustentada por los desciframientos arquetípicos o de antítesis que experimentaba el hombre de poder de la comunidad.

En la misma línea, la antropología expresa la realidad de ser jaguar en las múltiples etnografías del continente americano.³ Por ejemplo, Gerardo Reichel-Dolmatoff aborda la problemática del ser jaguar en el contexto colombiano, en el que el enunciado se hace manifiesto a través de los mitos y de las 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. A su vez, 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, como entre los Kogi, 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 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, pp. 59-65).

Antonio Guzmán, indígena desana e informante de notables antropólogos, como Claude Lévi-Strauss y Richard Evans Schultes, 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, p. 79). Como estos casos indican, los objetos y la información provenientes de distintas comunidades indígenas manifiestan el fenómeno de la transformación de humano a animal, y además revelan las prácticas en las que un hombre especializado, el chamán, con el recurso a plantas enteogénicas, realiza viajes o encuentros con la vida “suprahumana”.

De manera análoga, afirma Osborn que con el consumo de alucinógenos 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

³ Numerosos estudios antropológicos hacen referencia a las transformaciones de los chamanes en jaguares. A este respecto véase Llamazares (2001, pp. 44-50).

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, p. 30). Las conexiones entre estos mundos, que permite vislumbrar el alucinógeno, desde esta perspectiva serían esencial y mutuamente simbólicas, en tanto se conciben un nivel real y otro imaginario, y el segundo explica el primero.

El análisis antropológico establece la existencia de un fenómeno tradicional y explica de manera simbólica cómo los chamanes, en el ejercicio del “vuelo”, 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, 2010).⁴

Así pues, estudios arqueológicos y antropológicos como los mencionados identifican la realidad del enunciado “yo soy jaguar”, como un componente de estas cosmovisiones (Pineda, 2003: pp. 15-45). De tal manera, estas disciplinas reconocen el lugar preponderante de dicho enunciado en el funcionamiento social de las comunidades.

Ahora bien, aunque haya un acuerdo respecto a la existencia de manifestaciones orales y objetuales que otorgan validez a la afirmación “yo soy jaguar” como centro de estudio, aún es necesario ahondar en el sentido propio de esta afirmación. En tanto el enfoque simbólico interpretativo de la afirmación marca la ruptura entre lo imaginario y lo real, supone que un enunciado como “yo soy jaguar” es un símbolo de una comunidad; con ello, ciertamente, valida su pertenencia, pero no atiende al carácter creativo de la afirmación ni, por ello mismo, a su carácter real. El chamán 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.

Esta perspectiva se desarrollará abordando el enunciado según se expresa en relatos de algunas comunidades indígenas amerindias que lo comparten, y se dilucidará a la luz de la postura teórica de Gilles Deleuze y Félix Guattari, que provee elementos conceptuales

⁴ De acuerdo con Brezzi, “[a] través de las tribus indígenas sobrevivientes sabemos que el chamán debe ser una persona de gran fuerza espiritual y mucho control personal, producto de un largo y severo aprendizaje, bajo la guía de un chamán de más edad, hasta el momento de sucederle. Con el beneplácito del mítico *dueño de los animales*, el chamán recorre los distintos mundos, de ‘más arriba’ y de ‘más abajo’ disfrazado de la forma apropiada: ave, reptil o felino, según el caso. Para poder realizar este ‘viaje’ acudirá al consumo de plantas alucinógenas” (2003, p. 300).

para pensar la configuración de individuaciones a partir de la lógica de la afección. Para ello i) identificaremos la lógica del enunciado desde su carácter de permanencia no literal, y sin embargo latente, en las prácticas vitales de las comunidades, esto es, de acuerdo con su carácter de secreto que incorpora la práctica de la enunciación. ii) Una vez adentrados en este contexto, definiremos la construcción de individuaciones a través de la particular relación que el enunciado supone entre seres de distinta naturaleza, con lo cual se abre la conceptualización de la relación como *devenir*; para hacerlo rastreamos la dinámica del devenir en el cuerpo del sujeto de enunciación, el chamán. iii) Finalmente, se explicitarán los efectos del devenir a través de la sucesiva reterritorialización, como creación de sentido y construcción singular de territorio. Desde esta mirada, la pregunta por el enunciado no es solamente una construcción arquetípica generacional, sino un acto actual que se desarrolla en el cuerpo y que irradia como agente pulsional los ámbitos culturales.

1. Los sabedores y el secreto

En la región del alto Putumayo tiene lugar, entre los Inganos,⁵ una experiencia que es rememorada por los *sinchiwairas*,⁶ la toma de yagé con ocasión de una curación u otro tipo de necesidad. Esta experiencia ritual de curación tiene un carácter abierto, de inserción, tanto de indígenas como de mestizos, y en medio de ella se expresa la enunciación “yo soy tigre”. 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; mientras se tejen conversaciones entre los invitados, él interviene para afirmar: “Yo soy jaguar, [...] yo soy cuy, [...] yo soy yagé”.⁷

⁵ Comunidad indígena quechuarparlante ubicada en el valle del Sibundoy, alto Putumayo, Colombia.

⁶ *Sinchiwairas* es el nombre con el que se denomina a los sabedores, chamanes o taitas, hombres que tienen mayor injerencia al interior de una comunidad indígena; 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.

⁷ 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 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*. Cuentan que existe el “yagé tigre”, “con el que uno ve el futuro, va de caza”. Para sorprender a los participantes, que en su gran mayoría son mestizos, afirman: “También hay hombres jaguar”. Esta información fue recogida por la autora en el curso de una investigación etnográfica realizada en el alto Putumayo, en el año 2005.

Esta afirmación vincula un secreto como realidad, en tanto es oída por los participantes sin ser comprendida. En términos de McKenna, Luna y Towers (1986, p. 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”. El enunciado “Yo soy jaguar” participa de una doble realidad en la que se expresa un plano ‘suprasensible’ (la animalidad), que sin embargo se efectúa en las prácticas cotidianas de la comunidad (lo humano). Lo que se efectúa entonces no es una interpretación del contenido en la práctica, es una presencia silenciosa del contenido que se expande en la vivencia.

Lo anterior indica que el enunciado puede ser entendido como secreto, pues un secreto, en términos de contenido, permea los correlatos que componen los sabedores y que pasan por tradición, pero quedan encubiertos, inadmisibles. Ello se evidencia igualmente en que no todas las preguntas de los interlocutores son resueltas, y en algunos casos el saber que se desea encubrir es expuesto en la lengua inga. El sabedor media entre el decir en su lengua y en español, con lo cual muchos saberes, aunque son transmitidos en las prácticas rituales, quedan ocultos, encubiertos por distintos tipos de máscaras; aunque los participantes (mestizos) comparten el rito, su comprensión de las dinámicas del rito es medianamente restringida.⁸ De aquí que el enunciado que nos ocupa ocasione un particular movimiento en las dinámicas de la vida diaria; el secreto se ejerce desde la lengua cuando en las discusiones con hispanohablantes los Inganos transgreden la acción comunicativa al hablar en su idioma, que encubre el mensaje. El hablante mestizo es desplazado de la discusión fundamental. Así, la lengua funciona como frontera entre el mestizo y la comunidad.

Sin embargo, decimos que la comprensión de las dinámicas del rito que se permite al mestizo es solo medianamente restringida, pues la función del lenguaje es la revelación:

⁸ La comunidad Inga posee un lenguaje distinto al hispánico propio, “la lengua del Inga”, como afirma Javier Gómez López (2006), que surge de los contactos entre las tierras altas y bajas, y que para otros estudiosos es una derivación del quechua antiguo utilizado por este asentamiento.

divulga en la curación, en la resolución de problemas de manera cifrada; pero su finalidad ahora es la de la prohibición, pues no se comprenden los enunciados, no se hallan, no están escritos, no son, se hacen actuales en su presentación.

