



Antropofagia y perspectivismo: el devenir-jaguar en “Meu tio o Iauaretê”¹

Ana Carolina Cernicchiaro²

UFSC/CNPq

anacer77@yahoo.com.br

Traducción Luciana di Leone

Resumen: Este ensayo propone pensar, a partir del cuento “Meu tio o Iauaretê”, de João Guimarães Rosa, el devenir-indio de un habitante del sertón y el devenir-jaguar de un indio como jaguaridad potencial del indio, o sea, como devoración del punto-de-vista del otro; así como pensar el devenir-indio de un jaguar y la potencialidad caníbal (humana) del jaguar, su capacidad de asumir la posición de sujeto y cuestionar la dicotomía humano-inhumano.

Palabras clave: “Meu tio o Iauaretê” – Perspectivismo – Antropofagia – Arte y animalidad

Abstract: This essay proposes to reflect, on João Guimarães Rosa's "Meu tio o Iauaretê", the becoming-Indian of a country man and the becoming-jaguar of an Indian as the Indian potential jaguarity, i.e., as devoration of the other's point of view; as well the becoming-Indian of a jaguar and a jaguar cannibal (human) potenciality, an ability of assume the subject position and call into question the dichotomy human-inhuman.

Keywords: “Meu tio o Iauaretê” – Perspectivism – Anthropophagie – Art and animality

¹ Este texto fue originalmente publicado en portugués en la *Revista Landa*, v. 3, n. 1, en 2014 y, a su vez, es una versión modificada de un fragmento de la tesis de doctorado *Perspectivismo literário e neotenia: “Axolotl” e outras zoobiografias*, defendida en el marco del Programa de Posgrado en Literatura de la Universidade Federal de Santa Catarina, en marzo de 2013. El título original del artículo, “Antropofagia e perspectivismo: a diferença canibal em ‘Meu tio o Iauaretê’”, realizaba un juego de palabras intraducible en el que el concepto derridiano de *différance* se combinaba con la palabra *onça*, el nombre más común en portugués para referir al yagareté o jaguar. Todas las citas, salvo en los casos donde se explicita lo contrario, pertenecen a la autora. [Nota de trad.]

² **Ana Carolina Cernicchiaro** es doctora en Literatura por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/CNPq). Docente en el Programa de Posgrado en Ciencias del Lenguaje y en el grado en Cine y Audiovisual de la Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL). Participa del Grupo de Pesquisa em Estética e Política na Contemporaneidade y desarrolla el proyecto de investigación “A imagem pelo outro: ética da alteridade na arte e o devir-outro da linguagem”.

Esas cosas se transforman en mí,
yo en ellas, y no son cosas cualquiera.
Me transformo aún más si quiero.
Aquí me transformo en cualquier
presencia o verdad humana
Walt Whitman

En el ritual antropófago tupinambá, para conseguir un nuevo nombre –la acumulación de nombres es lo que garantiza el alcance de la tierra sin mal (Mussa: 44)– el matador debe destrozar la cabeza de la víctima.³ Mientras que a las mujeres –que pueden matar, pero nunca romper el cráneo del enemigo–, lo que les permite el acceso al paraíso es devorar la carne. Según anota el fraile francés André Thevet, a mediados del siglo XVI:

Quando el prisionero ya no se sostiene, el ejecutor, viéndolo en el piso, le pasa dos veces por encima y le parte la cabeza. La sangre y todo lo que cae de los sesos no se queda en la tierra por mucho tiempo, porque inmediatamente una vieja lo recoge en una antigua calabaza, le quita el arena y bebe todo crudo (citado en Mussa: 106).

La descripción de Thevet es muy semejante a la que el indio cazador de jaguares del cuento de João Guimarães Rosa “Meu tio o Iauaretê” [Mi tío el Jaguareté] hace de la caza del jaguar: “Onça já pegou cavalo de mecê, pulou nele, sangrou na veia-altéia... Quebrou cabeça do cavalo, rasgou pescoço... Quebrou? Quebrou!... Chupou o sangue todo, comeu um pedaço da carne”⁴ (193). De hecho, el jaguar es el único felino que mata sus presas perforándoles el cráneo, como si participara de un rito caníbal tupinambá, y es por su ferocidad (“onça gosta de matar tudo”,⁵ dice el cazador roseano) que este representa, en muchas mitologías amerindias, al caníbal por excelencia.⁶ Él es el devenir de todo

³ Según explican Manuela Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro en “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá” [Venganza y temporalidad tupinambá], “partir los cráneos era buscado con mucho más ahínco que la antropofagia. No se le decía a un enemigo: ‘te voy a comer’, sino ‘te parto la cabeza’”.

⁴ “El jaguar ya agarró su caballo, saltó sobre él, le sangró la vena arteria... Rompió la cabeza del caballo, rasgó el pescuezo... ¿Quebró? ¡Lo quebrooó!... Chupó toda la sangre, comió un pedazote de carne” (Rosa: “Mi tío el Jaguareté”: 413). Traducción de Valquiria Wey.

⁵ “Al jaguar le gusta matar todo” (“Mi tío el Jaguareté”: 415).

⁶ Tal vez por eso, el jaguar tenga una posición singular en la cultura tupinambá. Además de las cabezas de los enemigos, también se podía ganar nombres sobre las cabezas de esos felinos, que eran sacrificados con todas las honras en la arena de sacrificios y paramentados como un prisionero que sería comido, con la diferencia de que no eran devorados. “Se le dirige entonces un discurso al jaguar que es inverso al diálogo del cautivo. Se le pide que perdone una muerte

antropófago, el destino del tupinambá, para recordar el título del libro de Alberto Mussa, *Meu destino é ser onça* [Mi destino es ser jaguar].

Como explica Eduardo Viveiros de Castro, durante el ritual antropófago, la tribu, cuyo cuerpo social era básicamente constituido por el canibalismo, escenificaba un devenir animal, donde “los únicos propiamente humanos, en toda la ceremonia” eran el matador y el que sería devorado (*A inconstância* 262). En este sentido, cabe recordar lo que dice el auto de San Lourenço, del padre Anchieta, escenificado en Niterói, en 1583, que intentaba convencer a los indios de la animalidad de la antropofagia:

Com esta ingapema dura
As cabeças quebrarei,
E os miolos comerei.
Sou guará, onça, criatura,
E antropófago serei⁷ (citado en Silva 54).

