

# LibrOnça: una concepción del libro en la América Indígena

**Vinícios Souza de Menezes**

Doctor en Ciência da Informação, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT) en colaboración con la Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO UFRJ), Rio de Janeiro, Brasil.

Profesor adjunto en la Universidade Federal de Sergipe (UFS), São Cristóvão, Sergipe, Brasil.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1035639338519262>

Correo electrónico: menezes.vinicios@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4511-4477>

Presentado el: 24/01/2023. Aprobado el: 08/08/2023. Publicado el: 22/09/2023.

## RESUMEN

El texto se organiza en cuatro momentos dialógicos: i) una (re)introducción de un devenir bibliográfico y devenir-América, desdibujado en los borrones de las escrituras coloniales, ii) una arqueología del concepto de libro desde el advenimiento del anthropos en la antigüedad del mundo griego como dador de una forma anímica-corpórea hasta la imprenta alfabética de Occidente, iii) la exposición de LibrOnça como posible libro de Abya Yala, presente en las semiofagias de diferencia (différOnce) de las gramáticas americanas, y finalmente, iv) el último momento textual trata de los encantamientos finiciais, un final que está presente como cancelación de la condición absoluta, desencantada y acabada del libro occidental que es encantado a través del (re) comienzo ancestral, el enamoramiento de las cosas y la fabricación de la vida por las escrituras amerindias de los pueblos de Terra Viva, también conocida como Amoxtlapan, la tierra de los libros vivos. Desde una perspectiva teórica de argumentación, el texto transita por los conjuntos terrestres de la geofilosofía propuesta por Deleuze y Guattari y la postergación espacio-temporal deconstructiva del libro propuesta por Derrida, pero con una diferencia, ambos métodos son devorados por las perspectivas multinaturales de los pueblos amerindios. Jaguarear el libro, este es el objetivo onçológico del texto.

**Palabras clave:** librOnça; diferOnça; gramatología indígena - América; filosofía del libro; pensamiento ameríndio.

## (RE)INTRODUCCIÓN: LA RELEVANCIA DE UNA DEVENIR-AMÉRICA

É preciso criar um lugar à parte para a América. Claro, ela não está isenta da dominação das árvores e de uma busca das raízes. [...] Diferença entre o livro americano e o livro europeu, inclusive quando o americano se põe na pista das árvores. Diferenças na concepção do livro. *'Folhas de relva'*. E, no interior da América, não são sempre as mesmas direções: à leste se faz a busca arborescente e o retorno ao velho mundo. Mas o oeste rizomático, com seus índios sem ascendência, seu limite sempre fugidivo, suas fronteiras movediças e deslocadas. Todo um 'mapa' americano, no oeste, onde até as árvores fazem rizoma. A América inverteu as direções: ela colocou seu oriente no oeste, como se a terra tivesse devindo redonda precisamente na América; seu oeste é a própria franja do leste. (Não é a Índia, como acreditava Haudricourt, o intermediário entre o Ocidente e o Oriente, é a América que faz Pivô e mecanismo de inversão.) A cantora americana Patti Smith canta a bíblia do dentista americano: não procure a raiz, siga o canal (Deleuze; Guattari, 1995, v. 1, p. 40-41)<sup>1</sup>.

En *Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade*, Antônio Cândido (1977) relata un episodio emblemático que sirve de ejemplo del devenir-América anunciado por Deleuze y Guattari. Alrededor de 1950, Oswald de Andrade se preparaba para presentarse a las oposiciones a la cátedra de Filosofía de la Universidade de São Paulo y Antônio Cândido le insistió en que no lo hiciera, porque se trataba de un campo técnico para el que no estaba preparado (no tenía formación) y eso podría agotarle. Buscando a tientas las palabras, Antônio Cândido (1977, p. 72)<sup>2</sup> decía que había oído un vocabulario lleno de “ser-no-otro”, “por-si”, “orificio existencial” y que, a modo de ilustración, un famoso examinador podría preguntarle: “Diga-me V. S. qual é a impostação hodierna da problemática ontológica?” Y, sin pestañear, Oswald respondió al símil de Cândido: “V. Excia. está muito atrasado. Em nossa era de devoração universal o problema não é ontológico, é odontológico.” En otras palabras, los problemas amerindios no son sustanciales, ni se refieren a la imaginaria diferencia ontológica occidental de la definición exclusiva del Ser. El anuncio de la nueva era por Oswald de Andrade provocó un efecto-mundo: el sentido del ser fue devorado. La bestia y el afuera anunciaron la semiofagia contemporánea y ancestral del pensamiento amerindio, un *odontologic turn*.

La lengua amerindia se comió lo real canónico de Occidente, y la filosofía se convirtió en antropofagia logológica<sup>3</sup>. Dentro de la estructura lingüística de significación de la filosofía, la sintaxis de la lengua se metamorfoseó en anfibolias, su semántica se transfiguró en homónimos y su gramática se perspectivizó en usos equívocos provocados por la variación de los cuerpos salvajes. En el pasado, en su disputa sobre el monopolio de la significación de la realidad contra los sofistas, Aristóteles (2002, p. 145-147) atribuyó como fuera del significado y portador del *logos vegetal* (*homoios phutôi*), al que habla sin significar algo único, o al que habla por el placer de hablar (*logou kharin legousin*). Este tópico de excluir a la humanidad del otro y del otro mundo, o del mundo del otro, a través del lenguaje, recordaba las invasiones europeas de las tierras de las primeras naciones, donde los pueblos originarios fueron clasificados (o desclasificados) del sentido de ser como los sofistas de antaño. Por lo tanto, lo que Oswald de Andrade le dijo a Antônio Cândido en la escenificación del tribunal de la razón es que nosotros, los amerindios, somos comensales de la forma y prisiones del sentido, es decir, devoramos lo universal con su humanidad y su razón.

Según las perspectivas amerindias, la humanidad es una condición diseminada entre todas las existencias - no hay diferencia ontológica que delimite lo que es el ser y excluya la dimensión óptica de los seres del mundo, de diferentes maneras. Tiene el ser que tiene un punto de vista, esta es la perspectiva de *Abya Yala*, la Tierra Viva<sup>4</sup>. A los amerindios les interesa ver y comer según sus humanidades, para que, en la multiplicidad de relaciones y sus agencias, puedan ver en el otro un aumento de la diferenciación y la potencialización de la vida (ser encantado). *La antropofagia* es la fuerza (sustento) que nos une, como nos dice la primera frase del *Manifiesto antropófago* (Andrade, 2011). En este mundo todo viviente que ve y come, la inmanencia odontológica de la dieta y sus semiofagias (deglución de sentidos y significados) se vuelve más pragmáticamente relevante que la abstinencia inmaculada del ser trascendental en sus remembranzas de lo perdido.

La escritura y los libros amerindios están dimensionados por el registro jaguar del sentido (*chilam balam*). A cada intento de cooptar el sentido, los comensales de la forma lo devoran. Se trata más bien de conectar pensamientos (*chinā ātinānāi*), como dicen los marubo, a partir de sus aglutinaciones semiofágicas, y no de aprisionar los pliegues de la vida en el territorio dogmático de las ideas (*eidós*) y del sentido (*ousía*).

Seguir el cauce del canto dental evoca un tema ancestral y escritural de la filosofía amerindia, que es la relevancia y el alcance de este texto. La alianza bibliográfica del devenir-américa puede verse, por ejemplo, en expresiones amerindias: “seguir el camino del riesgo” (*kusiwa*), como dicen los pueblos amazónicos wayāpi sobre la escritura chamánica (Macedo, 2009), o “el camino del libro” (*amoxohtoca*), como decían los pueblos nahuas mesoamericanos antes de los europeos (Léon-Portilla, 2012b). Los libros americanos invierten las direcciones del libro total europeo abriendo otras percepciones bibliográficas obstruidas por las diezmaciones coloniales. La semiofagia o el camino del libro son canales liminares para pensar de manera descolonizada el concepto de libro y sus posibles cartografías bibliográficas, resistentes en los vacíos de la máquina totalitaria, genocida y epistemicida de Occidente.

El rizoma americano es un compuesto de asociaciones caníbales. Perseguidos, quemados y recompuestos por las diversas agencias indígenas coloniales y poscoloniales, los libros ancestrales de *Abya Yala* se dislocan de la metafísica colonial del “livro-aparelho de Estado” (Deleuze; Guattari, 1995, v. 1, p. 25)<sup>5</sup> y comienzan a operar alianzas con el mundo a través de su metafísica caníbal (Viveiros de Castro, 2018a). El libro americano se afirma en el devenir de las pieles del mundo, en las circunstancias de sus contextos de escritura, en la semiofagia de sus actos y en la multiplicidad de sus paisajes texto-visuales. El objetivo de esta investigación es reintroducir el protagonismo de los elementos del *librOnça*, olvidados en las capas discursivas occidentales del campo informativo.

Hipotéticamente, pretende mostrar cómo la percepción indígena del libro y la escritura puede cambiar los supuestos gramaticales de los estudios bibliográficos, desde el horizonte de la muerte al terreno de la vida. Finalmente, bajo las cambiantes fronteras e inversiones del devenir-América, se plantea una pregunta ancestral para el futuro: ¿qué es un libro?

## CONTEXTUALIZANDO EL LIBRO ALMA-CUERPO: ANTHROPOS, DADOR DE FORMA A LA GRÁFICA OCCIDENTAL

**Sócrates** – Pero si está solo cuando se hace a sí mismo esas reflexiones, sigue caminando conservándolas en sí a veces bastante tiempo.

**Protarco** – Totalmente.

**Sócrates** – ¿Y luego? ¿Piensas lo que yo con respecto a ello?

**Protarco** – ¿El qué?

**Sócrates** – **En mi opinión nuestra alma se parece en tales casos a un libro.**

**Protarco** – ¿Cómo?

**Sócrates** – **El recuerdo, al coincidir con las sensaciones sobre un mismo objeto, y aquellas reflexiones relativas a ello, me parece que en tales circunstancias vienen a escribir discursos en nuestras almas, y cuando ese escribano que hay en nosotros escribe cosas verdaderas, de ello resultan coincidir en nosotros opinión verdadera y discursos verdaderos, mas cuando escribe cosas falsas, resulta lo contrario de la verdad.**

**Protarco** – Me parece perfecto, y acepto lo que así se ha dicho.

**Sócrates** – Acepta también que haya al mismo tiempo otro artesano en nuestras almas.

**Protarco** – ¿Cuál?

**Sócrates** – **Un pintor, que después del escribano traza en las almas las imágenes de lo dicho.**

**Protarco** – ¿Cómo y cuándo decimos que opera éste?

**Sócrates** – Cuando uno, tras separar de la visión o de alguna otra sensación lo entonces opinado y dicho, ve de algún modo, en sí mismo las imágenes de lo opinado y dicho. ¿O no ocurre esto así en nosotros? (Platão, 1992, p. 74-75, grifo nosso).

Según las primeras formulaciones de Aristóteles (2007, p. 414)<sup>6</sup>, la lectura es una de las competencias relativas al “arte da gramática” y a sus “tekhnités”, los gramáticos. Platón (Platão, 1988, p. 110)<sup>7</sup> llamó a los gramáticos “fazedores ou artífices de nomes”. Junto a la lectura, la escritura es el otro componente elemental y formativo de la gramática mundial. “*Grammateíon*” fue el nombre dado por Aristóteles (2010, p. 116) al libro-pensamiento, traducido por los comentaristas medievales como “*rasum tabulae*” (Agamben, 1993, p. 35) - pura potencia- y por los comentaristas modernos como “tabula rasa” (Locke, 1999, p. 57) – la mente representada como una hoja de papel en blanco, una facultad intrínseca del entendimiento en la naturaleza humana<sup>8</sup>. *Grammateíon* es el lugar de *los grammas* o *grammatas*, las letras y su escritura (*graphé*) - en el caso aristotélico y occidental, la escritura alfabética. Paul Otlet (1934, p. 12), por ejemplo, recordando la tradición occidental, utiliza los términos “*biblion*, *grapho* (*grammata gramme*), *liber* y *documentum*” como sinónimos del fundamento de la Bibliología y la Documentación.