Estas dinámicas manifiestan lo que para Deleuze y Guattari es el secreto: aquello que de por sí contiene el deseo de ser imperceptible, al tiempo que manifiesta dos movimientos. El primero, lo que se filtra, lo que puede ser perceptible, y el segundo, la propia percepción del contenido como agenciamiento colectivo en el que se denuncia, se divulga, se revela. Sin embargo, estos modos solo pueden ser percibidos en las formas públicas desde la comprensión del secreto, que a su vez es secreta (2006, p. 287). Siguiendo esta línea, la afirmación del *sinchi* posee un carácter paradójico en el que el modo propio de la comunidad se revela efectuándose en las prácticas, pero a la vez se oculta en tanto contenido específico que yace en el redoblamiento a través de la ayahuasca.

Lo anterior nos permite aseverar, en términos de Deleuze y Guattari, que enunciados como el que nos ocupa brotan de las que se podría llamar *sociedades secretas*, pues lo que denotan estos ejemplos son agenciamientos colectivos, producciones generalizadas de la misma transformación, que ocultan lo que sucede. En la sociedad secreta se produce un redoblamiento: primero, en un accionar secreto se ejerce un desplazamiento, una presión por la cual se originan las contraseñas de las lenguas secretas; segundo, el secreto también actúa en correlación con la sociedad circundante, influyendo en lo público, en lo político.

Otras facetas de la comunidad revelan este orden dual de ocultamiento y revelación. Por una parte, teniendo en cuenta que el nomadismo y el comercio son las dinámicas características de los sabedores del alto Putumayo, el ingano irrumpe en lo público a través de los viajes que suele realizar por pueblos y capitales de Colombia y de otros países. En estos traslados el ingano se establece en la población y avanza discretamente entre el mercado, con la venta de métodos de curación, rezos, brebajes, perfumes y plantas, elementos con los cuales inserta su sistema de creencias. De esta manera hace patente su presencia allí donde es extranjero y en tanto que lo es. Por otra parte, la actualidad del secreto también se hace patente en la manera en que la comunidad se presenta al orden social del país: su posición de frontera en los llamados “territorios nacionales” y su manera de apropiarse del territorio aportan una denuncia, no solamente la de la diferencia, sino

también la de una falta de adhesión y compromiso por parte del Estado; es decir, la exigencia de inclusión jurídica.

En síntesis, una comunidad como la Ingana es una sociedad secreta. En ella la enunciación “yo soy jaguar” se propaga, se inserta, se confunde con la población no indígena, pero su forma se deshace y deviene línea cambiante; ya no un tema o una forma, sino un susurro: cantar, pintar, hablar (Deleuze & Guattari, 2006, p. 290). Con la inserción del concepto de secreto y su redoblamiento nos permitimos caracterizar, entonces, los dos modos de esa enunciación, revelación y ocultamiento: como vimos, el *sinchi* manifiesta sin evasivas que él es un tigre (revelación), pero la comprensión del enunciado es develada por la dinámica de contenidos que posee, carga semántica que excede la forma en que se presenta el enunciado (ocultamiento). El lenguaje de la comunidad, en esta medida, tiene una identidad doble, pues abre el secreto a quienes lo pueden reconocer, a la vez que lo cierra a la cultura mestiza. Toda la dinámica del secreto en el enunciado “yo soy jaguar” se manifiesta en tres niveles: 1) como manifestación de una doble realidad que permea las vivencias; 2) como lengua frontera que resguarda el saber; y 3) como modo de acción que caracteriza la inserción del indígena en las formas públicas. Estos niveles definen el carácter secreto del enunciado y su función delimitante del adentro y el afuera de la comunidad.

De ahí que sea necesario rastrear el secreto que aparece en los contenidos insignificantes, entreabiertos, entrevistados para el grupo mestizo. Aunque la comprensión del enunciado “yo soy jaguar” no radica en su contenido ni en su forma, lo emergente es respuesta de algo que sucede en su configuración, en el devenir mismo que suponen las relaciones con ese otro que es el jaguar.

2. El devenir animal

2.1. Hacia una nueva individuación

Al indagar sobre el sentido del enunciado “yo soy jaguar”, en este apartado se definirá la construcción de individuaciones a través de la particular relación que el enunciado supone entre seres de distinta naturaleza. Para ello retomaremos el saber de la

comunidad Mirana a través de las narraciones que presenta Jikiti Buinaima.⁹ El enunciado “yo soy jaguar” está presente en diversos grupos amerindios, y la experiencia de Buinaima resulta esclarecedora a propósito de la temática de la individuación, particularmente, el relato sobre la transformación de su abuelo en jaguar. Afirma el narrador lo siguiente:

Todas las tribus hemos nacido de la selva y también toda manifestación de vida, desde la termita que construye sus diminutas pagodas hasta el Gran Jaguar, símbolo de nuestras mutaciones. (Buinaima, 1998, p. 19)

Cuando llegamos al sagrado templo de mi abuelo, me ordenó en un tono autoritario: – Hijo, ¡sube a ese árbol! ¡Desde arriba guarda la vigilia porque no voy a morir! Voy a sufrir una terrible mutación, una dolorosa metamorfosis. A partir de esta noche seré tu abuelo-jaguar. ¡Cuidaré este lugar para siempre y comeré a mucha gente en vida! (Buinaima, 1998, pp. 85-87)

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 abuelo chamán y su previo conocimiento de lo que habría de sufrir se explican porque la conexión con el jaguar no estaba limitada a un único modo y comprensión del animal. Contrariamente, este personaje comprende que si es posible la relación con el jaguar es porque hay un mundo de relaciones que interconectan lo humano. En términos de Deleuze y Guattari, una involución¹⁰ (no vista como un movimiento regresivo, sino como creación) que consiste en la coexistencia de duraciones distintas, rememorando el concepto de duración de Bergson. Para Bergson, los estados mentales no están sometidos a nexos causales naturales, según una lógica determinista; por el contrario, el estado del sujeto (las determinaciones espacio-temporales) es producido por una coexistencia de duraciones y dicho estado, a su vez, genera su acción.¹¹ En esta medida, los actos humanos son indeterminados. Los autores de *Mil mesetas* retoman la posición

⁹ Indígena de la comunidad Mirana de Caquetá, Colombia, radicado en Francia, autor del libro *El espíritu de la selva*, que alude, desde su historia personal, a la situación de una comunidad enfrentada a la masacre y expropiación de tierras a raíz de la extracción de caucho por empresas multinacionales.

¹⁰ A propósito de este concepto Deleuze y Guattari plantean el ejemplo de la orquídea y la avispa, como explicación de las composiciones relacionales contra natura (2006, p. 245). El cambio involutivo hace referencia a la noción de evolución creadora de Bergson, quien afirma que todas las entidades pueden entrar en relación de acuerdo a sus grados de potencia.

¹¹ Al respecto afirma Bergson que “[e]l espíritu no es cantidad ni multiplicidad cuantitativa, ni está sometido a la ley de causalidad; por el contrario, el espíritu, la conciencia, son cualidades que se compenetran en continua creación indeterminada (*duración pura*)” (1999, p. 96).

bergsoniana para explicar que la involución parte ante todo del carácter relacional de la vida de cualquier ser; es decir, la coexistencia hace referencia 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;¹² “una evolución en sentido estricto, es decir, la posibilidad de una descendencia cuyos grados de modificación dependen de condiciones exteriores”.¹³

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 del abuelo de Jikiti es el juego de relaciones en las que entra el abuelo, que producen el espectáculo de la transformación en jaguar –la noche, sus sonidos, el jaguar, la vejez, la predisposición para la muerte, la vegetación, el templo natural, el espectador (el nieto), el mestizo (la presa), la venganza, la interconexión de los modos de la selva–. Cada cosa, cada elemento en su relación constituye el agenciamiento jaguar, al igual que el agenciamiento muerte-del-abuelo. Estas relaciones o determinaciones espacio-temporales no son predicados del jaguar (animal), sino dimensiones de multiplicidades.