La pieza de Anchieta acierta en la descripción, pero se equivoca completamente en la intención, ya que parte del principio de que transformarse en animal era indeseable para los tupinambá, lo que no era verdad en aquel momento así como no lo es para las tribus tupí actuales. El devenir-animal se mantiene como una constante, que se manifiesta no sólo en el canibalismo de los indígenas extintos, sino también en la cosmología de los remanecientes, en el chamanismo, en las enfermedades y en los rituales de guerra y de caza (que, a fin de cuentas, significan lo mismo, ya que tanto la guerra como la caza son relaciones entre sujetos).

En la concepción amerindia (a partir de la cual Viveiros de Castro acuñó el término “perspectivismo multinaturalista”), la subjetividad y la intencionalidad, la conciencia y la cultura, no son exclusividades de los humanos, sino potencialidades de una infinidad de otras especies. Cada una de las diferentes formas de vida ve a su propia especie como humana, considerando a las otras

que no fue realmente intencional, que la olvide y que no quiera vengarla en los hombres. El discurso de olvido que el revés del discurso de la venganza y que acompaña una abstención significativa: el jaguar no es devorado” (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro: 191-208).

⁷ Con esta ingapema dura/ Las cabezas quebraré,/ Y los sesos comeré./ Soy guará, jaguar, criatura,/ Y antropófago seré. [Nota de trad.]

como animales o espíritus. Ser animal o ser gente es, por lo tanto, apenas una cuestión de relación, de enunciación. Un ejemplo de ello es que los términos tupí que son comúnmente traducidos por “gente” no significan nunca un sustantivo o un adjetivo, sino “nosotros”⁸, un pronombre personal con función deíctica. Es humano aquel que tiene el punto de vista del sujeto, sea jaguar, enemigo o espíritu. Según explica Viveiros de Castro, decir que animales son gente es atribuirle a los no-humanos una intencionalidad consciente, una posición enunciativa (*A inconstância*: 372). Así, si la ‘personitud’ es una capacidad de los jaguares es porque la “jaguaridad es una potencialidad de las gentes, y en particular de la gente humana” (484).

Para el pensamiento perspectivista, la forma manifiesta de cada especie sería un envoltorio, una ropa, que esconde la forma interna humana (la forma mítica original de todos los seres) y que es visible apenas a los ojos de la propia especie o “de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes” (351). Es el cuerpo, por lo tanto, el que determina el mundo que cada uno ve (recordemos que, en el perspectivismo, lo que cambia no es la manera en que los seres ven el mundo, sino el mundo que ven). De ese modo, la sangre es aguardiente para el jaguar, el barro es un salón ceremonial para los tapires y así sucesivamente. También por eso, los animales predadores ven a los humanos como nosotros vemos aquello que cazamos, mientras que nuestra caza nos ve como animales predadores. De ahí que, como nos cuenta Viveiros de Castro, un yawalapíti llegue a la conclusión de que si los jaguares comen humanos y los humanos comen monos, “la gente es el mono del jaguar”⁹.

⁸ En el original se lee “a gente” que, en portugués, además de referirse a “la gente” se utiliza con la función de “nosotros” [Nota de trad.].

⁹ En la mitología yawalapíti, los gemelos Sol y Luna, padres de la humanidad, nacieron en la aldea de los *apapalutápa-mína*, seres que oscilan entre los humanos y los espíritus y tienen una relación ambigua con la humanidad, ya que tienen forma animal y comportamiento humano. Estos gemelos, de quienes los humanos descienden, son hijos del jaguar arquetípico con una humana y están asociados a los animales en oposición a los peces y a los pájaros. Por lo tanto, los humanos son una subcategoría de *apapalutápa-mína*, cuyo jefe es el jaguar, *yanumaka*. Curioso (y revelador para pensar los vestigios de la antropofagia en los pueblos remanentes) es que el único pariente de los *apapalutápa-mína* que los Yawalapíti comen es al mono *kúji-kúji*, que es el término genérico para cébidos (mono capuchino, mono ardilla, etc), justamente “porque parece gente”. De allí que llamen a estos primates también como “nuestra cara”, “gente de la selva” o “gente encima del árbol” (Viveiros de Castro, *A inconstância*: 48).

Partiendo de esa premisa yawalapíti es que podemos entender por qué, durante el ritual antropófago de los Tupinambá, aquel que como gente se vuelve un jaguar, ya que activar una ropa de quien come carne humana, es ver el mundo de un jaguar, es saborear esta carne como este lo haría. La jaguaridad del caníbal equivale a la ferocidad del jaguar. Los relatos de Hans Staden son reveladores en este sentido:

Cunhambebe tenía frente a sí un gran cesto de carne humana. Comía una pierna, la sostuvo frente a mi boca y me preguntó si también quería comer. Respondí: “Un animal irracional no come otro igual a sí, ¿un hombre debería comer otro hombre?” Entonces él mordió y dijo: “Jauára ichê. Soy um jaguar. Es rico” (110).

Una vez más la imagen nos remite al cuento de Guimarães Rosa. Es más, cuando se habla de canibalismo en literatura, es inevitable la referencia a “Meu tio o Iauaretê”. Un indio ex cazador de jaguares no se cree, sino que se vuelve uno, piensa como él, siente como un jaguar. Como un caníbal, se transforma en jaguar, como matador, se transforma en su enemigo. “Eu viro onça. Então eu viro onça mesmo, hã. Eu mio...”¹⁰ (219). Según analiza Viveiros de Castro, quien ve en este texto el auge del tema de la antropofagia y la más poderosa presencia del indio en la literatura brasileña, “el cuento es la historia de un hombre que se vuelve jaguar. O mejor – o más: la historia de un mestizo que se vuelve indio” (*Encontros* 245). Vale la pena citar el pasaje de una entrevista en la que el antropólogo habla sobre el cuento:

Comienzo por recordar que la literatura brasileña (y latinoamericana, y mundial) alcanza uno de sus puntos culminantes en el sorprendente ejercicio perspectivista que es “Meu tio, o Iauaretê” de Guimarães Rosa, la descripción minuciosa, clínica, microscópica, del devenir-animal de un indio. Devenir-animal este, de un indio, que es antes, y también, el devenir-indio de un mestizo, su retransfiguración ‘étnica’ por vía de una metamorfosis, una *alteración* que promueve al mismo tiempo la desalienación metafísica y la abolición física del personaje – si es que podemos clasificar al cazador de jaguar jaguarizado, el enunciador complejo del cuento, como “personaje”, en cualquier sentido de la palabra.

¹⁰ Yo me vuelvo jaguar. Entonces, me vuelvo jaguar de verdad, ah? Maúlo... (“Mi tío el Jaguareté”: 438)

Llamo ese doble y sombrío movimiento, esa alteración divergente, como *diferOnça* [différance-jaguar], haciendo un homenaje antropófago al célebre concepto de Derrida. (Puede leerse “Meu tio, o iauaretê”, digamos de paso, como una transformación según múltiples ejes y dimensiones del “Manifiesto Antropófago”) (128).