Tanto en la Antigüedad como en la Modernidad Occidental, el libro estuvo directamente asociado a la cuestión del alma humana. Mientras que en la Antigüedad, el libro oscilaba entre las categorías del alma y el cuerpo, en la Modernidad, el libro habitaba el péndulo onto-epistémico de la historicidad y la universalidad seculares. Dador exclusivo de las formas gramaticales en su sentido patriarcal de género, el hombre (*anthropos*), portador del discurso en el mundo griego antiguo, fue el hacedor del libro, mediador (*aedo*) entre los designios del extramundo y el sacramento del lenguaje humano.

Marcado por la condición finita y mortal del *anthropos*, el libro es un artefacto fabricado bajo los dedos inmortales del alma. A pesar de su coqueteo con la inmortalidad, el libro está contaminado por la condición existencial de los humanos: la mortalidad.

La dimensión corporal delimita el libro como soporte o continente que materializa los atributos del alma o el trabajo intelectual, como prefieren los modernos. Es a partir del espectro sin vida representado por la palabra “*soma*” y de las figuras cadavéricas de Patroclo y Héctor que el cuerpo se inscribe en la cartografía del humano en Homero (Diogo, 2015, p. 358). En su angustia por no perder a Patroclo, Aquiles no lo entierra. Patroclo se convierte en un fantasma, una figura ambigua - un cuerpo moribundo y visible cuya alma puede ser vista. Sólo después del rito funerario -el entierro- el alma se desprende del cuerpo y es llevada al reino de las sombras, donde acabarán todos los humanos. La obra humana, su libro, es la muerte.

Con la muerte, el cuerpo nacía en el mundo griego como un fantasma a la espera de una ceremonia funeraria que lo encerrara en una lápida. Esta tradición ritualista era común en las culturas no occidentales y probablemente entró en contacto con el mundo griego a través de los egipcios, especialmente *Thoth* (Hermes) y el mito de la escritura. Jacques Derrida (2013, p. 276)<sup>9</sup> dijo: “o cadáver oriental está no livro”<sup>10</sup>. Platón, por ejemplo, utiliza la escritura para tejer sus argumentos farmacológicos (Derrida, 2005). Inicialmente, la epigrafía era el arte de hacer lápidas y producir epitafios. La epigrafía era una técnica de la epilografía, la ciencia de las piedras. Hay aquí un sentido literal del tratamiento artesanal de las piedras, por ejemplo, para la producción de lápidas o esculturas, pero también hay un sentido figurado unido a la palabra. Piedra en griego es *herma* y originalmente significaba lápida. Este significado de *herma* se asocia con Hermes, el dios psicopompo<sup>11</sup>, que guía a las almas en la psicoestasis<sup>12</sup> con su pluma (*Qalam*<sup>13</sup>), hecha de cauduceu. Hermes es un escriba poiético de fantasmas: al escribir, transforma el cuerpo sin vida en fantasma (no muerto) y conduce su alma. Platón (2000, p. 81) asoció al retórico con esta práctica hermenéutica -la de Hermes- y lo llamó el “logógrafo”, el hacedor de discursos. En su diálogo con Fedro, Sócrates (2000, p. 90)<sup>14</sup> le pregunta: “não te parece que a retórica é uma psicogogia, uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso?”.

A diferencia del epitafio del rey Midas<sup>15</sup>, una escritura fantasmática, la dialéctica moralista socrática decía: “todo o discurso deve ser formado como um ser vivo” (Platão, 2000, p. 98-99)<sup>16</sup> un organismo propio, armonioso y mortal, es decir, con un principio (cabeza | nacimiento), un medio (órganos internos y externos | edad adulta) y un final (pie | muerte).

El *corpus* del discurso epigramático del hermeneuta-retórico y sofista- es móvil y espectral, mientras que el discurso socrático es ideal y estático. Mientras que el primero está formado por hacedores de nombres (gramáticos) y discursos (logógrafos) y se inscribe en las actuaciones escriturales de los distintos grafismos, el segundo es oral, hierático y se basa en la condición inteligible del viviente como semejante y habitante de la ciudad, capaz de hablar en la *polis*. El mundo platónico reúne una serie de distinciones onto-epistémicas: esencia y apariencia, inteligible y sensible, original y copia, idea e imagen. La posibilidad de conocer la inteligibilidad de la cosa es una condición ontológica de la participación de la forma (*eidōs*), es decir, de la ontología del informar<sup>17</sup>. Los inteligibles dan forma a algo -informan, imprimen la forma modeladora de la idea en la materia corpórea- y los elementos sensibles, al recibir la acción de la idea, son aprehendidos por el don del fundamento. Así, según la ontología política platónica, los individuos inteligibles son instituidos políticamente como “buenas copias” (*eidolon*), representantes sensibles de la idea. Las apariencias espléndidas y bien fundadas, los seres sensibles son imagen y semejanza de la Idea (*eidōs*). La tarea de la ontología informacional platónica es elevar el linaje de los similares a lo sublime (Deleuze, 2006) produciéndolos semejantes a un libro puro inmaculado por la presencia escrituraria del alma, el pintor-escritor interior del epígrafe de esta sección contextualizadora.

En esta escena del alma-libro, Platón captura el fantasmático *corpus* escritural y lo purifica privándolo de los efectos de la agencia del cuerpo en la dimensión del alma. La doble dimensión de veneno y cura de memoria asociada al *pharmakon* escritural (*biblion*) que Hermes (*Thot*) presentó al rey Tamuz en el mito de la escritura (Platão, 2000) se sustrae y la escritura pasa a asociarse exclusivamente con la dimensión inteligible del alma. Platón establece el libro como elemento seminal “estadio de la interioridad” del ser (Silva, 2022), metáfora del alma.

El platonismo demarca un gesto de exclusión ontológica en la *polis*, cuyo criterio selectivo y fabricado de humanidad entre buenos y malos ejemplares representa la separación entre los seres capacitados para recibir forma -los seres inteligibles, también llamados humanos<sup>18</sup>, en particular, los hombres humanos- y aquellos “otros seres”, privados de forma y desterrados a la condición corporal de no-humanidad de los fantasmas -macrotérmino platónico para todos los seres no formados, excluidos de la República- mujeres, niños, esclavos, extranjeros, gitanos, poetas, escribas, artistas, músicos, animales... Este pensamiento platónico expresa la voluntad ontológica de exorcizar, excluir y reprimir a los disímiles<sup>19</sup>, simulacros de la *polis*. En otras palabras, el simulacro (o fantasma) es la diferencia, la imagen demoníaca destinada a la expiación, el no-ser descalificado. Entre la idea (modelo) y las imágenes (copias) están *los fantasmas* (*phantasmatas*), o las “malas copias”, imágenes sin semejanza, un puro devenir sin medida que escapa a la acción de la forma. Los fantasmas reaparecen aquí como estigma del cuerpo y de la diferencia. Estas apariciones fantasmales, designadas como imitadores en *La República* (Platão, 2017), son clasificadas como simulacros malignos, perversos e insinuantes, ya que no respetan ni el fundamento ni lo fundado. Los fantasmas son delatores (*informis*), *no* resisten la prueba de una copia ni las exigencias de un modelo.

Confinados a la inexistencia onto-epistemológica de la “exterioridad” (Silva, 2022), estos elementos residuales permanecen en devenir en la materialidad de los libros y sus escrituras y en la acción de sus fantasmas - los agentes escriturales: el “artista”, el “escriba” y el “pintor” (Platão, 2017, p. 456-461). Dentro de la organización de los mundos platónicos, estos elementos y seres materiales subsisten entre el mundo inteligible y el mundo sensible, es decir, en un sugerente y ancestral “terceiro mundo”: “oscuro”, “ilegítimo” y de “inteligibilidad bastarda” (*khóra*), según Platón (1992, p. 202-204)<sup>20</sup>.

La tarea del alma-libro platónico es informar la idea, “dar às coisas um fundamento”, un aspecto y una forma identificables para excluir, eliminar y prohibir cualquier pretensión de diferencia (Deleuze, 2006, p. 369)<sup>21</sup>. El acto de dar forma a algo es una relación de fuerza que pretende reducir el pensamiento de la diferencia a la identidad, la falta de forma matriarcal al ideal informativo del patriarca. La ontología platónica limita el libro a los gráficos alfabéticos dibujados por el pintor-escritor dentro del alma del patriarca, el hombre libre occidental que posee el patrimonio cultural.

El alma-libro platónico reaparece bajo otras apariencias en la logología, la ciencia aristotélica del *logos*. En el libro *De anima* o *Sobre el alma*, Aristóteles (2010, p. 116)<sup>22</sup> llama al pensamiento-libro “grammateion” - “a tabuinha de escrever onde nada está escrito” - o la potencia de pensamiento<sup>23</sup> que configura el alma. En Aristóteles, la sustancia del *anthropos* reside en dar sentido a su pensamiento, para decir algo significativo y único a sus semejantes<sup>24</sup>. Así, en Aristóteles, la obra del ser es su *grammateion*, *darle sentido* -informarlo- es su tarea antrópica. Todos estos elementos conceptuales son figuras estructurantes de la metafísica aristotélica y el libro es una reserva para el pensamiento en la obra de Aristóteles, “o escrivão da natureza, que molhava a pena no pensamento”<sup>25</sup>, como señala la entrada dedicada a Aristóteles en *la Suda*, léxico bizantino tardío y una de las primeras enciclopedias del mundo.

Antes de que Aristóteles dividiera la palabra, lo oral y lo escrito estaban unidos en el ritmo de las grafías o en la “oralitura”<sup>26</sup>, término acuñado por Leda Martins (1997, 2003) para expresar la textualidad de las afrografías de los pueblos de África y de los dibujos y grafismos amerindios. En el libro de Aristóteles (2013) *Peri hermeneias*, o *Sobre la interpretación*, los ritmos de escritura se reducen a la linealidad del sistema fonético de la escritura alfabética. La linealidad de la escritura alfabética es inseparable del fonologismo, que se impone como modelo universal de escritura a través de la unicidad no contradictoria del significado. Se convierte en una cadena de doctrinas exclusivas del ser humano (occidental): fonocentrismo, logocentrismo y etnocentrismo (Derrida, 2013).

En las relaciones fundamentales de la *Metafísica*, Aristóteles (2002, p. 25-27) sostiene que el ritmo se convierte en esquema y el esquema es forma *-informativa* radical- en su disposición física, moral y conceptual. Al mismo tiempo que la forma es aspectual y similar en su función a las letras del alfabeto-ejemplo que Aristóteles toma de la “hipótesis primitiva del átomo” de Demócrito - es también moral y demarca el sentido político de lo humano. El supuesto significado impuesto por la letra alfabética demarca el sentido político de lo humano -la centralidad del *logos* griego que se ha convertido, en el curso de la historia occidental: hombre, libre, ciudadano y, con la Modernidad, blanco y europeo.

Desde el punto de vista aristotélico, que perseverará en la máquina antropológica de Occidente (Agamben, 2011), la forma es un sustantivo que caracteriza el sentido del ser, es decir, la ontología funda el *anthropos* a través de una semiogénesis. El sentido define al ser humano, ya que su obra (*ergon*) es significar. Este principio de reconocimiento y representación a través del significado es un principio de determinación humana y, a través de sus letras, se escribió el libro exclusivo de la historia de la humanidad ignorando a los seres humanos diferentes, clasificados por la escritura lineal etnocéntrica, entre otras cosas, como ágrafos<sup>27</sup>.