Para Deleuze y Guattari todo puede entrar en relación, lo más semejante o lo más distinto: relaciones de animales entre sí, relaciones del hombre con el animal, del hombre con la mujer, con el niño, con el universo físico (2006, p. 242). 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 el caso que relata Buinaima, su abuelo ya no era un hombre sino un “corpulento jaguar”, al cual solamente se podría reconocer como hombre en su posición erguida.

¹² Cfr. Deleuze y Guattari (2006, p. 245).

¹³ 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 (cfr. 2006, p. 241).

Busqué a mi abuelo [...] Me aproximé a un árbol sagrado y detrás de la raíz plana y alta descubrí a un corpulento jaguar. Cuando me vio comenzó a rugir mostrándome sus enormes dientes como puñales afilados. Un frío de terror y pánico recorrió todo mi cuerpo. ¡Era mi Abuelo-Conocedor en forma de jaguar! [...] El enorme jaguar se aproximó a mí, lamió mis manos y se levantó sobre sus patas traseras; me lamió el rostro, me hizo inclinar la cabeza hacia su boca y sentí que con su aliento resoplaba fuerte en la corona de mi cráneo. Ante estas pavorosas manifestaciones de mi abuelo-jaguar, pude comprender que, a pesar de su demoníaca mutación, no quería causarme daño. Resoplaba en mi cerebro como lo había hecho cuando practicaba sus curaciones y me soplabla el humo de su tabaco sobre la cabeza. Después, volvió a su posición normal de felino. Me observó por última vez y de sus ojos salieron como destellos azul-plateados de luz. Lanzó un rugido espantoso que hizo temblar la tierra, penetró en esa masa verde de otro tiempo y otro espacio y, para siempre, cruzó hacia la otra orilla de los valles oscuros. (Buinaima, 1998, pp. 85-87)

En este aparte, el abuelo sabedor ya no es un sujeto, aunque manifieste una relación de afectividad con su nieto. Tampoco es un jaguar, porque sopla en la cabeza de Buinaima como en el acto chamánico de curar. 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 abuelo-jaguar con toda la sabiduría del primero y toda la potencia del segundo. El entrecruzamiento de moléculas afectivas compone un entorno, su indiscernibilidad.

La experiencia del abuelo-jaguar manifiesta que el proceso relacional consolida un modo de multiplicidad. Modificaciones producidas a través de las conexiones variables componen lo que Bergson llama “el infinito actual”. La multiplicidad yace en los grados de complejidad que experimenta el sujeto, en los entrecruzamientos de las moléculas de entorno que se ejercen en él. Lo molecular aquí alude a las velocidades de los afectos que se redistribuyen a manera de partículas indeterminadas que atraviesan al sujeto. Ello implica que el yo es continuamente rebasado por la multiplicidad, por moléculas de afectos que se redistribuyen en él, y el resultado es una metamorfosis.

La simbiosis¹⁴ que se presenta entre el abuelo y el medio, como correspondencia de relaciones entre series diversas, crea una naturaleza distinta, una individuación. Con esto, se afirmará que la consistencia de esta redistribución radica en las correlaciones afectivas, en

¹⁴ 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 de 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, pp. 85-86).

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, etc., 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; o en palabras de Deleuze y Guattari, una *haecceidad*.¹⁵

Podemos afirmar que las composiciones de sujeto que un sabedor como el abuelo-jaguar manifiesta 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.¹⁶

Si el abuelo 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 abuelo 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). Su forma sujeto se diluye en el dinamismo de la *haecceidad*, de los afectos y de los grados que configuran una individuación distinta de la del sujeto que participa de ellas. 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

¹⁵ Aquí la individualidad corresponde específicamente a la distinción, a la particularidad dada por la “última realidad del ente”, una última realidad que determina la individualidad retrayendo la naturaleza común (Duns Scoto); esta determinación, última realidad del ente, manifiesta la complejidad de los procesos individuales, en los cuales el ente aparece inmerso. Esta, la última realidad del ente, es la que determina, en el encuentro con el ente, al ente mismo, como individuación; encuentros entre multiplicidades.

¹⁶ Afirma Deleuze: “Un grado de calor puede componerse con un grado de blanco, o con otro grado de calor, para formar una tercera individualidad única que no se confunde con la del sujeto. [...] Un grado, una intensidad es un individuo, *haecceidad*, que se compone con otros grados, otras intensidades para formar otro individuo” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 258).

multiplicidades” que se imbrican en el sabedor y generan acontecimientos de devenir (2006, p. 254). Por ende, el devenir-jaguar es un acto en el cual un sujeto (el abuelo) es desubjetivado por componentes afectivos que circulan de acuerdo a las transmisiones moleculares (todas las dimensiones del Gran Jaguar) de las que él hace parte.

2.2. Entre el chamán y el jaguar

Páginas atrás describimos las personificaciones del jaguar en las comunidades Kogi, Tukano y Paez. Las transformaciones de los sabedores de estas etnias reflejaban actos de poder: poder guerrero y poder voraz-viril, desde una relación entre lo animal y lo humano. A lo largo del capítulo “Devenir intenso, devenir animal, devenir imperceptible”, Deleuze y Guattari proponen una particular manera de comprender cómo se producen los agenciamientos animales-humanos. Estos 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 (2006, p. 242). Toda vez que se encuentren dos especies diversas, entablan algún tipo de relación; más concretamente, piénsese en un cazador:¹⁷ 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.¹⁸

¹⁷ Un ejemplo recurrente en las entrevistas realizadas por Claire Parnet a Gilles Deleuze, en las cuales se hace uso del abecedario para enunciar y clarificar los conceptos construidos por el autor a lo largo de su vida filosófica (Boutang & Parnet, 1996).

¹⁸ Con una postura distinta, pero igualmente interesante, Viveiros 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 chamanes 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, 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 & Guattari, 2006, p. 276).

Lo que se efectúa en los casos del hombre-jaguar es la conformación de un compuesto de sensaciones (Deleuze & Guattari, 1993, p. 170) 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 lo que Deleuze y Guattari llaman el devenir. Son relaciones enmarcadas en la línea de la afección, y comportan todas las pulsiones que atraviesan al hombre 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.

Deleuze y Guattari afirman en su texto que se deviene porque hay un *outsider*, un intruso, un enemigo que excede la posición del sujeto, un anomal. 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". 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. ¿Cuál es el deseo del indígena? Tener el control de la comunidad. Entre los Desana, según Reichel-Dolmatoff,¹⁹ 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 anomal²⁰ es en

¹⁹ "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. 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" (Reichel-Dolmatoff, 1978, pp. 126-127).

²⁰ Traigo a colación la referencia que hace Sauvagnargues a Canguilhem para subrayar el concepto de 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 (pág. 90), no general. [...] lo anómalo es la diferencia constituyente que se produce como caso singular a partir del cual la norma reflexiva se desprende por

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,²¹ como para Eliade,²² el deseo del chamán es dominar la selva para acceder al conocimiento-poder y explorar de manera efectiva el territorio (los humanos, las plantas,²³ 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”: “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, p. 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 por 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 anormal 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

variación” (Sauvagnargues, 2006, pp. 53-54). “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” (p. 58).

²¹ Reichel-Dolmatoff manifiesta la necesidad de las comunidades colombianas de aprender el conocimiento de los múltiples mundos (1978).