En una dirección diferente a la de la lectura que hace Walnice Nogueira Galvão en su ensayo "O impossível retorno" [El imposible retorno], según la cual, al matar el tótem de su pueblo, solo y sin rituales, el sobrino del yaguareté deja de comprender la diferencia entre ser jaguar y tener al jaguar como ancestro mítico, pues no solo rechazó el código del blanco sino que además perdió el código del indio y pasó a entender al pie de la letra las enseñanzas de la madre jaguar (30), la lectura propuesta aquí ve en el jaguar algo más que una representación totémica clásica, ve un devenir-indio-jaguar y un devenir-jaguar-indio. Un devenir-jaguar que es un devenir-indio del sertón, una jaguaridad potencial (chamánica o caníbal) del indio, como forma ideal de prelación, de devoración del otro y de su punto de vista, ya que, como veremos, la relación de alteridad amerindia hace del modo de ser indio un modo de devenir-otro. Por otro lado, tal devenir-jaguar presupone una potencialidad caníbal (humana) del jaguar, una capacidad de asumir la posición reflexiva, de ser sujeto, de no domesticación o cosificación de lo inhumano.

El sobrino del yaguareté se vuelve indio y jaguar, pues las dos cosas están interligadas como dos caras de la misma moneda: al asumir su cultura indígena, asume también la proximidad de esa cultura con la naturaleza, su pensamiento no dicotómico, que ve naturaleza y cultura como series continuas y no como dos dominios ontológicos diferentes, estanques. Un pensamiento que propone una diferencia relativa, mensurable y flexible, o mejor, un estado de diferenciación permanente, un modo de ser que es un modo de devenir.

Al mismo tiempo, es importante notar que, en la mitología amerindia, los hombres se volvían jaguar solamente durante el ritual caníbal, en las fiestas de máscaras o después de matar un jaguar. Para los Araweté, por ejemplo, el espíritu de un jaguar muerto permanece junto a su matador, que, durante algún tiempo, cambia de punto de vista con el animal. En esta inversión provisoria de puntos de vista, el jaguar habla/canta por medio de su matador. Excepto por

estos casos específicos, de manera general, solamente los chamanes son capaces de ver el mundo por los ojos de los animales y de los espíritus y retornar a su posición de sujeto, retomar su humanidad. En el momento de la transmutación de perspectivas, el chamán se vuelve un igual del animal al que acompaña: “El jaguar es mi pariente verdadero. Mi cuerpo verdadero es jaguar. Hay pelos en mi cuerpo verdadero”, dice el chamán wari Orowam a la antropóloga Aparecida Vilaça como un eco del sobrino del yaguareté. Vilaça analiza este devenir como una evidencia de que “la identidad es explícitamente concebida como situada en el cuerpo y relacionada al parentesco” (“O que significa tornar-se outro?” 28). En este sentido, cabe destacar que el chamán wari posee dos cuerpos simultáneos, uno humano, visible por los Wari, que interactúa normalmente con ellos, y un animal, que el chamán percibe como humano y que se relaciona “con los demás animales de aquella especie también como miembro de su sociedad”. Por eso, algunas veces, ocurre una especie de cortocircuito, en el que el chamán-jaguar Orowam asusta a sus vecinos rugiendo como un jaguar mientras duerme.

Si no es un chamán, el indio que cruza con un animal o con un espíritu en la espesura –situación sobrenatural típica en el mundo amerindio– y responde al “tú” proferido por ese otro ser, reconoce en él la condición de persona y pierde el punto de vista dominante, o sea, su mundo deja de ser el que está en vigor. Una vez que dos especies diferentes no pueden ser gente al mismo tiempo, estos encuentros son momentos de disputa de la posición de sujeto. De manera que, al responder a otro sujeto inhumano, el sujeto pierde su alma, se enferma y, si no recibe tratamiento chamánico, acaba volviéndose otro de sí mismo –“se vuelve jaguar, se vuelve muerto, se vuelve lo que sea que haya encontrado” (Viveiros de Castro, *Encontros* 233).¹¹

Aprehendido por el punto de vista del animal, se vuelve de la misma especie del locutor, acepta la condición de ser su “segunda persona”, de ser un no-humano (Viveiros de Castro, *A inconstância* 397). Vale recordar que tal desobjetivación del tú, como apunta Benveniste (255), es inherente al discurso: el

¹¹ Para algunas tribus, los muertos se transforman en jaguar y, ya que raramente los jaguares atacan seres humanos, son esos jaguares ex humanos (o hechiceros, dependiendo del caso) los que atacan otros hombres (97).

yo siempre presupone una trascendencia en relación al tú, ya que la segunda persona es no subjetiva delante de la persona subjetiva que el yo representa –lo que sorprende en la concepción indígena es que quien posee esa trascendencia, esa capacidad de decir “yo”, es justamente el animal.

Es así que el sobrino del Iauaretê se vuelve jaguar, no sólo porque mató a muchos de ellos y porque los espíritus de los jaguares muertos aún lo acompañan (como dicen los Araweté), sino principalmente porque encontró a Maria-Maria en la selva y le respondió al “tú” que ella había proferido:

Primeira que eu vi e não matei, foi Maria-Maria. [...] Ela chega esfregou em mim, tava me olhando. Olhos dela encostavam um no outro, os olhos lumiavam – pingo, pingo: olho brabo, pontudo, fincado, bota na gente, quer munguitar: tira mais não. [...] Eh, ela falava comigo, jaguanhenhém, jaguanhém... Eu não mexi de como era que tava, deitado de costas, fui falando com ela, e encarando, sempre, dei só bons conselhos. Quando eu parava de falar, ela miava piado – jaguanhenhém...¹² (Rosa “Meu tio o Iauaretê” 207).

El ex cazador fue aprehendido por el punto de vista del jaguar, y ahora el mundo que ve es el del jaguar –“Sabia o que onça tava pensando, também”¹³ (Rosa, “Meu tio o Iauaretê” 223)– de esa manera, pasa a ver a los otros seres humanos como presas, como no-humanos.¹⁴ No obstante, más que pensar como jaguar, él se enamoró de una hembra y se volvió su pariente: “Maria-Maria é bonita, mecê devia de ver! Bonita mais do que alguma mulher”. “Nhem? Ela ter

¹² A la primera que vi y no maté fue María-María. [...] Ella se acerca, se restriega en mí, me estaba mirando. Sus ojos se juntaban uno en el otro, los ojos alumbraban –gota, gota: ojo feroz, puntiagudo, clavado, puesto en mí, quiere munguitar: no los quita. [...] Eh, ella hablaba conmigo, jaguañeñén, jaguañén... No me moví de como estaba, acostado de espaldas me puse a hablar con ella; y la encaré, siempre, le di buenos consejos. Cuando yo dejaba hablar, maullaba piando – jaguañeñén... (“Mi tío el Jaguareté”: 427).