Los ágrafos son pueblos que no tienen escritura alfabética, con especial distinción para los no escritores del griego -en la Antigüedad-, del latín -en la Antigüedad Tardía y la Edad Media- y de las lenguas indoeuropeas -en la Modernidad-. Un contrapunto que ejemplifica lo dicho lo encontramos en las palabras de André Baniwa (2021, p. 1)<sup>28</sup>: “a escrita Baniwa sempre existiu”. Los Baniwa llaman *lidana* a la escritura, que puede ser un gráfico en cestería, petroglifos en piedras, así como dibujos y gráficos en pieles, índices de acceso al mundo ancestral del conocimiento tradicional Baniwa.

Fuera del sentido ontológico, los “pueblos ágrafos” fueron clasificados como *homo alalus*, humanos sin habla articulada, y conducidos a la condición de no-humanidad, como los esclavizados, las mujeres, los niños, los extranjeros, *patrimonios* ónticos (*patrimonium*) del déspota patriarcal - el hombre libre (*anthropos*). Esta afasia no es fisiológica, es un gesto de exclusión y destierro político a la condición óntica de seres cuyos esquemas clasificatorios del lenguaje están atravesados por la diferencia y el uso de sus cuerpos en menor grado. Este gesto de exclusión, en Aristóteles (2002, p. 10-13), funda la filosofía como la “única ciencia libre” ya que es “la única que está en vista de sí misma” y hace del “hombre libre” su operador por excelencia, ya que el *anthropos* es el único ser “que está en vista de sí mismo” (*ho hautoû hénéka*) sin ninguna alteridad. He aquí el aspecto mortífero del libro (pensamiento) aristotélico.

La grafía alfabética de los llamados pueblos universales (occidentales) informa al mundo a través de la condición anímica del sentido propio (auténtico). Según la decisión de Aristóteles sobre el significado (2002, p. 145-147)<sup>29</sup>, informar “não é significar uma infinidade de coisas, deste modo não haveria discurso” (*ouk an eiê logos*). “Não significar uma única coisa é não significar nada absolutamente” (*to gar mê hen sêmainein outhen sêmainen estin*), ya que “não se pode pensar em nada sem pensar em algo único” - el presupuesto del libro total.

Si no hay una palabra única o un libro universal que signifique algo, la comunicación se destruye, ya que “não diz nada (*an de mêthen*), não sustenta discurso algum (*ton mêthenos ekhonta logon*)”. Sin la realización del sentido, “tal homem é semelhante a uma planta” (*homois phutôi*), un no-humano privado de *logos* y, en consecuencia, de libro - la materialidad hilemórfica del pensamiento. Al “falar por falar” (*logou kharin legousin*), sin pretensión de sentido y dando forma a algo único, el hombre libre cae en un lugar inapropiado, el de la animalidad o, según un *logos* vegetal, la vegetación. Privado de razón y de discurso (*aneu logon*), el hombre se aliena en una condición no humana (*alogon pragma*). Sin trabajo, carece de forma (*informis* | sin forma). Privado de las letras propias del ser humano, el vermicelli impropio de los seres informales se inscribe en el cuerpo del *mundo-palabra* y en el libro de la vida, descalificado (*zoé*) por la represión patriarcal de los hombres demasiado humanos. La muerte, o tanatología, reside en el descarte del cuerpo políticamente clasificado como no humano, es decir, fuera del catálogo de los humanos unidireccionales. El libro así configurado marca con el agujijón de la muerte a quienes, bajo sus ojos totalitarios, son diferentes, desde los bárbaros a los paganos, desde los animales a las brujas, desde los niños a los monstruos, todos usuarios de la biblioteca libertaria de los libros menores.

En los términos de la ciencia lingüística, en la historia de la metafísica occidental, el lenguaje se desencarnó de la voz y el ser humano se convirtió en un concepto y una forma políticamente distintos de los del animal. Portador unívoco de idea (*eidos*) y significado (*ousía*), el ser humano se hizo política e informativamente capaz de configurar su propio mundo de forma sustantiva y exclusiva. Los gramáticos comenzaron sus tratados con una definición clasificatoria de la voz (*phoné*), como *phoné synkechiméne*, la voz confusa de animales y plantas, y *phoné enarthros*, la voz articulada por el sentido de los humanos. La expresión latina *vox articulata* significa la *phoné engrámmatos*, es decir, la voz que puede escribirse y entenderse a través de las letras<sup>30</sup>.

La voz confusa de los animales y las plantas es “no escribible”, “irrelatable” y carente de sentido -no sostienen ningún discurso (*mêthena ekhei logon*)-, mientras que la voz articulada es humana por su posibilidad de inscribirse efectivamente en la escritura alfabética. Fuera del coro de voces animales legado a la agrafía y a los fideos, los humanos entran en el sentido del lenguaje, del habla y del pensamiento. El ritmo convertido en esquema hizo que el sonido de la voz se desencarnara del lenguaje (sustancializado). Un episodio ejemplar y emblemático fue el mal encuentro entre los lusíadas y los tupinambá en la costa de Pindorama, donde los siglos XVI, cuyo patrón era Aristóteles, llegaron a tierras amerindias e inmediatamente cuestionaron la humanidad de los nativos relativos, cuya lengua no pronunciaba f, r, s, es decir, sin voz articulada y sin gramática, hablaban sin sentido (Viveiros de Castro, 2017). A partir de esta observación logocéntrica, los blancos cuestionaban escépticamente si los nativos tenían alma o no, si eran humanos o no. Como efecto de este “ceticismo misantrópico colonial e racial” (Maldonado-Torres, 2007, p. 136)<sup>31</sup>, los libros de *Abya Yala* fueron sofocados por la tiranía del libro total. La escritura lineal es el fundamento del libro total y, políticamente<sup>32</sup>, convierte en esclavizados a los seres sin información, sin escritura alfabético-universal (“ágrafos”) y, por tanto, sin libros.

A ideia do livro é a ideia de uma totalidade, finita ou infinita, do significante; essa totalidade do significante somente pode ser o que ela é, uma totalidade, se uma totalidade constituída do significante preexistir a ela, vigiando sua inscrição e seus signos, independentemente dela na sua idealidade. A ideia do livro, que remete sempre a uma totalidade natural, é profundamente estranha ao sentido da escritura. É a proteção enciclopédica da teologia e do logocentrismo contra a disrupção da escritura, contra sua energia aforística e, contra a diferença em geral (Derrida, 2013, p. 21)<sup>33</sup>.

Fuera del sentido humano, la condición colonial de los seres desinformados es la del no-ser, el no-poder y el no-saber. Epistemicidio, el sentido niega la alteridad y legitimidad de los sujetos de conocimiento, sus formas de organización social y sus formas de conocer, expresiones simbolizadas de forma multidimensional en sus otros libros borrados por la identidad lineal del libro total.

Partículas negativas de sentido (*informis*) para la máquina antropológica de Occidente, los pueblos de *Abya Yala* simbolizan lo que resulta no ser, lo que absolutamente no es, lo que no puede ni debe ser, porque no tiene un “ahí” - es una nada existencial (*ouk on*).

Frente al hombre ontológicamente significativo, existe su opuesto simétrico, el humano sin trabajo, o cuyo libro no concierne a los caracteres distintivos de la humanidad. Este otro humano, en negativo, semejante a las plantas y los animales, en la estructura social y política de la metafísica de la colonialidad está representado en la teoría de la esclavitud natural (Aristóteles, 1988), que forman los esclavizados y sus parientes no humanos: los seres informes. Decaido a la condición informe, el trabajo imperfecto de los esclavizados es el “uso de los cuerpos” (*he tou somatos chresis*), su lenguaje simbólico es la corporeidad de sus actuaciones. Fuera del *nous* (intelecto), el trabajo del esclavizado es no humano (*ergon doulou*), mientras que el del hombre libre reafirma su exclusividad señorial de informar (*ergon anthropou*). El alma manda al cuerpo con un mando despótico, mientras que el intelecto manda al apetito con un mando político. En otras palabras, el alma-libro es para el cuerpo-libro lo que el amo es para el esclavo. En este ser esclavizado, el cuerpo está en uso, mientras que en el hombre libre, el alma trabaja según la razón.

Derrida (2013, p. 98)<sup>34</sup> afirmó que “o logocentrismo é uma metafísica etnocêntrica.” Claude Lévi-Strauss (1957, p. 318)<sup>35</sup> tenía la siguiente hipótesis: “a função primária da comunicação escrita é facilitar a servidão”, i) mediante la dominación ostensible de un grupo sobre otro, y ii) el sometimiento a las leyes de la *polis* y del Estado, especialmente el moderno, con su mantenimiento regimentado de modos de trabajo precarios. En *Abya Yala*, según los principios ontoteológicos y racistas, el libro de almas convirtió el cuerpo nativo y el de la diáspora africana en una entidad condenada y manchada por el pecado, el trabajo y la reproducción (Fanon, 1968, 2008).

Excluyendo lo que lo hace posible, el libro del sentido es la primera entidad que no tolera la contradicción (Cassin, 2005) y la no contradicción es la esencia formal del hombre (*anthropos*). El sentido está hecho de tal manera que algo o tiene sentido o no lo tiene, en otras palabras, “é da natureza do sentido o fato de ser totalitário, quer dizer, reduzir a si mesmo tudo o que não é” (Cassin, 2005, p. 84-85)<sup>36</sup>. El esclavizado se define por el uso del cuerpo (no del intelecto), fuera del sentido, es “sem obra, aquele ser vivo que, embora sendo humano, é excluído da humanidade – e, por essa exclusão, incluído nela – para que os homens possam ter uma vida humana, ou seja, política” (Agamben, 2017, p. 41)<sup>37</sup>.

El fundamento occidental de la ontología informacional revela el informar como condición de posibilidad y materialización del ser informacional, o, en los términos de Sueli Carneiro (2005), el no-ser como fundamento del ser -en referencia a la condición de los negros en Brasil. En marcos más expansivos, más allá de Brasil, Achille Mbembe (2014) llama a esta condición, circunscrita en los esquemas clasificatorios de Occidente, “el devenir negro del mundo”, los seres informales, marginales, del lenguaje mayor (Deleuze; Guattari, 1977).

A diferencia de la caracterización repulsiva del otro en la ontología informacional del libro anímico-corporal y sus atributos clasificatorios de negatividad, universalización, exclusividad teleológica y jerárquica del ser humano en Occidente (Olson, 1999), presentaremos la perspectiva amerindia de *LibrOnça*, basada en el otro como vector de transformación y potenciación de la vida. Siguiendo la lección de Leda Martins (2003, p. 78)<sup>38</sup>: “não existem culturas ágrafas.” En vísperas del libro total y su teleología etnocéntrica: la escritura amerindia y sus grafismos transformadores. Según Derrida (2013), el pasado de la escritura fonética está inscrito en las tablillas de la escritura no lineal. Bajo las borraduras de este texto privado por el “pueblo universal”, leemos e imaginamos conceptualmente el libro amerindio, inscrito en los pliegues de la corporalidad humana y en los grafismos de sus lenguajes simbólicos.

Comensales de la forma y semiófagos del sentido único, los pueblos de *Abya Yala* devoran todo el desencanto de la mortalidad occidental, y lo regurgitan de tal manera que desbordan la posibilidad y la multiplicidad de alterar los modos de vida, como describe Oswald de Andrade (2011, p. 70-71)<sup>39</sup> en el *Manifesto Antropofágico*: “perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o”, o, como al principio de esta cita: “A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais.”