²² A este respecto véase Eliade (2001, cap. III).

²³ Cavalier señala el importante papel de la búsqueda y domesticación de plantas en distintos climas como ejercicio chamánico entre sociedades recolectas y cazadoras, 9.000 años atrás (2005, pp. 27-33).

contrario morirán –y en efecto, tras hablar sobre el asunto, ambos mueren en la misma noche–.

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 la comunidad Desana con el término *suriró*, el hombre es revestido de lo animal; o, en términos de Deleuze y Guattari, la subjetividad, el plano molar, es infectado por las multiplicidades que lo atraviesan y que componen la multiplicidad jaguar –de ahí que toda haecceidad sea ejercida 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 a lo existente y provocará un nuevo y distinto tipo de multiplicidad que posibilita decir “yo soy jaguar”.

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 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.²⁴ 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.

²⁴ Cfr. Deleuze y Guattari (2006, p. 270).

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 de la población jaguar. 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, en tanto ella 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.

2.3. No un cuerpo... un bloque de sensaciones

Quería comentar la extraña apariencia del agua, pero lo que sobrevino no fue habla; fue sentir que mis pensamientos no dichos salían de mi boca en una especie de forma líquida. Era la sensación de vomitar sin esfuerzo, sin contracciones del diafragma.

*Era un fluir agradable de palabras líquidas.
Carlos Castaneda, Las enseñanzas de Don Juan*

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. El cuerpo

es la envoltura de las formas del sujeto, el plan de organización en el que aparece lo imperceptible: las velocidades, las relaciones de afectos, los desvanecimientos, las catatonias.²⁵ 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*²⁶ le proporciona. Este ejercicio sobre el propio cuerpo da lugar a la configuración de un cuerpo sin órganos (CsO).²⁷ 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.

La planta vehicula los subsiguientes pactos que lo harán transitar por el devenir jaguar, entre otros. En la multiplicidad planta está atrapada o yace la multiplicidad jaguar y todas las simbiosis heterogéneas en las que el yo se distiende. Pero este sólo es el primer instante, lo que en realidad 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 que sobre la experiencia del yagé realizó la autora en el alto Putumayo, 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 verdaderos taitas,

²⁵ Al respecto Sauvagnargues afirma: “Esto es lo que Deleuze llama «etología»: el estudio de los afectos. La asombrosa potencia de un cuerpo, en la que Deleuze insiste siempre cuando habla de Spinoza, se debe a la diversidad infinita de relaciones que es capaz de componer, de las que en cada caso trata de levantar el mapa haciendo la lista de sus afectos” (2006, p. 136).

²⁶ Nombre científico de la planta ayahuasca, respecto a cuyo consumo en Colombia, específicamente en la Amazonía, Vaupés y Putumayo, existen registros al menos desde 1873 (Spruce). 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).

²⁷ El cuerpo al que Deleuze se refiere no se reduce a las formas que lo determinan, o a la sustancia o sujeto, tampoco a los órganos, ni a las estructuras de unas facultades mentales que exceden la experiencia sensorial; más bien afirma una experimentación que no disgrega lo físico de lo mental sino que los aúna en la intensidad de una forma de vida. Sauvagnargues plantea lo siguiente: “La organología es el lugar teórico de una concepción del cuerpo, cuya totalidad no puede ser reducida a la pura suma de órganos: tanto la cuestión de la precedencia del todo sobre sus partes como la de la unidad del órgano reproducen en su nivel, las apuestas de la lógica de multiplicidades, esto es, unidad, totalidad, soberanía, generalidad” (2006, p. 98).

como tienen la sangre pintada por el yagesito 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 yagesito.²⁸

Estas palabras evidencian las tres dimensiones que componen el devenir:²⁹ 1) devenir animal, 2) devenir planta y 3) devenir molecular, en la que se advierte 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. Estas tres maneras se realizan como experimentaciones mutantes de la siguiente forma: 1) Sentir lo inaudible, efectuar una sinestesia de percepciones inhumanas, un cambio de percepción extrasensitiva para rastrear, escabullirse, contagiar; 2) percibir el espacio en *slow motion*, un alargamiento temporal en el que disminuye la velocidad de los acontecimientos propios de lo humano, al tiempo que sucede una aceleración de lo perceptible; y 3) estar disgregado con el entorno, lo indiscernible.

Todas ellas, en distintos reordenamientos de lo vivo, proyectan las juntas 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.

¿Qué es la vida en Gilles Deleuze? La potencia del cuerpo, lo que puede el cuerpo: la experimentación. Entendido como el traslado de modos de existencia o de experiencia según la composición en la que sus partes se precipiten, el cuerpo ya no es la envoltura de las estructuras molares, cuerpo de hombre; ahora evidencia un afecto vital que lo traspasa.

²⁸ 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 el año 2005, con los sabedores Paulino Mojomboy, de San Andrés, y Olimpo y Domingo Cuatindioy, de Sibundoy.

²⁹ Téngase en cuenta que para Deleuze los segmentos de devenir son múltiples: devenir-mineral, devenir-mujer, devenir niño, entre otros; pero que para efectos de la comprensión del chamán hacemos uso únicamente de los tres siguientes, que evidencian la progresión. Sin embargo, todos ellos son devenires moleculares, partículas de deseo que atraviesan el cuerpo. Al respecto véase “Recuerdos de una molécula” (Deleuze & Guattari, 2006. pp. 274-287).

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.

Quando 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, p. 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).³⁰ Se entenderá que en el tránsito de 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

³⁰ En palabras de Deleuze y Guattari: "... que ese movimiento como tal escapa a la percepción mediadora, puesto que ya se efectúa en todo momento, y que el bailarín, o el amante, ya está 'de pie en camino' en el mismo instante en que cae de nuevo, e incluso en el instante en que salta. Al igual que la joven como ser fugitivo, el movimiento no podrá ser percibido. Y sin embargo es necesario corregir inmediatamente: el movimiento también 'debe' ser percibido, sólo puede ser percibido, lo imperceptible también es el *percipiendum*" (Deleuze & Guattari, 2006, p. 282).

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.

La composibilidad del CsO aumenta o disminuye la potencia de acción, posibilidad que implanta el plan de consistencia al definir el cuerpo como cartografía en dos movimientos o dos medidas: su latitud y longitud. La latitud del cuerpo es lo que él puede (intensiva), los afectos de los que es capaz. La longitud son las relaciones en las que el cuerpo entra de manera extensiva,³¹ velocidades diferenciales. 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 a... 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.

Los anteriores ejemplos muestran que el chamán despliega su plan de consistencia con el enteógeno.³² 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.³³ El bejuco interviene con sus velocidades el cuerpo e invade la percepción y el deseo,³⁴ de tal forma que lo imperceptible es percibido y a la vez la percepción se hace molecular: movimiento simultáneo. El agente

³¹ Cfr. Deleuze y Guattari (2006, p. 261).

³² El término *enteógeno*, propuesto por el historiador de la filosofía griega Ruck y por el micólogo Wasson, en su libro *El camino a Eleusis*, hace alusión a las plantas que tienen el efecto de “generar un dios dentro”.

³³ 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, por ejemplo, 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).

³⁴ 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.

del devenir será entonces aquello que promueve el estado de alternabilidad en la percepción, esto es, aquello que interviene en las velocidades perceptivas molecularizando lo percibido. De esta forma 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 investirá 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.

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 solo 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.

3. Reterritorialización

3.1. Desterritorialización

Este animal es este lugar.