¹³ También sabía lo que el jaguar estaba pensando (“Mi tío el Jaguareté”: 442).

¹⁴ En entrevista con Renato Sztutman, Silvana Nascimento y Stélio Marras, al comentar sobre el caso del hijo de Raoni (líder de los Kayapó Txukarramãe), que murió en tratamiento chamánico en la aldea de los Kamayurá, después de matar dos indios porque pensó que estaba matando animales, Viveiros de Castro explica que “cuando una persona ve a los otros seres humanos como animales, es porque en verdad ya no es más humana: eso significa que está muy enferma y necesita de tratamiento chamánico. Megaron [Txukarramãe que era Director del Parque do Xingu] dice [en carta a la *Folha de São Paulo*, donde la disputa entre las tribus fue debatida], sin embargo: fueron los chamanes lo que hechizaron al joven y lo deshumanizaron, haciéndolo ver a los humanos como animales, o sea, haciendo que él mismo se comporte como un animal feroz. Porque una de las tesis del perspectivismo es que los animales no nos ven como humanos, sino como animales (por otro lado, ellos no se ven como animales, sino como nosotros nos vemos, esto es, como humanos). Es así que el perspectivismo no sólo está vivo, sino que puede entrar en palpitantes argumentos políticos” (*A inconstância* 482).

macho, Maria-Maria?! Ela tem macho não. Xô! Pá! Atimbora! Se algum macho vier, eu mato, mato, mato, pode ser meu parente o que for!”¹⁵ (Rosa “Meu tio o Iauaretê” 210). El sobrino del Yaguareté está enamorado de una prima segunda (hija de su tío materno) que, según la estructura de parentesco de diferentes pueblos, es la mujer que le conviene.¹⁶

Aprovechando este comentario, cabe pensar un rápido análisis del “árbol genealógico” del ex cazador. Es blanco por parte de padre, es tupí por parte de madre. Tupí... y jaguar. De allí que su madre se alegre con el hecho de que todos le tengan miedo a él –“Minha mãe havêra de gostar... Quero todo mundo com medo de mim...”¹⁷ (Rosa “Meu tio o Iauaretê” 203)–, a fin de cuentas, como dicen los Yawalapíti, el jaguar es el único animal que no le tiene *kawíka* (miedo) a los humanos, nosotros somos los que le tememos.

Al jaguarizarse, el personaje se acerca a su tío Yaguareté, que, además, no es un tío cualquiera, sino un *tutira*, un tío materno –un arquetipo antropológico desde Malinowski.¹⁸ Siguiendo esta idea (y teniendo en cuenta la estructura matrilineal de las sociedades tupí), podemos pensar que si para el “señor”,

¹⁵ ¡María-María es bonita, ¡justé debería verla! Más bonita que ninguna mujer. [...] ¿Ñen? ¿Si tiene macho María-María? No, no tiene macho. ¡Xo! ¡Pa! Atimbora! Si viene algún macho yo mato, mato, mato, ¡puede ser mi pariente, lo que sea! (“Mi tío el Jaguareté”: 429).

¹⁶ Entre los innumerables ejemplos etnográficos que podría citar, elijo el de los indios Yudjá, para quienes el casamiento considerado ideal es entre primos segundos (hijos del tío materno y de la tía paterna), pues son parientes afines. Cabe recordar que, para ese pueblo, no se debe tratar a los animales como primos cruzados a través de bromas o juegos verbales, que alimentan la relación de afinidad potencial, ya que ellas “propician la subordinación del punto de vista humano al de los animales, crean las condiciones para que el cazador deje de ser humano. Si la realidad mental de presa se vuelve la del cazador, eso, sin dudas, lo dota de un cuerpo animal: se vuelve animal. Y así el cambio de perspectiva implica necesariamente cambio de cuerpo” (Lima: 91). Otra cuestión importante que el libro de Tânia Stolze Lima sobre los Yudjá ilumina es la relación entre embriaguez, chamanismo, antropofagia y devenir-otro, que permitiría una interesante lectura del cuento roseano a partir del aguardiente que el blanco le ofrece a Macuncôzo, en tanto *cauim* [el nombre indígena para el aguardiente], don y *pharmakon* – “el don, entre los Yudjá, es un regalo-cauim-veneno-gente” (280).

¹⁷ A mi madre le hubiera gustado... Quiero que todos me tengan miedo... (“Mi tío el Jaguareté”: 422).

¹⁸ En *Sex and repression in savage society*, uno de los padres de la antropología del siglo XX muestra que, en las sociedades matrilineales (el estudio de Malinowski se refiere a ciertas comunidades del Noroeste de la Melanesia, en especial de las islas Trobriand), la real autoridad sobre el hijo es el tío materno (y no su padre biológico), en tanto modelo a ser imitado. O sea, es a la aldea del tío que él realmente pertenece: “the mother’s brother introduces the child to certain new elements which make life bigger, more interesting, and of greater appeal – social ambition, traditional glory, pride in his lineage and kinship, promises of future wealth, power, and social status” (47-48).

“mecê”, el “usted”, que lo escucha (recordando que la revista donde este cuento fue publicado por primera vez en marzo de 1961 se llamaba *Senhor*) lo que interesa es el padre blanco; para Macuncôzo lo que realmente interesa es que él es indio y que es a la familia del tío a la que pertenece. Tío que no es otra cosa que un Iauaretê, jaguetê: “eu sou onça. Jaguetê tio meu, irmão de minha mãe, tutira... Meus parentes! Meus parentes!...”¹⁹ (Rosa, “Meu tio o Iauaretê”: 216), afirma el cazador, que repite después: “Eh, parente meu é a onça, jaguetê, meu povo. Mãe minha dizia, mãe minha sabia, uê-uê... Jaguetê é meu tio, tio meu”²⁰ (Rosa “Meu tio o Iauaretê” 221). Así, a medida que el sobrino se va acercando a su linaje materno, se va volviendo cada vez más tupí, y también más jaguar, más caníbal.