## LIBRONÇA: UNA DIFFÉRONCE EN LA GRAMATOLOGÍA DE AMÉRICA

Talvez em meu rosto estivesse escrita a magia, talvez eu mesmo fosse a meta de minha busca. Estava nesse afã quando me lembrei de que o jaguar era um dos atributos do deus. Então minha alma se encheu de piedade. Imaginei a primeira manhã do tempo, imaginei meu deus confiando a mensagem à pele viva dos jaguares, que se amariam e gerariam infundavelmente, em cavernas, em canaviais, em ilhas, para que os últimos homens pudessem receber. Imaginei essa rede de tigres, esse candente labirinto de tigres, causando horror nas pradarias e nos rebanhos para conservar um desenho. [...] Dediquei longos anos a aprender a ordem e a configuração das manchas. Cada cega jornada me concedia um instante de luz, e assim consegui fixar na mente as negras formas que marcavam a pelagem amarela. Algumas incluíam pontos; outras formavam riscas transversais na face interior das pernas; outras, anulares, repetiam-se. Talvez fossem um mesmo som ou uma mesma palavra. Muitas tinham bordas vermelhas (Borges, 2008, p. 106-107)<sup>40</sup>.

Lector de escritos amerindios, Jorge Luis Borges (2008) en *A escrita do deus* comparte la aventura de descifrar a Tzinacán, un sabio maya, que había descubierto los escritos de Qaholom, su dios, inscritos en la piel del jaguar, encarcelado junto a su celda de piedra. Habiendo borrado las fronteras entre lenguaje propio (literal) e impropio (figurado) construidas por la retórica occidental, en la gramatología de América, el jaguar es un *librOnça*. Su piel ancestral, permanentemente pintada, demarca la escritura viva y ancestral de los pueblos amerindios.

Llamo a esta escritura *LibrOnça* en diálogo con *diferOnça*, una diferencia grammatológica (u oncológica) amerindia propuesta por Viveiros de Castro (2018b). Al devorar la *différance* de un libro espaciado en el tiempo, basado en escritos nativos americanos, Gordon Brotherston (1986) propone una *grammatology of America*, fuera de las circunscripciones del fonologismo y de sus presupuestos etnocéntricos y logocéntricos occidentales. Por otras vías indigenistas, Eduardo Viveiros de Castro (2018b) presenta la *diferOnça* (*différance*), deletreada con O mayúscula para asemejarse a la gOela abierta del jaguar. La *diferOnça* es una relectura política antropofágica de los conceptos de diferencia encontrados en Derrida y Deleuze. Desde esta perspectiva, hablamos de *LibrOnça*, una palabra-valija que es el resultado de una devoración entre el jaguar (bestia) y el libro (afuera), un *intermezzo* rizomático y gramatológico de *diferOnça* (*différance*). Fruto de una gramatología americana y de su *diferOnça*, *LibrOnça* es una materialidad escritural de significados amerindios disidentes.

*LibrOnça* está hecha de “realismo fantástico” (no de exotismo), como dicen las clasificaciones literarias, o de “materialismo mágico”, como sostiene filosóficamente Carlos Cardozo Coelho (2020), pues una vez devorado el vínculo de necesidad y representación entre las palabras y las cosas, lo extraordinario se convierte en atributo telúrico de descripción y perspectivización del mundo en los libros de las cosmologías amerindias: “o livro [ameríndio] é uma realidade maravilhosa nos universos dos homens e dos deuses” (León-Portilla, 2012a, p. 86)<sup>41</sup>. Sobre esta configuración de lo maravilloso y lo extraordinario en los mundos amerindios, Nimuendaju (1981, p. 18)<sup>42</sup>, desde la perspectiva de los pueblos Sipáia, afirma:

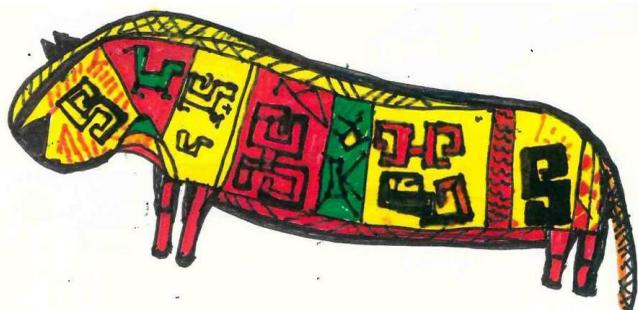
Um bando numeroso de demônios povoa as matas, os rios e o céu da terra Sipáia. [...] Os índios não os consideram como entes sobrenaturais, em nossa acepção do termo, pela simples razão de que para eles não existe nada de sobrenatural. No conceito dos índios, o que conta é a maior ou menor atividade de um poder mágico imanente a todos os seres, e se alguém é capaz de produzir alguma coisa que aos outros pareça prodigioso. Esse extraordinário não tem limites: simplesmente, tudo é possível e natural.

Hábil artesano de la palabra latinoamericana, Borges (2008), a través de una historia ficcionalizada (fabricada), relata un modo real y perspectivo de escritura amerindia: las pieles naturales y artificiales del cuerpo del mundo americano. Gordon Brotherston (2001) en *Meaning in a Bororo jaguar skin* presenta un conjunto de significados de la piel de *jaguar del* pueblo bororo, tanto desde el punto de vista externo y natural de la piel -como en el caso de Tzinacán- como desde la producción y manufactura que realizan los bororo en el interior de la piel. Adugo *biri* es como llaman los bororo a estas pieles de jaguar y, de forma complementaria, a las pieles pintadas. Adugo *biri* también significa escritura. *Ikuie adugo* es una expresión específica para la pintura de la cara, los ojos y las estrellas. Estos conjuntos de pinturas y grafismos se asocian al cielo nocturno, escenario de la guerra librada entre el Jaguar, el Sol y la Luna, que tuvo como resultado la expulsión del Sol y la Luna al cielo y la liberación de la Tierra para la fructificación de la vida humana y extrahumana<sup>43</sup>.

Por su gran habilidad para moverse con destreza entre distintas geografías -telúricas y espirituales-, porque caza con destreza en distintos entornos y porque tiene la piel profundamente pintada -marca distintiva de lo humano-, el jaguar es la imagen por excelencia del poder de ser que persiguen los amerindios. Los antepasados indígenas de Mesoamérica (1500 a.C.-400 a.C.), los pueblos olmecas, representaban al humano en sus estelas como un híbrido de jaguar y humano (Coe, 1972). El humano por excelencia es un teratomorfo: lo bello es la bestia (Van Velthem, 1995).

Dotarse de capacidades similares a las del jaguar es una meta deseada en innumerables sociedades amerindias (Taylor; Viveiros de Castro, 2019) y esta posibilidad ocurre a través de la piel y su pintura corporal, una frontera inmanente entre los diferentes mundos y sus vidas.

Figura 1 - El jaguar y su piel pintada



Fuente: Dibujos anakari citados por Van Velthem (1995, p. 155).

Común en las cosmologías amerindias, la piel es un signo transformador de la vida. La vida está pintada y las pinturas operan una relación de diferenciación entre los seres de todo este mundo viviente. Mientras que los animales, las plantas, los minerales, los seres ancestrales y los espíritus “tienen una imagen”, es decir, están permanentemente pintados, los humanos, para diferenciarse y asumir un punto de vista entre los diferentes mundos multinaturales, necesitan hacer su piel, es decir, pintarla. Los seres humanos están pintados. Su alteridad está pintada.

En las sociedades amerindias, el cuerpo pintado es la medida de la humanidad. La inscripción corporal es lo que determina el estatus de la persona que está en el origen de la mirada (Taylor; Viveiros de Castro, 2019). Los grafitis, dibujos o “patrones” (*yonchi*), como los presenta Peter Gow (1999) del pueblo Piro del río Bajo Urubamba en la Amazonía peruana, son la precondition para que las personas se humanicen en medio de tantos humanos, es decir, para habitar un punto de vista. Pedro Cesarino (2012), sobre el pueblo Marubo, habitantes de la cuenca del Javari en la Amazonia brasileña, señala algo parecido a Gow.

Los Marubo llaman *kene* a estos patrones de dibujo (escritura) que describen la historia oral-escrita (lectura oral) de las personas en lugares de memoria - los libros configurados por las pieles del mundo. En este contexto relacional, un chamán marubo dice: “os riscos [a escrita] são o *chinã-kene* dos *nawarasí* [não-índios]. O *nawa-rasí papiri kene* [o *kene* de papel dos não-índios] é a escrita” (Franchetto, 2018, v. 1, p. 94)<sup>44</sup>.

De anatomía incierta, los libros amerindios están hechos en los cuerpos, collares, cestos, vasijas, ropas, agitadores, tamices, redes, o se encuentran en la fauna y la flora, o incluso en los cuerpos extraños de otros pueblos (Gow, 1999). Frente a la humanidad generalizada, los libros de la Tierra Viva no son exclusivos de un pueblo; están presentes en el pueblo onça, en el pueblo arara, en el pueblo serpiente, en el pueblo pez, en el pueblo hoja, en el pueblo espíritu, en fin, en los infinitos e infinitesimales ciudadanos de las “selvas de cristal” - la “archipolis virtual” de los pueblos de *Abya Yala* (Viveiros de Castro, 2006, p. 323). Los libros de *Abya Yala* son potencialmente informales, huellas virtuales - una individuación singular.

En un mundo donde la humanidad es la naturaleza del sujeto, o la condición ontológica común a todos los seres, dibujar grafitis en el cuerpo es fabricar y distinguir la humanidad especista a los ojos de los demás - particularizar, frente a las variaciones del cuerpo salvaje, de qué humano estamos hablando. De este modo, como sostienen Taylor y Viveiros de Castro (2019), el cuerpo está hecho de miradas y la piel, que los antiguos griegos llamaban *biblion*, es “una envoltura que unifica las partes y da al cuerpo una identidad específica”, como argumenta Tânia Stolze Lima (2002, p. 12-13)<sup>45</sup>: “é ela [a pele] que atua como um princípio de individuação e que fundamenta a transformação interespecífica de que falam os mitos e os discursos xamânicos: é possível um homem transformar-se em onça ou arara na medida em que é possível vestir uma outra pele.”

Estariamos assim diante de uma ‘condensação visual’ [...] Teriamos a condensação de várias ‘vestimentas’ sobre um só suporte, o corpo do homem. Teriamos então um homem (segundo o seu ponto de vista e o de sua sociedade), cuja pele é o suporte de grafismos (de motivos agentivos que são a imagem – ou parte da imagem – de outros seres segundo seus pontos de vista), vendo realizar sobre si o poder agentivo da transformação gráfica, ou seja, a realização do processo de metamorfose feito pela sobreposição e pela condensação das imagens (Macedo, 2009, p. 518)<sup>46</sup>.

Ser pintado es una característica fundamental y contingente en la diferenciación de lo humano para los pueblos amerindios. Esta perspectiva fue combatida por las acciones coloniales de evangelización del alma-libro. Siguiendo la semejanza platónica entre alma y libro del tema anterior, es ejemplar la historia del misionero Sánchez-Labrador narrada por Lévi-Strauss (1957). Partiendo del principio neoplatónico cristiano de que el hombre es imagen y semejanza de Dios, cuando Sánchez-Labrador vio los cuerpos indígenas grabados con dibujos antfigurativos<sup>47</sup>, incomprensibles a los ojos del clérigo cristiano, se molestó e interpretó las acciones de los indígenas como un desprecio a la obra del Creador, porque estaban alterando su apariencia y haciendo un cuerpo que se parecía a la imagen de Dios<sup>48</sup>. Lo que se le escapaba a Sánchez-Labrador es que la humanidad para los indígenas es una condición extendida entre todos los seres que potencialmente pueden ocupar un punto de vista - esta es la tesis del perspectivismo amerindio<sup>49</sup>.