En la comunidad Inga, el sabedor vive la individuación de una vida –en una duración de horas, una noche ‘chumada’–; los dinamismos afectivos, una serie de vidas, 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 movilizarse desde una diagonal o bloque de afección, una potencia de jaguar que no tiene punto de origen (punto contrario a línea); está en medio de, ya no es un sujeto sino un bloque afectivo que abandona –desterritorializado– los puntos, las coordenadas, y prolifera afectos. 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 un CsO ajeno a la memoria oficial, antimemoria del sentido de morada. El cuerpo se desterritorializa en un devenir jaguar, pero el jaguar 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.

Ahora bien, la droga (en un sentido más general, como alcaloide) únicamente funciona en la producción del devenir mientras promueva efectivamente la construcción del plano de consistencia. En tanto se convierta en un riesgo tal que el hombre no pueda componer ni reflexionar sobre su devenir para construir la vida misma, la droga será

entonces ya el límite del agenciamiento, la imposibilidad de vivir de manera experiencial y creacional. ¿En qué medida es trazado o imitado el devenir, en qué medida corre el riesgo de ser desviado por otro tipo de causas, de convertirse en un cuerpo vaciado³⁵ en lugar de CsO? Este tipo de agenciamientos puede fracasar cuando el sujeto retarda su plan de vida, cuando no percibe lo imperceptible, cuando no deviene imperceptible: “Pero, una vez más, cuanta prudencia es necesaria para que el plan de consistencia no devenga puro plan de abolición, o de muerte” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 272).

Para que la involución no se transforme en regresión en lo indiferenciado,³⁶ la droga deberá proveer de sentido el trasegar. El agenciamiento, entonces, deberá insertarse en el proceso vital y constituir en la organización social nuevos flujos de acción que amplíen y signifiquen la vida misma. De aquí que el agenciamiento liberado, construido o producido, e inmanente al devenir, sea un inconsciente molecular, no figurativo, no simbólico, y se distinga como posibilidad para la construcción de realidad social, teniendo en cuenta que lo imperceptible también tiene implicaciones en el componente humano. La desterritorialización necesita entonces ser compensada por su consecuente reterritorialización, pues a través del arrancamiento del órgano de su función, de su especificidad, se presenta el devenir con el otro, en el que compondrán, de sus relaciones en un nuevo agenciamiento, el afecto en sí mismo. Por ello surge una recomposición de sí mismo como sujeto en un repliegue del hombre sobre el hombre. En virtud de este

³⁵ Otras posturas de saber ancestral consideran que el mal uso de los enteógenos puede producir consecuencias negativas en el hombre (véase Castaneda, 2004, p. 101).

³⁶ En este ámbito, pensadores como el argentino Dante Augusto Palma, entre otros, plantean que los procesos de devenir deben ser en su totalidad desterritorialización. En su texto “Política e identidad de las minorías” (2006), Palma establece la necesidad de superar la correspondencia entre planos para su análisis posfeminista y *queer*. La lectura que realiza de Deleuze es la de “[u]n Deleuze postmoderno que aboga por la disolución completa de la identidad”. Sin embargo, esta afirmación supone sobre-extender los planteamientos deleuzeanos, dado que el posicionamiento de los dos planos, el plan de desarrollo y el plan de consistencia, define la capacidad de construir vida. La visión opuesta de Palma le lleva a afirmar que reapropiarse de la desterritorialización, reterritorializarse, resulta ser muy contemporáneo en la teoría pero muy moderno en la práctica, en tanto no corresponde a una búsqueda contemporánea del deseo sin más, la pérdida de sentido total, remitirse a la locura hasta su última consecuencia. Ello desestima que, siguiendo a Deleuze, si se propone un límite, es precisamente en pro de la creación; lo contrario sería mera abolición. ¿Qué es un drogadicto, o un alcohólico? ¿Qué es Artaud en sus últimos días? Vaguedad. Es claro que solamente en el juego de la desterritorialización y su necesaria reterritorialización se afirma la vida; en esta medida la filosofía deleuzeana dista de las filosofías del pesimismo de la vida (Cioran), y bebe de las filosofías vitalistas, como la nietzscheana. Es Deleuze quien le dará un valor a la necesaria continuación de la vida, como dolor o como alegría. Lo que Deleuze renovará es la mirada de un hombre moderno negado a vivirse en sus múltiples posibilidades, pues en ello está el pensarse, sentirse y proyectarse en una continuación cambiante que provee de sentido el ámbito social. Allí radicará la verdadera creación, nunca la devastación.

movimiento, el sabedor se compone por modos de otredad, en desplazamientos afectivos que consolidan la vida como lugar de sensación-experimentación.

3.2. Del caos a la casa

Aquí no acaba nada, aquí empieza todo.

Ahora bien, el devenir es también ritornelo, pues la conformación de territorio, la efectuación de sentido e individualidad en la comunidad, requieren que se cierre el círculo originado por el territorio: desterritorialización de fuerzas intensas, reincorporadas a la comunidad por la reterritorialización, armonización de la comunidad con la serie de eventos que la recorren y problematizan. Por ello, el caso tratado no termina en el ejercicio experimental del sabedor; este es sólo el comienzo del despliegue de la composición vital, del repoblamiento territorial.

Aquí el devenir del sabedor se consolida en una segunda alianza. Recordemos que en la primera el sabedor pactaba con el animal, borde que expresaba los modos de la manada. Ahora el sabedor, desde una nueva dinámica de borde, establece relaciones con la comunidad entre lo animal y lo humano, un contagio guiado por el índice jaguar que transcodifica el sentido de la creencia, de la costumbre, en la apertura de un nuevo territorio vivencial creado por un movimiento de salida o desterritorialización que simultáneamente se reterritorializa en otro sitio u otra cosa. Es así como no se constituye un territorio sin que emerja un movimiento de salida y entrada que le dé continuidad y renovación a la vida.³⁷

La creación de historias, de mitos, de actuaciones, procede como enunciados de devenir que manifiestan lo imperceptible, lo indiscernible y lo impersonal: tres virtudes deleuzeanas que emergen de un proceso desterritorializante, relativo a la expresión, y de un proceso reterritorializante, relativo al contenido, desde los cuales se sintetiza la distinción, a la vez indiscernible.

³⁷ Dice Deleuze: “El territorio vale en relación con un movimiento que se sale de él, desterritorialización [...] no hay territorio sin vector de salida y no hay salida del territorio, es decir, desterritorialización, sin al mismo tiempo hacer un esfuerzo por reterritorializarse en otro sitio, en otra cosa. Por lo tanto, todo esto, es primordial en los animales, ámbito de señales...” (Boutang & Parnet, 1996). El animal para Gilles Deleuze es la existencia al acecho, así como el sabedor está creando historias.

En este dinamismo lo desterritorializante permea la expresión; en el contenido se pasa del caos a la organización del caos. En esta organización las fuerzas son convertidas desde su enfrentamiento en un modo propio de vida, en el que el devenir cambia de estado: del caos a la casa, un movimiento del ritornelo.³⁸ El sabedor traza, después de abrir el caos, el modo de existencia de la comunidad, organiza el espacio, donde el componente más apremiante de la organización son las líneas de fuga generadas por la desterritorialización – fuerzas internas de la creación–.³⁹

De esta manera, las líneas de fuga son transcodificadas por el paso al plano de desarrollo en el que está inserto el accionar cotidiano, y allí son convertidas en expresiones. Dichas desterritorializaciones definen el territorio al ser incluidas a modo de señales: materias de expresión; cuando los componentes han devenido expresivos se dibuja el territorio,⁴⁰ es decir, una producción de marcas, de firmas. Así las materias de expresión se van apropiando, van territorializando el dominio, la morada, con ellas se crean las funciones que no son anteriores al territorio. Estas cualidades expresivas no son únicamente los efectos, subjetivos y momentáneos, de ciertos impulsos en el medio, son más bien autoobjetivas, “encuentran una objetividad en el territorio que trazan” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 323). Todo esto presenta un cúmulo de tensión (el entre-dos, paso transcodificado del hombre-animal a la comunidad; el cambio de medio ejercita la producción autoobjetiva del territorio, cuando las materias de expresión dibujan el territorio al que pertenecerá el sujeto que las produce), que da lugar a la intensidad que fluye de su cuerpo de carácter creador, como reterritorialización nómada. Si se alude a la autoobjetividad, es porque en el caso propuesto todas estas líneas de expresión empiezan a participar en el mundo fáctico, como contenido, desde la discursividad del sabedor (“yo soy jaguar”). La expresión se efectúa allí donde el discurso del sabedor se proyecta sobre los casos o dificultades de la comunidad, y autoconstituye con ello las interacciones animales humanas distribuidas en los modos propios de la comunidad. Esto es, las expresiones se constituyen en modos

³⁸ Cfr. Deleuze y Guattari (2006, pp. 318-319).