Aquel que, como un blanco, mataba jaguares con armas de fuego, pasa a matar hombres como un jaguar, pero con las armas de un indio, con la *zagaia* [lanza]. Como nota Walnice Nogueira Galvão, en lugar de desjaguarizar la región, pasa a “desgentar” el lugar. Ya no tiene nombre. Justo él, que tenía todos los nombres, pierde su humanidad, en un devenir-jaguar inclasificable, pero también innombrable, que ya no puede responder por una identidad:

Ah, eu tenho todo nome. Nome meu minha mãe pôs: Bacuriquirepa. Breó Beró, também. Pai meu me levou pra o missionário. Batizou, batizou. Nome de Tônico; bonito, será? Antônio de Eiesús... Depois me chamavam de Muncôzo, nome era de um sítio que era do outro dono, é - um sítio que chama de Macuncôzo... Agora, tenho nome nenhum, não carêço²¹ (“Meu tio o Iauaretê” 215).

Como un tupinambá, el destino del ex cazador es ser jaguar, o sea, devorar al otro y su alteridad, su punto de vista (como vimos, el jaguar es la potencia predadora, antropófaga por excelencia), tener todos los nombres o ninguno. Su futuro es la metamorfosis. Esta metamorfosis, este exceso, este devenir-jaguar,

¹⁹ Soy jaguar. El jaguetê mi tío, hermano de mi madre, tutira... ¡Mis parientes! ¡Mis parientes! (“Mi tío el Jaguetê” 436).

²⁰ Eh, el jaguar es mi pariente, jaguetê, mi pueblo. Mi madre decía, mi madre sabía, ue-ue... El Jaguetê es mi tío, tío mío (“Mi tío el Jaguetê”: 441).

²¹ Ah, tengo muchos nombres. Mi nombre me lo puso mi madre: Bacuriquirepa. Breó Beró, también. Mi padre me llevó al misionero. Me bautizó, me bautizó. Nombre de Toñito; bonito ¿será? Antonio de Jesús... Después me llamaban Macuncozo, nombre de un rancho de otro dueño, sí - un rancho que llaman Macuncozo... Ahora no tengo ningún nombre, no lo necesito (“Mi tío el Jaguetê” 435).

transfigura al sobrino de Yaguareté, su cuerpo y su lengua, o sea, transfigura el mundo que ve. En la medida en que se va volviendo jaguar, que va pensando como jaguar, su discurso se va llenando de expresiones tupí, pero también de gruñidos de jaguar, de ronroneos, de rugidos. Los ruidos onomatopéyicos se confunden con los monosílabos tupí incorporados en el texto.

La tupinización del lenguaje anuncia el momento de la metamorfosis, y eso afecta al propio texto, que se vuelve un texto-jaguar, una “metamorfosis en acto”, para decirlo con Haroldo de Campos y su ensayo “A linguagem do Iauaretê” [El lenguaje del Yaguareté] (73). En ese texto, Campos explica que “Eh catu, bom, bonito, porã-poranga!”²² es la transcripción del pensamiento del jaguar, una vez que *catu* es bueno, *poranga* es bonito (74) y que, como dice el propio cazador: “Onça pensa só uma coisa - é que tá tudo bonito, bom, bonito, bom, sem esbarrar. Pensa só isso, o tempo todo, comprido, sempre a mesma coisa só... Quando algũa coisa ruim acontece, então de repente ela ringe urra, fica com raiva”²³ (Rosa, “Meu tio o Iauaretê”: 223). Rabia, bronca que el propio cazador sintió al transformarse en jaguar:

De noite eu fiquei mexendo, sei nada não, mexendo por mexer, dormir não podia, não; que começa, que não acaba, sabia não, como é que é, não. Fiquei com a vontade... Vontade dôida de virar onça, eu, eu, onça grande. Sair de onça, no escurinho da madrugada... Tava urrando calado dentro de em mim... Eu tava com as unhas... Eh, fico frio, frio. Frio vai saindo de todo mato em roda, saindo da parte do rancho... Eu arrupêio. Frio que não tem outro, frio nenhum tanto assim. Que eu podia tremer, de despedaçar... Aí eu tinha uma câimbra no corpo todo, sacudindo; dei acesso. Quando melhorei, tava de pé e mão no chão, danado pra querer caminhar. Ô sossego bom! Eu tava ali, dono de tudo, sozinho alegre, bom mesmo, todo o mundo carecia de mim... Eu tinha medo de nada! ... pois eu saí caminhando de mão no chão, fui indo. Deu em mim uma raiva grande, vontade de matar tudo, cortar na unha, no dente... Urrei. Eh, eu - esturrei! No outro dia, cavalo branco meu... tava estraçalhado meio comido, morto, eu 'manheci todo breado de sangue seco...²⁴ (Ídem)

²² Eh, catú, bueno, bonito, ¡porá-poranga! (“Mi tío el Yaguareté” 428).

²³ El jaguar sólo piensa en una cosa – que todo es bonito, bueno, bonito, bueno, sin toparse con nada. Nada más piensa eso, todo el tiempo, largo, siempre lo mismo... cuando algo malo ocurre, entonces de pronto chirría, ruge, tiene rabia (“Mi tío el Yaguareté” 443).

²⁴ Por la noche me inquietaba, no sé nada, dando vueltas de un lado para otro, no podía dormir, no; que empezaba y no acababa, no sabía, cómo es, no sabía. Me dieron ganas... ganas locas de

En términos deleuzianos, podemos decir que, en este desvío, se crea una sintaxis en devenir, un devenir-animal de la lengua que hace nacer al tupí, al jaguar, al *jaguanhém* o *jaguanhenhém* (recordando que, en tupí, *nhehê* es hablar y, por lo tanto, *jaguanhém* sería el habla del jaguar) en el portugués interiorano del cazador, ya desde siempre una lengua menor, un tartamudeo²⁵ –para usar la expresión de Deleuze bastante adecuada para el análisis de “Meu tio o Iauaretê”, teniendo en cuenta el recurso constante de reduplicación de palabras de la lengua tupí (como intensificador que tanto indica plural como superlativo), ampliamente utilizado por Guimarães Rosa en el cuento.