Los pueblos amerindios no cuestionan el alma o la humanidad del Otro, porque ésta no es propiedad privada de un solo ser; al contrario, consideran que lo que nos hace diferentes y humanos son los dibujos corporales que marcan nuestros cuerpos -un libro indígena- y nos distinguen de los Otros humanos -animales, plantas, espíritus, muertos...<sup>50</sup>, todos y cada uno de los seres capaces de ocupar un punto de vista. Y Lévi-Strauss (1957) concluye la historia del misionero Sánchez-Labrador: para ser humano hay que ser pintado.

Con una imagen transformada, en el sentido yanomami (*utupè*), y una intensa disimilitud, el humano amerindio está destinado a ser jaguar (Mussa, 2009), o, como dijo João Guimarães Rosa (2017, v. 2, p. 767)<sup>51</sup> en su cuento *Meu tio o Iauaretê* a través del lenguaje transformado por el jaguar: “de repente, eh, eu oncei...”.

Si “un libro existe apenas pelo fora e no fora”, como dicen Deleuze y Guattari (1995, v. 1, p. 18)<sup>52</sup>, el *librOnça* reúne el exterior, la bestia. En *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, Davi Kopenawa y Bruce Albert (2015, p. 66)<sup>53</sup> llaman al libro una “pele de imagens” (*utupayasiki*). Este *librOnça* es profundamente vivo, perspectivamente humano y radicalmente transformador. La piel de imágenes de los jaguares es el libro americano metonímico - la *librOnça*. Todos y cada uno de los cuerpos, un libro salvaje en la selva culta (Descola, 1988).

Antes de la definición canónica, el libro como piel estaba presente en la palabra griega *biblion*, la “piel” (*membranae*) o “película” (*diphthera*) informe que soporta y posibilita potencialmente todas y cada una de las escrituras, todos y cada uno de los formatos posibles del libro, sin someterse a él, como se argumenta en la *différance* de Derrida (2004, p. 21). Entre el mundo occidental y el amerindio, la palabra libro puede ser incluso homónima, un concepto ideomórfico, pero materialmente, los libros de los pueblos de *Abya Yala* son diferentes.

En su entrada *Libro* de la *Enciclopedia Einaudi*, Alfonso di Nola (2000) repasa el léxico del libro y su pragmática en el “Viejo Mundo”. Inicialmente, Nola (2000, p. 216-219) señala la conexión etimológica que asocia el libro con la hoja, el árbol y la madera. Un elemento de la construcción del libro es la preparación de las tablillas de madera (*tabula*), que se raspan y se preparan para recibir la escritura (*graphé*) mediante el rayado inciso en las tablillas con cera (*grammateion epitēdeiôtēs*), o con la pluma (*stillus*), en las tablillas recubiertas de barniz blanco del mundo latino. Vinculada a la serie libro-corteza-piel de árbol, en culturas distintas del mundo grecorromano, la raíz semántica del libro se asocia a “escribir”, “incisar”, “trazar signos” como acciones esenciales en las que el ser humano fija sus pensamientos en la materia para transmitirlos.

Por ejemplo, en hebreo y en algunas lenguas semíticas, el libro es *sēfer*, una incisión o signo, cercano al significado de *sipporen* “clavo”. Los términos hebreos *kēthāv* y *mikhtāv*, que aluden a la “acción de escribir”, tienen un valor similar. En hebreo moderno, *mikhtāv* viene a ser “letra”, pero ya se encuentra en textos antiguos con el significado de *mēgillāh* - “rollo” (cercano a *gll* ‘enrollar’- y *midrāsh* (dado como “sermo” o “*commentarius*”), que se refieren, el primero, al probable uso de material de escritura sobre pergaminos, utilizado hasta hoy en la liturgia sinagoga, y el segundo, al contenido de la transmisión a través del libro, entendido como “investigación de la escritura sagrada”. La conexión entre libro, escritura y escritura es evidente. Esta expresión del mundo semítico se asemeja a la idea de “incisión” en el mundo ariohablante o, en una elaboración semántica posterior, a las ideas de “pintar”, “trazar signos” presentes en Platón y en los sinónimos griegos de “escritura” - “incisión”, “*graphar*”, “pintar” -, en latín *scribere* “imprimir”, en inglés antiguo *writan* “tallar”, “escribir”, en alemán antiguo *rīzan* “dibujar”, “hacer incisiones” y en alemán moderno *ritzen* “raspar” y *reissen* “hacer incisiones”.

En este léxico filológico, antropológico y semántico-pragmático del libro, Nola (2000) señala elementos concomitantemente presentes en los libros amerindios. A partir de la etnografía de Lúcia Hussak Van Velthem (1995) entre los wayana, comparamos brevemente los vocabularios de actos que componen las técnicas de conceptualización y composición del libro en el “Viejo” y en el “Nuevo Mundo”. “Decoración” es el nombre dado por Van Velthem (1995, p. 160) a los diseños de pintura corporal de los Wayana. Se llama decoración al conjunto de elementos aplicados al cuerpo para darle identidad étnica, social e individual. Toda decoración se visualiza sobre un soporte material. Las técnicas decorativas que producen las escrituras de los Wayana se pueden clasificar en al menos tres tipos: i) la técnica de atado, conocida como *tipumuhé* -provisto de hilos-, en la que envolviendo en hilos arcos, flechas y canastos (producción masculina),

hamacas y tipoiás (producción femenina), los wayana tejen sus textos, es decir, sus patrones/dibujos y motivos iconográficos vívidos, como el *herí íé* (aguijón de hormiga); ii) la técnica de la talla (*tokoi*, corte), cuya forma incisa da a los grabados su aspecto (gráficos en bajorrelieve dejados sobre una superficie), generalmente trabajada con pigmentos rojos (*piré*) y negros (*tariri*) para dar mayor claridad a los dibujos. La talla se realiza con los dientes del agutí y el agutí o cazón, así como con el uso de elementos ajenos como cuchillos y navajas industriales. En general, las tallas se aplican a taburetes, flechas, bordunas y calabazas. La decoración del beiju durante el proceso de cocción, mediante huellas dactilares, también se considera una talla; iii) la técnica pictórica, caracterizada por la ausencia de relieve, se aplica a los más diversos objetos del mundo wayana: ruedas de tejado, flechas, bordunas, cestas, taburetes, enaguas para máscaras, cerámicas, calabazas y el cuerpo humano. Generalmente, las pinturas se hacen con el dedo (*tarpai*, mojado), ya que proporciona una superficie uniforme, en diseños genéricos, o, cuando se hacen patrones, la superficie pintada se incide con las uñas, asemejándose a las marcas de las garras del jaguar (*têwüwüpkai*). En comparación con los *stillus* de los latinos, los pinceles wayana (*urukhem*) son diversos: a) férulas de palma (*tiktikmatop*, pontilladores), provistas de puntas de algodón, se utilizan para pintar cerámica y taburetes, b) fichas de taboca (*kurupëetop*, jenipapo makers), se utilizan exclusivamente para pintar el cuerpo humano, c) arcilla y cabello humano (del propio artista), se denominan *umretpë* (antiguamente cabello) y *miriktop* (modelador), y se utilizan para pintar cerámica y ruedas de techo. Los pinceles se denominan *urukhem*, lo que tiene una imagen, es decir, hecho por el hombre, la capacidad del pincel es tener una imagen, es algo inherente, un *habitus* que le permite reproducir los grafismos. Por lo tanto, el libro como inscripción es una homonimia conceptual entre el mundo amerindio y el occidental.

Lo que hay es una variación en la naturaleza del libro, su condición intraducible, es decir, aquello que nunca deja de traducirse porque puede decirse en más de una lengua (Cassin, 2022).

Figura 2 - El códice de cerámica (*The ceramic codex*)<sup>54</sup>



Fuente: León-Portilla (2012a, p. 23).

Esta equívocidad entre mundos implica la cuestión chamánica de la traducción (Cunha, 2017). El chamán es “o geógrafo, o decifrador, o tradutor” de los mundos alternativos por los que transita (Cunha, 2017, p. 114)<sup>55</sup>. Su trabajo consiste en establecer las relaciones íntimas entre diferentes formas de ser a través de cruces interespecíficos para reconstruir los significados de múltiples perspectivas, no como un nomotético occidental que nombra lo que ve, sino como un deceptor de diferentes puntos de vista (Cunha, 2017). Los chamanes actúan a partir de los fideos de un discurso figurado, con palabras “torcidas” y parciales, juntando, dando vuelta y reordenando las cosas de los diferentes mundos vistos a través de las relaciones sociocósmicas de diferentes humanidades.

Al hablar y citar a los espíritus, el relato chamánico se aproxima al sentido del habla como *phanai* (Cassin, 2015), ya que, frente a la multiplicidad de agenciamientos, borra su condición de sujeto hablante y el privilegio de la intención significativa y, en el empeño de la traducción, inscribe el itinerario de los discursos ajenos, borrando la identidad literal de la enunciación. El chamán se convierte en espíritu. Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 322)<sup>56</sup> sostiene que “se o conceito de espírito designa essencialmente uma população de afetos moleculares, uma multiplicidade intensiva, então o mesmo se aplica ao xamã”, que es “um ser múltiplo, uma micropopulação de agências xamânicas abrigadas em um corpo.”

Los salvajes de *Abya Yala* citan lo encantado para chamanizar la escritura (Macedo, 2009; Viveiros de Castro, 2006), convocando la corporeidad de la persona humana para desencadenar una bibliografía cósmica ancestral, ya sea a través de dibujos de escritura materializados en las pieles del mundo o dibujos invisibles<sup>57</sup> al ojo no transformado, aplicados como *el pharmakon* en los enfermos para ser curados (Cunha, 2017). Imaginar un gráfico bibliocósmico forma parte del trabajo en curso de descolonización de nuestro imaginario de escritura occidental.

Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 321)<sup>58</sup> señala que “o termo *xapiripë* se refere também aos xamãs humanos, e a expressão ‘tornar-se xamã’ é sinônima de ‘tornar-se espírito’, *xapiri-pru*”. En la teoría de la multiplicidad del mundo amerindio, convertirse en chamán es convertirse en espíritu. Con relación a los wayápi, pueblo de la familia tupí-guaraní, que se distribuye en aldeas de la región noroeste del estado de Amapá (Brasil) y en las márgenes de los ríos Camopi y Oiapoque, en la región sur de la Guayana Francesa, Silvia Macedo (2009) da cuenta de la alianza interpretativa entre “escritura y prácticas chamánicas”, a través del uso homónimo del mismo término para designar prácticas gráficas y escritura. Según Macedo (2009, p. 512)<sup>59</sup>, “escrita e grafismo são denominados pelos mesmos termos: *kusiwa*, *ekosiware*, palavras que descrevem grafismos, desenhos, decorações e escrita.

*Kusiwa* significa literalmente um trajeto, uma vereda que se chama ‘caminho do risco’. Esta coexistencia de los planos hace que la acción de “pintarse la piel” (*o-mongy*) sea simultáneamente un acto ornamental de “decorarse” y los dibujos, un clasificador transformacional del estado de la persona. Dibujar gráficamente las palabras ancestrales de los encantados es una forma de acceder y establecer una comunicación vital con los demás dominios cosmológicos del mundo wayápi (Macedo, 2009), en un tiempo virtual sin principio ni fin.

Figura 3 - Jun Bätz’ y Jun Chuwe’n<sup>60</sup>: dioses escribas mayas de Mayapán



Fuente: Museo Regional de Antropología Palacio Cantón (2021).