³⁹ “De suerte que el ritornelo contiene una descripción de la subjetivación dirigida a crear un «centro frágil e incierto», un en-casa, un mundo habitado que refuerza las síntesis pasivas del hábito. Del hábito a la habitación, se pasa del caos al territorio. La territorialización es, por lo tanto, un fenómeno dinámico, que no preexiste y que interviene en el nivel de la vida del «mundo animal»” (Sauvagnargues, 2006, p. 143).

⁴⁰ Cfr. Deleuze y Guattari (2006, p. 321).

objetivos en tanto trazan el territorio desde los impulsos y con las circunstancias: motivos territoriales.

Se hace necesario recordar que todo aquello que afirma el sabedor no es el resultado de enunciaciones individuales, sino de agentes colectivos que producen los enunciados desde los agenciamientos maquínicos que experimentan. Aquí se hace casa o territorio en la intervención de un marcaje, marcas formadas desde propiedades como comportamientos, posturas que efectúa el sabedor.

Lo que se manifiesta es cómo las palabras del chamán o el sabedor logran, en la reterritorialización, marcar la morada. Él crea un estilo propio que entra en conjunción con lo existente y que en su constitución o inmersión va transformando lo propio de la comunidad en puntos de emergencia, que a su vez se constituyen en el alejamiento de lo mismo. En esta relación las expresiones adquieren mayor autonomía como cualidades que conquistan su propio plano, y que configuran y enriquecen sucesivamente los campos de acción. Pero además de este flujo de recomposición, las dinámicas internas en que se desarrollan las cualidades expresivas forman contrapuntos territoriales, esto es, las materias de expresión hacen síntesis con las circunstancias del medio externo, pero dichas circunstancias ya son tensiones de fuerzas ejercidas sobre las materias de expresión que, sin embargo, consolidan un estilo. El contrapunto es la base de la diferenciación, pues el territorio tiene una característica inicial: es el establecimiento de la distancia con los otros, es la distancia crítica que se posee como diferencia con los otros.⁴¹

Ahondando en el asunto, el territorio, en su creación, genera algo que él mismo rebasa, un desfase entre códigos y territorio. La transcodificación que se efectúa entre los medios forma el territorio en términos de descodificación, pues ejercita ámbitos de diferenciación específica en la misma especie, una intraespecificación a través del movimiento de combinación positiva entre el innatismo y la adquisición. En la medida en que se constituye un agenciamiento territorial, lo innato es dinamizado por un movimiento de descodificación; esto supone que los códigos que definen la posición inicial de sujeto son rebasados por el componente afectivo del devenir, lo adquirido. De la misma manera,

⁴¹ “El territorio no es, en consecuencia, un espacio ya dado, un lugar, sino un acto de relación, la de una «distancia crítica entre dos seres de la misma especie» que sirve para «marcar sus distancias» [...] por eso el territorio no es un lugar, sino un acto que arranca del caos del medio a fuerzas que él condesa y hace visibles” (Sauvagnargues, 2006, p. 149).

lo adquirido es codificado al entrar en una relación territorializante, y se constituye como materias de expresión. Así, lo natal, en el paso del devenir, es lo innato descodificado: lo adquirido territorializado. Lo natal será esa nueva manera en que los dos puntos, innatismo y adquisición, se presentan en el agenciamiento territorial; más allá del comportamiento “lo natal, consiste, pues, en una descodificación de lo innato y una territorialización del aprendizaje, una sobre la otra, la una con la otra” (cfr. Deleuze & Guattari, 2006, pp. 337 y ss.).

Recordemos el caso de Staden, cuando Konian Bébe afirmaba “yo soy tigre”. Respecto a por qué un indígena devoraba a su enemigo, afirmaba Staden: “No lo hacen para matar el hambre, sino por grande odio y envidia, y cuando ellos combaten, gritan uno a otro con grande odio: ... A ti sucedan todas las desgracias, comida mía... Yo quiero, aún hoy, cortar tu cabeza... para vengar la muerte de mis amigos, estoy aquí [...] tú carne será hoy, antes que el sol entre, mi asado. Todo esto hacen por gran enemistad” (1945, p. 226). Como se mencionó, esto no corresponde a un accionar individual sino a un agenciamiento colectivo en el cual el enunciado expresa una codificación, un marcaje del deseo intensivo en el acontecimiento actual de la guerra. Las marcas felinas que experimenta el chamán Konian Bébe contagian la extensión de la comunidad, la reagrupan como guerreros caníbales, y se distribuyen en el acto del devoramiento y la batalla.

De manera similar, Holmes McDowell afirma con respecto a los dichos de los ancestros en el valle de Sibundoy que la potencia de expresión de un enunciado como “yo soy jaguar” es la de capturar “un pequeño fragmento de ese poder ancestral explosivo y formador de mundo y traerlo al momento presente, tal que su antigua y eterna sabiduría pueda entrar en las vidas de los hombres y mujeres corrientes vinculados a la creación actual” (1989, p. 126). No se remite aquí a una sabiduría anterior a interpretar en los hechos; sucede, en cambio, una construcción de sentido generada por el devenir y expresada en los hechos y dichos, entre la acción y la enunciación.

El caso relatado por Staden resume la dinámica de lo natal inherente al devenir. El flujo intensivo que vivencia el sabedor (lo adquirido) se vuelca sobre la producción, e inserta e inscribe en el carácter de filiación (lo innato) los signos del deseo consolidado en el devenir, reproducidos desde el marcaje que está de suyo como fuerza inengendrada. Aquí se realiza la alianza cuando el carácter de inscripción se conjuga con el carácter extensivo

de la comunidad. Articulación de los cuerpos entre ellos a través de un nuevo modelo de articulación intensivo que se difunde como extenso a razón del carácter de filiación: el reagrupamiento en la organización social. De la intensidad primera se pasa a un orden extensivo a través de la interconexión entre los hombres: el signo de la vivencia jaguar, única y singular, se convierte en código generalizado, que se comparte de acuerdo a las funciones que empieza a cumplir en el ordenamiento del grupo.⁴² Las relaciones cualitativas del sistema extensivo o código son resultado de las condiciones intensivas que se hacen patentes en la expresión del enunciado “yo soy jaguar”. Lo molar reacciona ante el flujo afectivo “jaguarino” para reprimirlo como forma mítica; sin embargo esta forma determina las relaciones extensivas (el pensamiento y las prácticas). Por ello, incluso como forma mítica, el enunciado condiciona la realidad de manera exclusiva en la comunidad (lo natal).