Como analiza Haroldo de Campos, la transfiguración se da en el momento en que el lenguaje se desarticula, “se quiebra en restos fónicos, que suenan como un rugido y un estertor”, exactamente en el momento en que el interlocutor, consciente de la metamorfosis, le dispara al sobrino del Yaguareté (75). Ahí ya no hay lengua portuguesa, ya no hay Guimarães Rosa, hay solamente un hombre-jaguar, una *diferença* (para recordar la perspicaz expresión de Viveiros de Castro a partir de la *différance* derridiana). El escritor (conscientemente o no, poco importa) ya no existe en el texto, su lenguaje se transmuta en el lenguaje del otro, en ese *jaguanhém*:

Ói a onça! Ui, ui, mecê é bom, faz isso comigo não, me mata não... Eu – Macuncozo... Faz isso não, faz não... Nhenhenhém... Heeé!...

volverme jaguar, yo, yo, un jaguar grande. Salir como jaguar, en lo oscurito de la madrugada... Rugía callado dentro de mí... Tenía las uñas... Eh, me pongo frío, frío. El frío va saliendo de los matorrales, de alrededor, de todas partes de la choza... Me ericé... Frío como no hay otro, ningún frío tan frío. Yo podría haberme despedazado de tanto temblar... Entonces tuve un calambre en todo el cuerpo, me sacudía; tuve un ataque. Cuando mejoré, taba de pie con la mano en el suelo, con ganas de caminar. ¡Qué tranquilidad! Allí estaba, dueño de todo, solito alegre, de veras bien, todo el mundo me necesitaba... ¡No tenía miedo de nada!... pues salí caminando con las manos en el suelo, me fui. Me dio una rabia grande, ganas de matar todo, cortar con la uña, con el diente... Rugí. Eh, yo –¡rerrugí! Al día siguiente, mi caballo blanco... estaba despedazado, medio comido, muerto, yo amanecí todo untado de sangre seca... (“Mi tío el Yaguareté”: 443).

²⁵ “Ya no es el personaje el que es un tartamudo de palabra, sino el escritor el que se vuelve tartamudo de la lengua: hace tartamudear la lengua como tal. Un lenguaje afectivo, intensivo, y ya no una afección de aquel que habla” (Deleuze: 170). Según Deleuze, “un gran escritor se encuentra siempre como un apartado, extranjero en la lengua en la que se expresa, incluso cuando es su lengua materna. Llevando las cosas al límite, toma sus fuerzas en una minoría muda desconocida, que sólo le pertenece a él. Es un extranjero en su propia lengua: no mezcla otra lengua con su lengua, talla en su lengua una lengua extranjera y que no preexiste. Hacer gritar, hacer balbucir, farfullar, susurrar la lengua en sí misma” (173).

Hé... Aar-rrâ... Aaâh... Cê me arrhoôu... Remuaci... Rêiucàanacê... Araaã...Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êêêê... êê... ê...²⁶ (Rosa “Meu tio o Iauaretê” 235)

No leemos un punto de vista sobre el jaguar, sino la mirada del propio jaguar, su propia voz. Y así, al renunciar a su propia identidad, en este legible de su propia existencia, en esta cancelación del yo, en este abandono de sí (para decirlo con Blanchot en *La escritura del desastre*), personaje y escritor –pero también lector– ocupan el lugar del muerto (Agamben 58), desaparecen en nombre del otro, devienen otro.

Es importante destacar, sin embargo, que no se trata de un sí mismo que se transforma en otro, pues no hay un término del cual se parta (Macuncôzo es siempre un híbrido), ni un término al cual se deba llegar (el jaguar es siempre una *diferonça*, una *différance-jaguar*). No se trata de una forma que se transforma en otra forma, sino de una fuerza que se vuelve otra fuerza, que se vuelve otra fuerza, y así sucesivamente. El texto se pierde para volverse otro, pero no permanece en ese otro, se transforma constantemente. Lo que hay es apenas variación continua, fluidez, nuevos puntos de vista a cada palabra, transmutación de perspectivas, relación.

Y es justamente esa variación continua, de la que la literatura es capaz en tanto espacio de devenir, la que nos permite acercarla al pensamiento amerindio y a la antropofagia. Contrariando lo que dice el sentido común, la devoración del otro no buscaba absorber las cualidades del enemigo, su valentía, coraje, etc., sino crear una relación con el devorado (el otro interesaba precisamente por su alteridad y no porque fortalecía al yo). Relación esta que se renueva en la guerra y por la guerra y que funda constantemente la sociedad a partir del otro. Por eso, en “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá” [Venganza y temporalidad: los Tupinambá], Manuela L. Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro concluyen que, al delimitar las unidades bélicas, la comensalidad antropófaga forma o confirma las unidades sociales:

²⁶ ¡Mire el jaguar! Ui, ui, usted es bueno, no me haga eso, no me mate... Yo – Macuncozo... No haga eso, no lo haga... Ñeñeñén... Heeé!...// He... Aar-rrâ... Aaah... Usted me arahoou... Remuací... Reiucaanacé... Araaa...Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... eeee... ee... e... e... (“Mi tío el Jaguareté”: 454).

Los grupos enemigos se vuelven guardianes de la memoria del grupo (inscrita en los nombres que han sido tomados, en la carne tatuada, en los cantos y discursos en los que se recapitula cuántos fueron matados y comidos) es una memoria de los enemigos. Los enemigos pasan a ser indispensables para la continuidad del grupo, o mejor, la sociedad tupinambá existe en y a través del enemigo (191-208).

Por todo ello es que podemos concluir que el canibalismo no es un resultado, sino un principio. No se trata de una cuestión alimentaria: lo que se come del cuerpo de la víctima es muy poco, y no hay registros etnográficos que hablen de la carne humana como alimento especialmente proteico o sabroso. Lo que se devora es justamente al otro en tanto enemigo, su perspectiva, su punto de vista – “punto de vista que es tal vez, el ángulo ideal de visión de sí mismo”, nos recuerda Viveiros de Castro (*A inconstância*: 185). Hay una conmutación de puntos de vista entre el yo y el enemigo, entre el humano y el no humano, que no busca defender una identidad, sino que da valor primordial a la alteridad, como una especie de “identidad al revés”, ya que volver sujeto al otro enemigo significa alterar el yo, objetivarlo, significa “su identificación al enemigo como enemigo”. El matador se aprehende como sujeto apenas en el momento en que se ve a sí mismo a través de los ojos de su víctima, por eso la “interiorización del otro es inseparable de la exteriorización del Yo”, una vez que lo que se asimila de la víctima es su alteridad, “y lo que se busca es esa alteridad como punto de vista o perspectiva sobre el Yo”, explica nuevamente Viveiros de Castro (*A inconstância* 290). Es más, no es apenas el Yo, sino toda la sociedad, que se define por esa alteridad, por los predicados provenientes del enemigo. Así como el individuo se forma a partir de la alteridad, la sociedad es producida a partir del exterior, a partir de esa relación necesaria (sin exterior no hay interior, no hay nada), pero al mismo tiempo peligrosa, con el enemigo, con ese afuera. Por eso el enemigo debe ser ingerido, digerido, sin domesticación, sin ser amansado, con su propia extrañeza.