La gráfica amerindia es un mapa virtual intensivo, un libro en devenir cósmico bi(bli)ográfico, como el mito de la formación del mundo del pueblo Kapón descrito por Abreu y citado por Cesarino (2012, p. 125)<sup>61</sup>:

No começo do mundo, havia uma grande pilha de livros e cada povo retirava dali o seu volume específico. Os Kapon foram os últimos a retirar: não havia mais para eles livros inteiros, mas apenas as folhas que caíam dos volumes quando eles foram retirados. A reunião de todas essas folhas dava surgimento ao livro dos Kapon.

Estudiar la multiplicidad de los libros amerindios provoca un colapso en la conceptualización clásica del libro occidental. Necesitamos conectar con el viento que habla a través de las hojas para escuchar las diferentes historias que no pertenecen a nadie, sino que son mías, tuyas y también del Kapon.

## ENCANTAMIENTOS FINICIAIS PARA UN FUTURO ANCESTRAL: ENDIOSAR LAS COSAS PARA FABRICAR LA VIDA

Com flores, Doador da Vida,\com cantos dás cor,\com cantos sombreias\aos que hão de viver na terra.\Depois porás fim a águias e jaguares.\Só em teu livro de pinturas vivemos\aquí sobre a terra.\Com tinta negra apagarás\o que foi a irmandade,\a comunidade, a nobreza \Tu sombreia aos que hão de viver na terra.\Só em teu livro de pintura vivemos,\aquí sobre a terra<sup>62</sup> (León-Portilla, 2012a, p. 87)<sup>63</sup>.

E ainda assim, diante da opressão, do saque e do abandono, nossa resposta [latino-americana] é a vida. Nem os dilúvios, nem as pestes, nem a fome, nem os cataclismos, nem mesmo as guerras eternas através dos séculos e séculos conseguiram reduzir a vantagem tenaz da vida sobre a morte (García Márquez, 2019, p. 34)<sup>64</sup>.

*Finício* es una palabra-valija para la devoración del fin por el principio. El fin al que se dirige la semiofagia americana es el de la teleología logocéntrica, el fin del libro como cese de su condición absoluta y acabada. *LibrOnça* es el fin del libro como fin de la escritura lineal y principio de la escritura amerindia, su origen, sus nuevos y viejos comienzos, posibilidad abierta de nuevo por los pueblos extramodernos de la Tierra Viva. En este punto, este texto es una escritura encantada por la posibilidad material de un futuro ancestral para el territorio del libro - sus demarcaciones onto-epistémicas y umbrales polimorfos - una contribución antigua y contemporánea de relevancia geofilosófica y relevancia transformadora para los estudios del arte de la Bibliografía, Bibliotecología, Ciencia de la Información y otros paisajes epistémicos que deseen hacer alianzas con el pensamiento indígena a favor del buen vivir.

Antes del mal encuentro con los pueblos universales, los pueblos mesoamericanos ya tenían sus propios libros. Catalogados como “libros idolátricos”<sup>65</sup> y genéricamente como “cosas del diablo”, un gran número de libros amerindios prehispánicos fueron brutalmente quemados<sup>66</sup> por la empresa colonial y sus modernas atrocidades. Sin embargo, inscrita en las superficies fronterizas de los mundos, *la LibrOnça ha* persistido y se presenta en la contemporaneidad ancestral en diferentes soportes: piedras (estelas), murales, huesos, madera, cerámica, papel de *maguery* y de *amate* (hecho de higueras), pieles específicas -generalmente de venado, pero también de jaguar (para textos de entrenamiento) y de cuerpos humanos vivos-, así como un sinfín de otros artefactos que atraviesan las formas de vida amerindias (Batalla Rosado; Luis de Rojas, 1995).

Figura 4 - *Quetzalcóatl*, el *tlacuilo* original



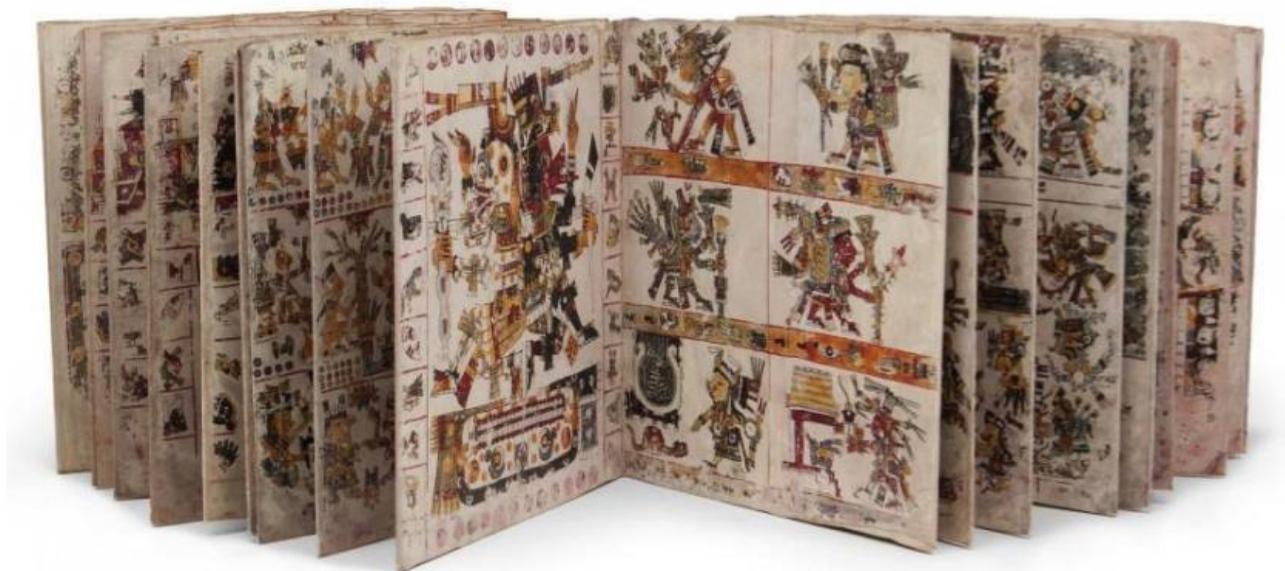
Fuente: Códice Vindobonense citado por León Portilla (2012a, p. 257).

Dios común en varios panteones mesoamericanos, *Quetzalcóatl* es el primer *tlacuilo* (pintor escriba), dador de vida y cultura, e inventor de los libros. En algunas representaciones míticas de *Quetzalcóatl*<sup>67</sup>, el dios aparece vestido con pieles de jaguar en su ejercicio retórico indígena de plasmar figuras y personajes para sombrear el mundo con sus colores en floridos libros de palabras (Beristáin; Ramírez Vidal, 2004). Los nahuas mexicanos llamaban *amoxtli* al libro y *amoxcalli* a las bibliotecas. El *tlahcuilo*<sup>68</sup> (pintor escriba) se hacía *tlamatini* (sabio) con las tintas negra y roja (*tlilli*, *tlapalli*) de los libros (*amoxtli*)<sup>69</sup>: “Él mismo es escritura y sabiduría” (León-Portilla, 2012b, p. 148).

Los sabios bibliotecarios (*amoxcalmatini*) de *Abya Yala*, la tierra de los libros vivos (*amoxtlapan*), *actuaban* como *tlayoltehuiani*, deificador de las cosas. *Chilam balam* en traducción directa, sacerdote jaguar, era la expresión homónima del pintor escriba jaguar y del “libro de los libros” de algunos pueblos mayas.

A través de los grafismos de las pieles pintadas, los escribanos-pintores despertaban el albedrío de las cosas, como nos decía Gabriel García Márquez (2006, p. 7-8)<sup>70</sup> en su obra realista fantástica: “as coisas têm vida própria, tudo é questão de despertar a sua alma”. Para despertar el alma, hay que inscribirla en el corazón del pueblo (*teyolía*). Entre los nahuas, *la teyolía* es el “corazón del pueblo”, un alma colectiva que se ramifica comunitariamente a través de los pueblos<sup>71</sup>. Elemento constitutivo del rizoma-árbol de la humanidad, *la teyolía* actúa como agencia con los múltiples pueblos de las más diversas existencias que conforman los mundos mineral, vegetal, animal y cultural (Pavón-Cuéllar, 2022). *Quetzalcóatl* es el dios guardián de la humanidad, un “corazón endiosado” que dialoga sabiamente con el corazón del pueblo (*teyolía*) a través de sus dibujos. El cuerpo y el alma amerindios, recogidos en el corazón de los pueblos, están escritos y divinizados en el libro: “él son los códigos, de él son los códigos... en sí mismo es como un libro de pinturas” (León-Portilla, 2012b, p. 148). Como observó Brotherson (1997) en *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, el hecho de que las escrituras amerindias no estén ligadas fonéticamente a una escritura alfabética específica amplía la capilaridad conceptual de los dibujos y posibilita que las pinturas sean utilizadas por diferentes pueblos. He aquí una breve lista bibliográfica de algunos libros amerindios (*librOnças*): *Xiuhámatl*: Libros de los años, *Tonalámatl*: Libros de los días y destinos, *Temicámatl*: Libros de los sueños, *Cuicámatl*: Libros de cantos ancestrales, *Tlacamecayoámatl*: Libros genealógicos, *Tlalámatl*: Libros de tierras, *Huehuehtlahtolli*: Libros de palabras antiguas, *Teoamatl*: Libros de los dioses, *Titici*: Libros médicos, *Amoxmachiotl*: Libros sobre libros (León-Portilla, 2012a).

Figura 5 - Facsímil del Códice Borgia prehispánico



Fuente: Samantha Geritse (2013, p. 8).

Soñar a la manera de los pueblos amerindios con otros libros y otras grafías es una forma de estudiarlos, de rellenar memorias largamente mutiladas por el empeño colonial. En este ejercicio pragmático de imaginación conceptual, soñar no es una forma de alienarse del mundo real, ni una renuncia a la vida práctica. Es una forma concreta y presente de concebir los asuntos de la vida práctica como posibilidades. Y esas garantías de posibilidad, como nos enseñó Oswald de Andrade (2011): las devoramos. Ailton Krenak (2019) sostiene que seguir los sueños es ser informado por ellos, dar sentido a la vida a través de la experiencia onírica, es un camino de aprendizaje. En este onirismo especulativo, que tal vez atraviesa toda la filosofía amazónica, reside la fuerza revitalizadora del concepto de libro. A través de los significados de los mensajes amerindios, esta investigación se llena de vivacidad y pretende transferirla a los estudios informativos y bibliológicos.

El *librOnça* es un reportaje desde la selva culta. La imagen amerindia del tiempo es ancestral y abundante, convierte el pasado en un exceso imprevisible que no deja de actualizarse, siempre y cada vez de forma diferente.

El pasado nunca deja de pasar. La visión del futuro es un atisbo de un ayer que vendrá una y otra vez. Otro mundo posible ya existe. De este modo, puesto que la *diferOnça* es una formulación amerindia del tiempo virtual, la vieja pregunta se enrosca en el presente: ¿qué es un libro?

## AGRADECIMIENTOS

Me gustaría dar las gracias a Gustavo Saldanha y al colectivo *Ecce Liber*, aliados en este viaje.

## REFERENCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*. Lisboa: Relógio D'água, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, escrita da potência: Bartleby, ou Da contingência*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ANDRADE, Oswald. Manifesto antropófago. In: ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. Rio de Janeiro: Globo, 2011. p. 67-74.