Sin embargo, no se trata de la nostalgia de la realidad de un mundo que no es posible realizar como inversión de la regla social. Contrariamente, el enunciado aboga por una realidad original del deseo prepersonal no codificada, pero que adquiere una nueva relación en la vida, desde su transformación. En la medida en que el representante del deseo es condicionado por el eje molar de distribución y ordenamiento, el código adquiere una plusvalía en relación a las acciones y pasiones que se distribuyen en el grupo. De aquí que algo se prolongue y algo se detenga.

Entonces, para el caso de Konian Bébe, el plano de organización transforma el flujo afectivo “jaguarino” en un comportamiento codificado, conforme a la circunstancia vivida. El devenir ya ha abierto la posibilidad del devoramiento, pero en la conjugación con el ámbito molar, el devoramiento se codifica estableciendo los límites de su prolongación y detención. Así, el funcionamiento devorador se proyecta sobre el enemigo y se niega entre los miembros de la comunidad. Lo que se prolonga es la ingesta de la carne del enemigo, lo que se detiene es el canibalismo en el interior, ambos movimientos como una nueva codificación de los flujos de afección en la reproducción social, que se hacen memoria en las palabras del chamán.

⁴² Cfr. Deleuze y Guattari (1995, pp. 160-162).

Lo que resulta del devenir es el poblamiento, un territorio que reagrupa y singulariza la experiencia del sabedor en la comunidad. El devenir entonces es el que puebla de sentido las circunstancias que circundan la vida de la comunidad.

3.3. Repoblamiento como máquina de guerra

Toda población está individuada por las individuaciones afectivas que experimenta, individuaciones grupales por su constitución al interior de la comunidad, más que por las personas. La constitución de lo natal como el recurrente movimiento que se independiza de lo innato, en la reconfiguración del grupo por los flujos de sensación del devenir, aleja la organización del *socius*, la obligatoria correspondencia entre significado-significante, y promueve así la comunicación con dos posiciones externas completamente distintas: las realidades comunicantes entre el hombre y lo demás (animales, vegetales, minerales, moleculares). La desterritorialización, como la reterritorialización, implicadas en lo anterior, configuran a la comunidad como máquina de guerra. Cada realidad comunicante es una pieza de la máquina que compone los correlatos de la población: la acción y la decisión, en tanto sus individuos agencian multiplicidades, potencias de afecto, celeridades, metamorfosis; devenires que trastocan las formaciones molares propiamente filiativas y estatales, el sentido de familia, de trabajo, de autoridad ética; esencialmente “hombres de guerra” que agencian *estados diferentes de animalidad*.⁴³ La conjunción chamán-jaguar configura una máquina de guerra en las condiciones circunstanciales de la comunidad, condiciones que la hacen singular. La singularidad de la máquina es el alejamiento o autonomía que las expresiones asumen en la comunidad, y con ellas se aíslan las dimensiones sociales occidentales. Los agenciamientos de devenir alejan más a la comunidad del modelo organizacional occidental, y consolidan el funcionamiento maquínico por la recurrencia de los agenciamientos del devenir, en tanto este funcionamiento no es proyectual, ni funcional, ni sintetizante: está en el margen de la sociedad occidental, topológica y culturalmente.

⁴³ Cfr. Deleuze y Guattari (2006, p. 249).

¿Cómo se compone esta máquina de guerra? La máquina de guerra es exterioridad. Tiene un movimiento externo –al Estado– ya que en relación a sus contenidos es una multiplicidad abierta y sin medida. Paralelamente, el Estado es interioridad de orden y topología. Con ello, los dos se definen en su interacción limítrofe, en su confrontación. La máquina de guerra es furor, celeridad, potencia, secreto, y el Estado es medida, gravedad, soberano, público.⁴⁴

El redoblamiento que lo anterior indica manifiesta las dinámicas de una máquina de guerra que sobrevive constituyéndose continuamente a sí misma, marcando la diferencia con lo otro. De ahí que frente a la injerencia del aparato de Estado, fluya ocultamente entre sus intersticios; se propague, se inserte, se confunda con la población no indígena, ejerza sus prácticas. Esta configuración de sentido extrínseca al Estado compone estructuras sociales anómicas, en las que el contenido sigue circulando, propagándose en las formas públicas, mientras la visión de la macropolítica lo considera nimio. El devenir-jaguar no desaparece nunca, actúa en los intersticios del Estado furtivamente, sigilosamente, configurándose en un mostramiento que no oculta nada. Es decir, celeridad de la máquina de guerra ante la gravedad de un aparato de Estado, celeridad que se ejercita en una percepción y en un modo de acción secretos, como rasgos de la sociedad secreta, rememorando lo dicho al inicio.

El sabedor es afectado por las líneas de devenir que en su actuación se redoblan como informaciones que dan al enunciado “yo soy jaguar” su firma infinita; actos y perceptos que se sitúan en un nivel de autonomía, de independencia, que enriquecen las relaciones internas de la comunidad (lo imperceptible). La constitución de lo natal en estas comunidades tiene un dinamismo que no se acomoda a la inercia del aparato de Estado; por el contrario, tiene sus propias cláusulas, claves, combinaciones, códigos, contraseñas, condiciones y disposiciones que no dejan de propagarse en sus propias estructuras organizacionales. De tal manera, esta construcción, con su carácter críptico y silencioso, circula en medio del anonimato dinamizando una “política” que no es la ‘política’ exterior y soberana que se proyecta sobre los hechos, sino una micropolítica del afecto que se

⁴⁴ Cfr. Deleuze y Guattari (2006, p. 360).

efectúa en la realización misma de los eventos –una acción que se repliega sobre el cómo de la vida: una constante construcción de saber-hacer–.

Al propagar así el saber, el sabedor proporciona una línea de fuga, de liberación de las formas de dominio establecidas en la historia topológica y política de la comunidad Inga, así como de las tensiones actuales entre colonos e indígenas (efecto de la inserción de las prácticas del consumo y de intereses de explotación de la región). Y al incorporarlo en la constitución de una máquina de guerra, a través del repoblamiento, esta provee una nueva y continua dinámica que enmarca ámbitos de composición propia, las marcas que patentizan el alejamiento de las estructuras institucionales que tratan de establecerse. De aquí que esta política animal molecular provea los medios para enfrentar lo que atenta contra la comunidad (carácter aguerrido del jaguar) y para resguardar su modo de vida (carácter creativo del devenir-jaguar).⁴⁵

4. Conclusión: De una persistente animalidad

Al llegar a este punto diremos que el enunciado “yo soy jaguar” es un agenciamiento colectivo. Ello se debe a que su carácter secreto se ha revelado como correlativo al devenir, o mejor, lo que hace que sea secreto es que es un devenir; el enunciado brota flujos de afecciones que definen los límites del adentro de la comunidad y, a su vez, la condición de exterioridad de esta frente a los otros. En esta medida, el secreto es ya objetivo en tanto circula en la población, y se convierte en un material exterior que la comunidad invoca.

Asimismo, la desterritorialización jaguar se convierte en la afección que se revela al sabedor y, con ello, da sentido a un orden de relaciones que este no poseía. La experiencia del sabedor es un compuesto de sensaciones que toma lugar en el cuerpo por las molecularidades que lo atraviesan y le otorgan la posibilidad de entrar en relación con lo distinto: una nueva recodificación como anomal. Así, en un segundo momento, la individuación resultante contagia el orden de lo social, toma vida en la comunidad por donde fluye configurando niveles de sentido, de reapropiación.

⁴⁵ Cfr. Deleuze y Guattari (2006, p. 278).