Según el análisis de Aparecida Vilaça, dado que, para los amerindios, “la anulación de la diferencia tiene por consecuencia la parálisis de la ‘máquina del universo’” (“O gosto pelo outro” 36) es necesario apropiarse, digerir e incorporar la alteridad para después reconstituirla, esto es, más que un gusto por el Otro, se

trata de una necesidad, pues, según ella, el ser sólo existe en la memoria del otro, del mismo modo que la memoria de la sociedad está en el enemigo. De allí que Lévi-Strauss concluya en *Historia de lince* que las fuentes filosóficas y éticas de los amerindios se inspiran en una abertura hacia el Otro²⁷. Esto queda claro en el ejemplo tupinambá que partía de una incompletud ontológica esencial de la socialidad y de la humanidad. Allí, la identidad era subordinada a la diferencia y el interior al exterior.

Para los Tupinambá, el fundamento de la sociedad era la relación con el otro, no la coincidencia consigo mismo, sino el deseo de ser el otro, la incorporación del otro, la salida de sí, un devenir-otro. Eso explicaría, inclusive, por qué los conquistadores fueron acogidos e incorporados en su mitología, “como si en ella ya existiera un lugar vacío a su espera” (Viveiros de Castro, *A inconstância*: 34). La guerra mortal a los enemigos, la hospitalidad a los europeos, la venganza caníbal, son formas de absorber al otro y alterarse, transfigurarse. En este sentido, cabe recordar que una queja constante entre los primeros europeos que estuvieron aquí era la inconstancia del alma salvaje (de allí el título del fundamental libro de ensayos de Viveiros de Castro), “Il selvaggio è mobile”, decían los misionarios del mil quinientos (185). Mientras ellos creían – como aún cree Occidente – que toda sociedad tiende a perseverar en el ser y que la cultura, a través de la memoria y de la tradición, es la forma reflexiva de ese ser, su “mármol identitario”; para los amerindios, la identidad no es concebida como una frontera a ser defendida, sino como un nexo de reflexiones (195-196).

Es de esa forma – como operador cosmológico, ontológico, social y ético, cuya propiedad distintiva es el proceso de transmutación de perspectivas, que está más que vivo en el pensamiento amerindio – que la antropofagia no murió con los Tupinambá y continúa vigorosa en las mitologías de muchos pueblos

²⁷ “Creo que hoy es posible remontarse a las fuentes filosóficas y éticas del dualismo amerindio. Este se inspira, me parece, en una abertura hacia el otro que se manifestó con toda claridad cuando se produjeron los primeros contactos con los blancos, aunque estos fueran animados por disposiciones muy contrarias. Reconocer esto, cuando nos preparamos para celebrar lo que, en vez de descubrimiento, yo llamaría invasión del Nuevo Mundo, la destrucción de esos pueblos y de sus valores, es realizar un acto de constricción y piedad” (14).

indígenas. Veamos el caso de los Araweté, que es un motivo bastante difundido entre los pueblos amazónicos:

Los Araweté no comen a sus enemigos porque la antropofagia es propia de los dioses celestes –los *Maï*– que mezclan rasgos Araweté y rasgos de sus enemigos, y comen a los muertos. Aún así, cuando un araweté mata a su oponente, se le llena el vientre de sangre como si lo hubiera devorado. Es más, se transmuta en el muerto. Al volver a la aldea, además de perder su nombre, el matador se queda inmóvil, semiconsciente, sin comer por varios días, vomitando sangre y oliendo como si estuviera en proceso de putrefacción (Viveiros de Castro *A inconstância* 272-274). Esto sólo acaba cuando el espíritu de la víctima vuelve de los confines de la tierra para transmitirle cantos a su matador e invitarlo a bailar. En esta danza, el espíritu se sitúa a la espalda del matador (cantor en la ceremonia) y le dicta las palabras de la canción que debe entonar, y que todos los hombres cantan enseguida al unísono. En esas canciones, el sujeto de la enunciación es siempre la víctima y el texto es proferido siempre desde el punto de vista del enemigo. Eso significa que son los enemigos los que traen nuevos cantos, nuevas palabras al grupo, o más aún, un sentido nuevo a las antiguas palabras de la tribu. Cuando muere, el matador no es devorado por los dioses, porque ya es un *Maï*, un caníbal. En el cielo, la víctima se consubstancializa en él, y los dos se juntan para siempre. El matador se transforma, por lo tanto, en *Iraparadi*, alguien que es el enemigo pero también es el Araweté ideal. “El Otro de los Otros”, diría Viveiros de Castro (*A inconstancia* 281).

Es con esta imagen del *Iraparadi* araweté que arriesgo una conclusión, o mejor, una abertura, una propuesta para vislumbrar un pensamiento otro, menos eurocéntrico y menos antropocéntrico, sobre la literatura: si tomamos en cuenta la premisa lévi-strausseana de que el arte es una especie de reserva ecológica o parque natural, una zona en la que, explica Lévi-Strauss, “el pensamiento salvaje, tal como las especies salvajes, se encuentra relativamente protegido, [...] con todas las ventajas y los inconvenientes relacionados con una fórmula tan artificial” (*Pensamento* 245), podemos ver cómo esta transmutación de

perspectivas, ese abandono del yo caníbal en nombre de otro es constitutivo también de la escritura.

Antes, sin embargo, es necesario detenerse más atentamente frente a los inconvenientes a los que se refiere Lévi-Strauss. Ellos están en la propia idea de reserva, de arte autónomo, separado de la vida común: el arte como inofensivo (sin efecto en la realidad), sagrado (torre de marfil), menor (inferior a la ciencia en términos de producción de conocimiento, de epistemología)²⁸ o superior en relación a las otras formas de pensar (como si apenas el arte pudiera dar cuenta de una revisión de la historia). Ahora bien, nada más distante del perspectivismo que un arte autónomo. El arte capaz de acercarse al perspectivismo es justamente un arte imbricado en el mundo, que se junta a él para tornarse una forma ya no binaria (arte *versus* mundo), sino diseminada, chamánica, híbrida. Un arte como pensamiento salvaje, en el sentido lévi-strausseano del término, o sea, no el pensamiento de los salvajes ni el de una humanidad primitiva arcaica, sino un pensamiento en estado salvaje, no domesticado ni cultivado, que no busca un rendimiento, una función. Un arte que es máquina de guerra justamente porque, al involucrarse con el mundo, lo cuestiona, lo discute.