- ARISTÓTELES. *Da alma*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- ARISTÓTELES. *Da interpretação*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- BANIWA, André. A escrita Baniwa sempre existiu. *Uol*, São Paulo, 12 de maio de 2021. Coluna da Julie Dorrico. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/julie-dorrico/2021/05/12/a-escrita-baniwa-sempre-existiu.htm>. Acessado em: 15 dic. 2021.
- BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Plotino, Eneadas I, II e III*; Porfírio, vida de Plotino: introdução, tradução e notas. 2006. 2 v. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, Campinas, 2006.
- BARATIN, M. Da biblioteca à gramática: o paradigma da acumulação. In: BARATIN, M.; JACOB, C. (ed.). *O poder das bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000. p. 227-233.
- BATALLA ROSADO, Juan José; LUIS DE ROJAS, José. Soportes de la escritura mesoamericana. *Estudios de Historia social y económica de América*, Madrid, v. 12, p. 639-650, 1995.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BERISTÁIN, Helena; RAMÍREZ VIDAL, Gerardo (ed.). *La palabra florida: la tradición retórica indígena y novohispana*. Ciudad de México: UNAM, 2004.
- BORGES, Jorge Luis. A escrita do deus. In: BORGES, Jorge Luis. *O Aleph*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 104-110.
- BROTHERSTON, Gordon. *La América Indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BROTHERSTON, Gordon. Meaning in a Bororo jaguar skin. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 11, p. 243-260, 2001.
- BROTHERSTON, Gordon. Towards a Grammatology of America: Lévi-Strauss, Derrida and the Native New World Text. In: BARKER, Francis; HULME, Peter; IVERSEN, Margaret; LOXLEY, Diana (org.). *Literature, Politics and Theory: papers from the Essex Conference 1976–84*. London: Methuen, 1986. p. 190-209.
- CÂNDIDO, Antônio. Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade. In: CÂNDIDO, Antônio. *Vários escritos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977. p. 57-87.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, 2005.
- CASSIN, Barbara. *Elogio da tradução: complicar o universal*. São Paulo: Martins Fontes, 2022.
- CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 75-137, 2012.
- COE, M. D. Olmec Jaguars and Olmec Kings. In: BENSON, Elizabeth P. (ed.) *The cult of the feline*. Washington: Dumbarton Oaks, 1972. p. 1-12.
- COELHO, Carlos Cardozo. *Ontofagia: um materialismo mágico*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago editora, 1977.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- DESCOLA, Philippe. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ediciones Abya Yala, 1988.
- DIOGO, João Emanuel. Cartografia da humanidade: o corpo em Homero. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 48, p. 355-366, 2015.
- DUSCHINSKY, Robert. Tabula Rasa and Human Nature. *Philosophy*, Londres, v. 87, n. 4, p. 509-529, 2012.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. São Paulo: Civilização brasileira, 1968.

- FRANCHETTO, Bruna. Brasil de muitas línguas. In: CASSIN, Bárbara (coord.). *Dicionários dos intraduzíveis*: um vocabulário das filosofias: volume um: línguas. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 77-100.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cem anos de solidão*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Eu não vim fazer um discurso*. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- GERRITSE, Samantha. *Narrative and Ritual in the Codex Borgia*: a structural analysis of pages 29 to 46 of this Postclassic Mexican manuscript. 2013. Thesis (Doctorate in Religion and Society) – Faculty of Archaeology of Universiteit Leiden, Universiteit Leiden, 2013.
- GOW, Peter. A geometria do corpo. In: NOVAES, Adauto (ed.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAGROU, Els. Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista. In: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (ed.). *Quimeras em diálogo*: grafismo e figuração nas artes indígenas. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 67-110.
- LEÓN-PORTILHA, Miguel. *Códices*: os antigos livros do Novo Mundo. Florianópolis: Ed. UFSC, 2012a.
- LEÓN-PORTILHA, Miguel. La riqueza semântica de los códices mesoamericanos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Ciudad de México, v. 43, p. 139-160, 2012b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1957.
- LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MACEDO, Silvia Lopes da Silva. Xamanizando a escrita: aspectos comunicativos da escrita ameríndia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 509-528, 2009.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (ed.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 127-167.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Divagações*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2010.
- MARTINS, Leda. *Afrografias da memória, o reinado do rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, Santa Maria, v. 26, p. 63-81, 2003.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MUSEO REGIONAL DE ANTROPOLOGÍA PALACIO CANTÓN. La palabra visible, escritura jeroglífica maya. [Exposición temporal]. Mérida: Instituto Nacional de Antropología e Historia, [2021].
- MUSSA, Alberto. *Meu destino é ser onça*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- NIMUENDAJU, Curt. Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 3-47, jul. 1981.
- NOLA, Alfonso di. Livro. In: *ENCICLOPEDIA Einaudi*. v. 12. Mythos\Logos. Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000. p. 215-242.
- OLSON, Hope A. Exclusivity, Teleology and Hierarchy: our Aristotelean Legacy. *Knowledge Organization*, Baden-Baden, v. 26, n. 2, p. 65-73, 1999.
- OTLET, Paul. *Traité de documentatation*: le livre sur le livre: théorie et pratique. Bruxelas: Editiones Mundaneum, 1934.
- PAVÓN-CUÉLLAR, David. *Além da psicologia indígena*: concepções mesoamericanas da subjetividade. São Paulo: Perspectiva, 2022.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- PLATÃO. *Fedro ou Da Beleza*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- PLATÃO. *Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Grecos, 1992.
- PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Belém: Ed. UFPA, 1988.
- POMAR, Juan Bautista. *Relación de Texcoco y varias relaciones antiguas*. México: Salvador Chávez Hayhoe, 1964.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Abya Yala. In: SADER, Emir; JINKINGS, Ivana; NOBILE, Rodrigo; MARTINS, Carlos Eduardo (coord.). *Latinoamericana*: enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe. São Paulo: Boitempo, 2006. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>. Acesso em: 19 abr. 2023.
- ROSA, João Guimarães. Meu tio o Iauaretê. In: ROSA, João Guimarães. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. v. 2, p. 744-769.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. Os sistemas mesoamericanos de escritura. In: SANTOS, Eduardo Natalino dos; MARTINS, Cristiane B.; FRANÇA, Leila Maria. (org.). *História e arqueologia da América indígena*: tempos pré-colombianos e coloniais. Florianópolis: Ed. UFSC, 2017. p. 73-96.

SILVA, Denise Ferreira da. *Homo modernus*: para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, São Paulo, [online], v. 62, n. 3, p. 769-818, 2019.

VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. *O belo é a fera*: a estética da produção e da predação entre os Wayana. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 225-254, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Rosa e Clarice: a fera e o fora. *Revista Letras*, Curitiba, v. 98, p. 9-30, jul/dez. 2018b.

## NOTAS FINALES

1 Traducción: “Tenemos que crear un lugar aparte para América. Por supuesto, no está exenta de la dominación de los árboles y de la búsqueda de raíces. [...] Hay una diferencia entre el libro americano y el libro europeo, incluso cuando el libro americano sigue el ejemplo de los árboles. Diferencias en la concepción del libro: ‘Hojas de hierba’. Y dentro de América, no son siempre las mismas direcciones: al este está la búsqueda arborescente y el retorno al viejo mundo. Pero también el rizomático oeste, con sus indios sin abolengo, sus límites siempre esquivos, sus fronteras movilizadas y desplazadas. Todo un “mapa” americano en el oeste, donde hasta los árboles hacen rizomas. América ha invertido las direcciones: ha colocado su este en el oeste, como si la tierra se hubiera vuelto redonda precisamente en América; su oeste es la franja misma del este. (No es la India, como creía Haudricourt, el intermediario entre el oeste y el este, es América el pivote y el mecanismo de la inversión). La cantante americana Patti Smith canta la biblia del dentista americano: no busques la raíz, sigue el canal” (Deleuze; Guattari, 1995, v. 1, p. 40-41, traducción editorial).

2 Traducción: “ser-en-otro” / “para-sí” / “orificio existencial” / “Dígame, Señoría, ¿cuál es la impostación de la palabra? S. ¿cuál es la posición actual del problema ontológico?” / “Llegas muy tarde. Llegas demasiado tarde. En nuestra era de devoración universal, el problema no es ontológico, es odontológico” (Cândido, 1977, p. 72, traducción editorial).

3 Barbara Cassin (2017, p. 168), a propósito de las contraposiciones sofistas al sentido filosófico de lo real, propone un presupuesto logológico, visto en el psicoanálisis lacaniano contemporáneo, que dice: “a linguagem come o real”. De esta formulación semifágica de la logología, tomo la expresión conceptual: antropofagia logológica. Traducción: “el lenguaje se come lo real” (Cassin, 2017, p. 168, traducción editorial).

4 Abya Yala significa Tierra Madura, Tierra Floreciente o Tierra Viva. Es una expresión de autodenominación del pueblo kuna para el continente americano, que se utiliza cada vez más para contrarrestar la denominación occidental de América, una expresión simbólica disociada del imaginario de los pueblos originarios (Porto-Gonçalves, 2006).

5 Traducción: “aparato libro-estado” (Deleuze; Guattari, 1995, v. 1, p. 25, traducción editorial).

6 Traducción: “arte de la gramática” (Aristóteles, 2007, p. 414, traducción editorial).

7 Traducción: “hacedores o artesanos de nombres” (Platão, 1988, p. 110, traducción editorial).

8 Las traducciones de la expresión aristotélica *grammateion* son señaladas por Alberto Magno en su traducción de *De Anima*, pero también en la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino (cuestión 79), en la *Recherche de vérité* de Descartes y en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz, como muestra Duschinsky (2012).

9 Traducción: “el cadáver oriental está en el libro” (Derrida, 2013, p. 276, traducción editorial).

10 Esta idea puede encontrarse en Plotino (2006, p. 405) cuando dice que la materia, y por tanto el libro, es “un cadáver adornado”. El “cadáver como emblema” puede encontrarse en los manierismos alegóricos del Barroco (Benjamin, 1984, p. 239-243) y también en el simbolismo libresco de Mallarmé (2010, p. 181): “a dobradura [livro] é um minúsculo túmulo da alma”. Traducción: “un cadáver adornado” (Plotino, 2006, p. 405, traducción editorial) / “cadáver como emblema” (Benjamin, 1984, p. 239-243, traducción editorial) / “el pliegue [libro] es una pequeña tumba del alma” (Mallarmé, 2010, p. 181, traducción editorial).

11 Psicopompo es una palabra que procede del griego *psychopompós*, una combinación de *psyche* (alma) y *pompós* (guía). En el caso de Hermes, es el dios que guía el alma de los muertos al otro(s) plano(s).

12 Thoth -el Hermes griego- era el escriba de la psicosis en el juicio de los muertos en el paraíso de Osiris.

13 “Na tradição árabe, a criação foi, por isto, assimilada a um acto de escrita e o intelecto agente ou poético, que ilumina o passivo e o faz passar ao acto, veio, por isto, a ser identificado com um anjo cujo nome é Pena (Qalam)” (Agamben, 2008, p. 15). Traducción: “En la tradición árabe, la creación se asimilaba así a un acto de escritura, y el agente o intelecto poético, que ilumina lo pasivo y lo hace pasar al acto, llegó así a identificarse con un ángel cuyo nombre es Pena (Qalam)” (Agamben, 2008, p. 15, traducción editorial).

14 Traducción: “¿No crees que la retórica es una psicagogía, un arte de conducir almas a través de la palabra, del discurso?” (Sócrates, 2000, p. 90, traducción editorial).

15 “Sócrates – O seu teor [do epitáfio] é este: ‘Virgem de bronze jazo, no sepulcro de Midas / Enquanto correr a água e as grandes árvores renovarem as folhas / De pé, sobre este túmulo onde faço meu pranto / Direi a todos os que passam: Aqui repousa Midas.’ Já terás notado que qualquer um destes versos pode ocupar, indiferentemente, o primeiro e o último lugar?” (Platão, 2000, p. 99). Traducción: “Sócrates - El contenido [del epitafio] es éste: ‘Virgen de bronce yazgo, en la tumba de Midas / Mientras corra el agua y los grandes árboles renueven sus hojas / De pie sobre esta tumba donde hago mi lamento / Diré a todos los que pasen: Aquí yace Midas. ¿Te has dado cuenta de que cualquiera de estos versos puede ocupar indiferentemente el primer o el último lugar?’ (Platón, 2000, p. 99, traducción editorial).