De manera que “yo soy jaguar” no es una noción estática: en tanto devenir, se reconfigura en el trasegar del tiempo, de las experiencias, de los motivos como autoconsistencia originaria de la máquina de guerra que, independientemente del soporte perceptivo, actúa en la comunidad desde los afectos y perceptos. Es en la reterritorialización donde las afecciones y las percepciones, al convertirse en materias de expresión auto-objetivas, pasan de ser afecciones a afectos, de percepciones a perceptos.⁴⁶

De aquí que el devenir sea propiamente minoritario; porque se muestra cada vez que un grupo mayoritario ejerce su control sobre otro en una relación de dominación. Allí donde se presenta la relación dominante-dominado emergen sucesivamente líneas de fuga, ámbitos desterritorializantes del punto homogéneo respecto al cual es subordinado o sometido. Líneas de fuga constituidas desde devenires-animales ajenos a la imitación: “en lo que de pronto se apodera de nosotros nos hace devenir, un entorno, una indiscernibilidad, que extrae del animal algo común, mucho más que cualquier domesticación, que cualquier utilización, que cualquier imitación: ‘la Bestia’ ” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 280). Lo importante es el arrancamiento de la identidad mayoritaria, en pro de activaciones de flujos moleculares, con lo cual estos grupos dejan de ser variables de la mayoría.

Desde el punto de vista de la mayoría y la historia, toda memoria de las minorías es ‘recuerdos de infancia’, colonialidad, en últimas, un discurso de sumisión o domesticación de los personajes. Pero el devenir trae consigo un carácter ahistórico, una antimemoria desde la cual las minorías constituyen regularmente su modo de efectuación en la realidad (micropolítica). La línea de devenir pasa en medio del sistema puntual mayoritario. Así, el devenir es un movimiento de liberación; liberación que es efectiva porque se mantiene en el orden del secreto. Esto quiere decir que el devenir es un acto de creación de la comunidad; y que esta se define por producirse a sí misma. Por esta razón, a modo de conclusión, el enunciado “yo soy jaguar” expresa un devenir que origina la plurivocidad de acciones, de afectos, de relaciones; que enriquece y llena de sentido el tiempo y el espacio de la comunidad inga; que agencia estados moleculares, repliegues de lo vital constitutivos de su singularidad; en últimas, una composición creativa inacabada y continua de la vida misma.

⁴⁶ A este respecto véase el capítulo “Afecto, percepto y concepto” en Deleuze y Guattari (1993).

Anexos



Figura 1. Jaguar en Cerámica
Cultura La Tolita (Tumaco) 300 AC – 300 DC

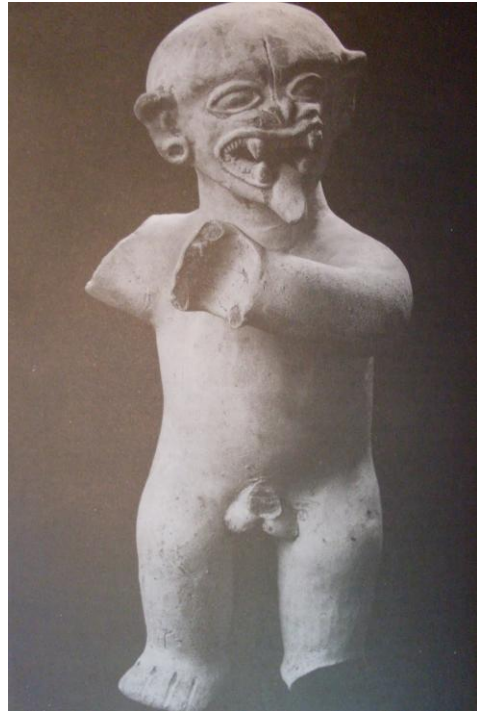


Figura 2 Hombre jaguar
Cultura La Tolita (Tumaco) 300 AC – 300 DC



Figura 3. Dios Felino
Cultura San Agustín



Figura votiva en forma de felino-serpiente.
Muisca 600-1600 d.C. Soacha Cundinamarca.
Fundición a la cera perdida

Referencias

Libros

- Bergson, H. (1985). *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta.
- Bergson, H. (1999). *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.
- Bonilla, V. (1968). *Siervos de Dios, amos de indios*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Brezzi, A. (2003). *Tulato: ventana a la prehistoria de América*. Bogotá: Villegas.
- Buinaima, J. (1998). *El espíritu de la selva*. Bogotá: Planeta.
- Castaneda, C. (2004). *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cavelier, I. (2005). Plantas amazónicas, caminos y relaciones. En J.-P. Chaumeil, R. Pineda & J.-F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Banco de la República - Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Eliade, M. (2001). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fischer, G. (1923). *Estudio sobre el principio activo del yagé*. Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Furst, P. (1980). *Los alucinógenos y la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1992). *El primer nueva crónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.
- Guevara, R. (1997). *La mujer Inga. Proyección histórica, genérica y de identidad cultural*. Bogotá: Colciencias.
- Guzmán A. (2004). El chamán, el jaguar, la selva. En *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Entrevistas de A. J. James & D. A. Jiménez. Bogotá: ICANH.

- Hardt, M. (2004). *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós.
- McDowell, J. H. (1989). *Sayings of the Ancestors: The Spiritual Life of the Sibundoy Indians*. Lexington: The University Press of Kentucky.
- Legast, A. (2005). ¿Retratos de chamanes o de ancestros míticos? En J.-P. Chaumeil, R. Pineda & J.-F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Banco de la República - Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Palma, D. A. (2006). Política e identidad de las minorías. En T. Abraham & El Seminario de los Jueves (eds.), *La máquina Deleuze*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI.
- Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Staden, H. (1945). *Viajes y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires: Nova.
- Torres, W. (2004). *Uturuncu runa. Historias de la gente jaguar*. Bogotá: Zahir.
- Viveiros de Castro, E. (2005). Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico. En J.-P. Chaumeil, R. Pineda & J.-F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Banco de la República - Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales - Instituto Francés de Estudios Andinos.

Revistas

- Reichel-Dolmatoff, G. (1972). El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: *Banisteriopsis caapi*. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 13, 327-345.
- García, H. (1958). El yagé, caapi o ayahuasca. Un alucinógeno amazónico. *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, 23, 59-76.
- Gómez López, J. La 'gente de la lengua del Inga' en el piedemonte amazónico colombiano. *Maguaré*, 20, 145-152.
- Llamazares, A. (2001). Arte chamánico del antiguo noroeste argentino. *Visión Chamánica*, 3, 44-50.

- Mckenna, D., Luna, L. & Towers, G. (1986). Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopeia tradicional no investigada. *América Indígena*, XLVI, 73-83.
- Osborn, A. (1990). Comer y ser comido. Los animales en la tradición oral de los u'wa. *Boletín del Museo del Oro*, 26.
- Pineda, R. (2003). El poder de los hombres que vuelan. *Tabula Rasa*, 1, 15-45.
- Ramírez de Jara, M. & Pinzón, C. (1986). Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yagé en la cultura popular urbana. *América Indígena*, XLVI, 163-188.
- Reinburg, P. (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.
- Schultes, R. (1986). Historia de la identificación de las malpigíáceas. *América Indígena*, XLVI, 9-47.
- Spruce, R. (1873). On Some Remarkable Narcotics of the Amazon Valley and Orinoco. *Ocean Highways*, 55(1), 184-193.
- Vianna, B. (2009). Recensión crítica. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(1), 163-169.

Fuentes en línea

- Pineda, R. (2002). El laberinto de la identidad: símbolos de transformación y poder en la orfebrería prehispánica de Colombia. Extraído el 20 agosto de 2010 de <<http://www.banrep.gov.co/museo/esp/cartillas/orochile.pdf>>.

Audiovisuales

- Boutang, P.-A. (productor), Parnet, C. (entrevistadora) (1996). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* [serie de televisión]. Francia. Fragmentos disponibles en *Imperceptible Deleuze*, <<http://imperceptibledeleuze.blogspot.com/>>, traducción de Raúl Sánchez Cedillo.