Pues bien, en ese arte que cuestiona el mundo occidental y sus dicotomías, comenzando por la separación absoluta entre el yo y el otro, sujeto y objeto, ¿quién es el escritor, el lector, sino este *Iraparadī*, ese ser que se ve o se pone como enemigo en tanto enemigo? ¿Este ser que es el otro del otro, ser siempre doble, triple, múltiple? ¿Y qué es la literatura, el arte, el pensamiento

²⁸ "En el caso de Occidente, es como si el pensamiento salvaje hubiera sido oficialmente confinado a la prisión de lujo que es el mundo del arte. Fuera de allí sería clandestino o 'alternativo'. Para nosotros, el arte es un contexto de fantasía, en los múltiples (inclusive peyorativos) sentidos que podrá tener la expresión: el artista, el inconsciente, el sueño, las emociones, la estética... El arte es una 'experiencia' apenas en el sentido metafórico. Ella puede hasta ser emocionalmente superior, pero no es epistemológicamente superior a nada, ni siquiera al 'sentido práctico' cotidiano. Epistemológicamente superior es el conocimiento científico: es él el que manda. El arte no es ciencia y listo. Es justamente esa distinción que parece no tener ningún sentido en lo que estoy llamando de epistemología chamánica, que es una epistemología estética. O estético-política, en la medida en que procede por atribución de subjetividad o 'agencia' a las llamadas cosas. Una escultura tal vez sea la metáfora material más evidente de ese proceso de subjetivación del objeto. Lo que el chamán está haciendo es un poco eso: esculpiendo sujetos en las piedras, esculpiendo conceptualmente una forma humana, esto es, substrayendo de la piedra todo aquello que no dejaba ver la 'forma' humana contenida allí" (Viveiros de Castro, *Encontros*: 43).

sino este rito antropófago, sino este devorar al otro, este ser otro en cada texto, en cada palabra, en cada respiración?

Pensar un perspectivismo poético (anterior a cualquier distinción del tipo prosa-poesía, artes visuales-literatura, etc.) es pensar la escritura como este lugar ritual, antropófago, donde el autor, así como el matador caníbal o el cazador, es objetivado, vuelto extranjero, inhumanizado, en nombre de otro que es, este sí, subjetivado y humanizado. En este sentido, retomando los ya citados encuentros con espíritus en la espesura, podemos pensar que la escritura sería como esa selva, donde encontramos al otro y nos objetivamos, aceptando nuestra condición de segunda persona, justamente porque nos abrimos a la perspectiva del otro.

En el texto, quien ve primero es siempre el Otro, y el Yo debe dejarse atravesar por ese punto de vista. Así, podemos comprender por qué Roland Barthes dice que la literatura es el espacio libre de toda relación de dominación (138), o por lo menos de la dominación en su forma tradicional, o sea, del Yo sobre el Otro, justamente porque ella es el espacio donde el Yo no puede objetivar al Otro, donde nada es deshumanizado, donde la frontera entre humano e inhumano, sujeto y objeto es nebulosa, disforme.²⁹ Y allí cabe decir, con Viveiros de Castro, que pensar a partir de dicotomías es un “hábito tonto, para no decir pecaminoso”, y él clama: “de la *hybris* moderna, que nos salven los híbridos primitivos” (*A inconstância* 371).

La escritura responde con su hibridismo y se abre completamente al otro inhumano. Como el mito,³⁰ la literatura está más acá de la separación entre lo humano y lo animal, sujeto y objeto, yo y otro. Expresar la porosidad de esas fronteras es lo que la vuelve un espacio de lo político, por lo que deja emerger el punto de vista, la voz, del otro; y un espacio de lo estético, una vez que esta voz del otro es siempre otra, siempre nueva y no cabe más en las formas

²⁹ Según explica Anne Dufourmantelle, hablar del prójimo, del extranjero –podemos agregar, del animal– “impide que conceptos como ‘yo y el otro’ o ‘el sujeto y el objeto’ –agreguemos, nuevamente, el hombre y el animal– “se presenten bajo una ley perpetuamente dual” (citado en Derrida: 50).

³⁰ “[—Me gustaría hacerle una pregunta simple: ¿qué es un mito?] —No es una pregunta simple, es exactamente lo contrario, porque se la puede responder de varios modos. Si interrogáramos a un indio americano, serían muchas las chances de que la respuesta fuera: una historia del tiempo en que los hombres y los animales aún no eran diferentes” (Lévi-Strauss, *De perto e de longe*: 195).

institucionalizadas o canónicas (como afirma Paula Glenadel, “para los que se sienten vistos por los animales, a su irrupción en la escritura corresponde una interrupción en el texto de la cultura” (80)). En esta abertura estética y política, la literatura puede expresar la indecidibilidad constitutiva del ser, el ser-con que somos (Nancy, *Ser singular plural*), y rehabilitar la ética a partir de la heterogeneidad, del disenso, de la alteridad, de la *différance* del jaguar.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

Barthes, Roland. *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística geral*. Trad. Maria da Glória Novak y Luiza Neri. São Paulo: Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

Blanchot, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.

Campos, Haroldo de. “A linguagem do Iauaretê”. *Guimarães Rosa em três dimensões*. Ed. Pedro Xisto. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1970.

Carneiro da Cunha, Manuela; Eduardo Viveiros de Castro. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, Tome 71 (1985): 191-208.

Cernicchiaro, Ana Carolina. *Perspectivismo literário e neotenia: "Axolotl" e outras zoobiografias*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

Deleuze, Gilles. *Crítica y clínica*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.

Deleuze, Gilles; Félix Guattari. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

Derrida, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

Galvão, Walnice Nogueira. "O impossível retorno". *Mitológica rosiana*. São Paulo: Ática, 1978. 13-35.

Glenadel, Paula. "Poesia e verdade' da animalidade nietzschiana". *Pensar-escrever o animal – ensaios de zoopoética e biopolítica*. Ed. Maria Esther Maciel. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

Lévi-Strauss, Claude. *História de lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

---. *De perto e de longe*. Trad. Léa Mello y Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

---. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.

Lima, Tânia Stolze. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

Malinowski, Bronislaw. *Sex and Repression in Savage Society*. London: Routledge and Kegan Paul, 1927.

Mussa, Alberto. *Meu destino é ser onça*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

Nancy, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Trad. Antonio Tudela Sancho. Madrid: Arena Libros, 2006.

Rosa, João Guimarães. "Meu tio o Iauaretê". *Estas Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

---. "Mi tío el jagueté". *Campo General y otros relatos*. Trad. Valquiria Wey. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Silva, David Lopes. *O pulo da onça em Guimarães Rosa: "Meu tio o Iauaretê"*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

Staden, Hans. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Trad. Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2010.

Vilaça, Aparecida. "O gosto pelo outro – Lévi-Strauss e os índios". *Ciência hoje*. 45. 270 (maio de 2010). Rio de Janeiro: Instituto Ciência Hoje.

---. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 15. 4 (2000): 56-72.

Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

---. *Encontros*. Ed. Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

Whitman, Walt. *Folhas de relva - A Primeira Edição (1855)*. Trad. Rodrigo Garcia Lopes. São Paulo: Iluminuras, 2008.