16 Traducción: “todo discurso debe formarse como un ser vivo” (Platão, 2000, p. 98- 99, traducción editorial).

17 Con la modernidad, esta condición epistemológica de conocer la inteligibilidad de la cosa se denominó teoría del conocimiento y la adquisición del conocimiento, por ejemplo, a partir de la teoría empirista de la tabula rasa de John Locke (1999), será impulsada por la mente y el corpus de experiencias adquiridas a partir de las impresiones informativas captadas por la percepción del mundo externo al sujeto.

18 En el contexto histórico y social platónico, los humanos de la polis eran los hombres libres. Para Platón, los humanos plenos son los aristócratas y, en determinadas condiciones, los metecos -una clase de artesanos, comerciantes, extranjeros admitidos en la polis, entre otros grupos incluidos entre la clase aristocrática y los esclavizados-. De este modo, dentro del gradiente de humanidad formulado por la democracia griega, los ciudadanos eran humanos de pleno derecho, un grupo minúsculo de hombres libres autorizados a realizar las transacciones de la polis. Para más información, véase Platón (Platão, 2017, p. 394).

19 En Atenas, los humanos inteligibles que eran convencidos o persuadidos por educadores y sofistas, individuos socialmente categorizados como disímiles, podían ser castigados con la muerte o la atimia, un dispositivo “republicano” de privación total o parcial de los derechos de los ciudadanos (Platão, 2017, p. 280).

20 Traducción: “tercer mundo”/ “oscuro”/ “ilegítimo”/ “inteligibilidad bastarda” (Platão, 1992, p. 202-204, traducción editorial).

21 Traducción: “dar a las cosas un fundamento” (Deleuze, 2006, p. 369, traducción editorial).

22 Traducción: “la tabla de escritura en la que nada está escrito” (Aristóteles, 2010, p. 116, traducción editorial).

23 Giorgio Agamben tiene una interpretación disidente del *grammateion* del canon occidental. Este texto se asocia a esta interpretación. Agamben dice (2008, p. 13): “A mente é, então, não uma coisa, mas um ser de pura potência e a imagem da tabuinha de escrever, sobre a qual nada está ainda escrito, serve precisamente para representar o modo de ser uma pura potência. Toda a potência de ser ou de fazer qualquer coisa é, de facto, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou de não fazer (dynamis mê einai, mê energêin), sem a qual a potência passaria já sempre ao ato e se confundiría com ele. [...] O pensamento existe como uma potência de pensar e de não pensar, como uma tabuinha encerada sobre a qual nada ainda está escrito (o intelecto possível dos filósofos medievais). E, assim como o estrato de cera sensível é num instante grafada pelo estilete do escriba, assim a potência do pensamento, que em si não é coisa alguma, deixa que advenha o ato da inteligência.” Traducción: “La mente, pues, no es una cosa, sino un ser de pura potencia, y la imagen de la tablilla de escritura, en la que todavía no se ha escrito nada, sirve precisamente para representar el modo de ser de una pura potencia. Para Aristóteles, toda potencia de ser o de hacer algo es siempre también una potencia de no ser o de no hacer (dynamis mê einai, mê energêin), sin la cual la potencia pasaría siempre al acto y se confundiría con él. [...] El pensamiento existe como potencia de pensar y de no pensar, como una tablilla encerada en la que aún no se ha escrito nada (el intelecto posible de los filósofos medievales). Y así como la capa de cera sensible es grabada en un instante por el estilete del escriba, así el poder del pensamiento, que en sí mismo no es nada, permite que surja el acto de la inteligencia.” (Agamben, 2008, p. 13, traducción editorial).

24 Barbara Cassin (2005) llamó a este principio aristotélico la decisión de sentido. La formulación aristotélica completa puede encontrarse en el libro *Metaphysics* (2002).

25 La Suda (siglo X d.C.), en la entrada dedicada a Aristóteles, escribió: *Aristotles tês phýseos grammateûs ên, tôn kálamon apobréchon eis noûn*. En la traducción de Giorgio Agamben (2013, p. 23): “Aristóteles era o escrivão da natureza, que molhava a pena no pensamento”. Traducción: “Aristóteles fue el escriba de la naturaleza, que mojó su pluma en el pensamiento” (Agamben, 2013, p. 23, traducción editorial).

26 “A essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pela voz e pelo corpo, denominei oralitura, matizando na noção deste termo a singular inscrição cultural que, como letra (littera) cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de litura, rasura da linguagem, alteração significativa, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas” (Martins, 2003, p. 77). Traducción: “Llamé a estas inscripciones y palimpsestos performativos, escritos por la voz y el cuerpo, oralitura [lectura oral], destacando en la noción de este término la inscripción cultural singular que, como letra (littera), hiende la enunciación del sujeto y su colectividad, subrayando también en el término su valor de litura, borradura del lenguaje, alteración significativa, constitutiva de la alteridad de los sujetos, de las culturas y de sus representaciones simbólicas” (Martins, 2003, p. 77, traducción editorial).

27 “Se se deixa de entender a escritura em seu sentido estrito de notação linear e fonética, deve-se poder dizer que toda sociedade capaz de produzir, isto é, de obliterar seus nomes próprios e de jogar com a diferença classificatória, pratica a escritura em geral. A expressão de ‘sociedade sem escritura’ não corresponderia, pois, nenhuma realidade nem nenhum conceito. Esta expressão provém do onirismo etnocêntrico, abusando do conceito vulgar, isto é, etnocêntrico, da escritura. O desprezo pela escritura, notemos de passagem, acomoda-se muito bem com este etnocentrismo. Aí há apenas um paradoxo aparente, uma destas contradições onde se profere e se efetiva um desejo perfeitamente coerente. Num único e mesmo gesto, despreza-se a escritura (alfabética), instrumento servil de uma fala que sonha com sua plenitude e com sua presença a si, e recusa-se a dignidade de escritura aos signos não-alfabéticos” (Derrida, 2013, p. 136). Traducción: “Si dejamos de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, deberíamos poder decir que toda sociedad capaz

de producir, es decir, de borrar sus propios nombres y jugar con la diferencia clasificatoria, practica la escritura en general. Por lo tanto, la expresión “sociedad sin escritura” no correspondería a ninguna realidad ni concepto. Esta expresión procede del onirismo etnocéntrico, abusando del concepto vulgar, es decir, etnocéntrico, de escritura. El desprecio de la escritura, observémoslo de paso, encaja muy bien con este etnocentrismo. No hay aquí más que una paradoja aparente, una de esas contradicciones en las que se expresa y se realiza un deseo perfectamente coherente. En un mismo gesto, se desprecia la escritura (alfabética), instrumento servil de un habla que sueña con su plenitud y su presencia para sí, y se niega la dignidad de la escritura a los signos no alfabéticos” (Derrida, 2013, p. 136, traducción editorial).

28 Traducción: “La escritura Baniwa siempre ha existido” (Baniwa, 2021, p. 1, traducción editorial).

29 Traducción: “no es significar una infinidad de cosas, de lo contrario no habría discurso” / “No significar una sola cosa es no significar nada en absoluto” / “no se puede pensar en nada sin pensar en algo único” / “no dice nada (an de méthén), no sostiene ningún discurso (ton méthénos ekhonta logon)” / “tal hombre es como una planta” / “hablar por hablar” (Aristóteles, 2002, p. 145-147, traducción editorial).

30 Sobre la relación umbilical entre las prácticas bibliotecarias y el arte de la gramática, véase el texto De la biblioteca a la gramática: el paradigma de la acumulación, de Marc Baratin (2000).

31 Traducción: “misántropo escepticismo colonial y racial” (Maldonado-Torres, 2007, p. 136, traducción editorial).

32 “Que o acesso ao signo escrito garanta o poder sagrado de fazer perseverar a existência no rastro e de conhecer a estrutura geral do universo; que todos os cleros, exercendo ou não um poder político, se tenham constituído ao mesmo tempo que a escritura e pela disposição da potência gráfica; que a estratégia, a balística, a diplomacia, a agricultura, a fiscalidade, o direito penal, se liguem em sua história e na sua estrutura à constituição da escritura; que a origem atribuída à escritura o tenha sido segundo esquemas ou cadeias de mitemas sempre análogos nas mais diversas culturas e que tenha comunicado, de maneira complexa mas regulada, com a distribuição do poder político assim como com a estrutura familiar; que a possibilidade da capitalização e da organização político-administrativa tenha sempre passado pela mão dos escribas que anotaram o que esteve em jogo em numerosas guerras e cuja função foi sempre irredutível, qualquer que fosse o desfile das delegações nas quais se pôde vê-la à obra; que, através das defasagens, das desigualdades de desenvolvimento, do jogo das permanências, dos atrasos, das difusões etc., permaneça irredutível a solidariedade entre os sistemas ideológico, religioso, científico-técnico etc., e os sistemas de escritura que foram, portanto, mais que, e outra coisa que, ‘meios de comunicação’ ou veículos do significado; que o sentido mesmo do poder e da eficácia em geral, que não pôde aparecer enquanto tal, enquanto sentido e dominação (por idealização), senão com o poder dito ‘simbólico’, tenha sido sempre ligado à disposição da escritura; que a economia monetária ou pré-monetária, e o cálculo gráfico sejam co-originais, que não haja direito sem possibilidade de rastro” (Derrida, 2013, p. 117). Traducción: “Que el acceso al signo escrito garantiza el poder sagrado de hacer perseverar la existencia en el trazo y de conocer la estructura general del universo; que todo el clero, ejerza o no el poder político, se constituyó al mismo tiempo que la escritura y por la disposición del poder gráfico; que la estrategia, la balística, la diplomacia, la agricultura, la fiscalidad, el derecho penal, están ligados en su historia y estructura a la constitución de la escritura; que el origen atribuido a la escritura ha sido según esquemas o cadenas de mitemas siempre similares en las más diversas culturas y que se ha comunicado, de forma compleja pero regulada, con la distribución del poder político así como con la estructura familiar; que la posibilidad de capitalización y de organización político-administrativa ha pasado siempre por las manos de escribas que escribían lo que estaba en juego en numerosas guerras y cuyo papel era siempre irreductible, cualquiera que fuera el desfile de delegaciones en las que se les pudiera ver trabajar; que, a través de los desfases, las desigualdades en el desarrollo, el juego de permanencias, retrasos, difusiones, etc., la solidaridad entre los sistemas ideológicos, religiosos, científico-técnicos, etc. sigue siendo irreductible, y los sistemas de escritura que, por lo tanto, eran más que, y otra cosa que, ‘medios de comunicación’ o vehículos de sentido; que el sentido mismo del poder y de la eficacia en general, que no podía aparecer como tal, como sentido y dominación (por idealización), sino con el llamado poder ‘simbólico’, ha estado siempre ligado a la disposición de la escritura; que la economía monetaria o pre-monetaria y el cálculo gráfico son co-originais, que no hay derecho sin posibilidad de huella” (Derrida, 2013, p. 117, traducción editorial).

33 Traducción: “La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante sólo puede ser lo que es, una totalidad, si una totalidad constituida del significante la preexiste, velando por su inscripción y sus signos, independientemente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente ajena al sentido de la escritura. Es la protección enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra el trastorno de la escritura, contra su energía aforística y contra la diferencia en general” (Derrida, 2013, p. 21, traducción editorial).

34 Traducción: “el logocentrismo es una metafísica etnocéntrica” (Derrida, 2013, p. 98, traducción editorial).

35 Traducción: “la función primordial de la comunicación escrita es facilitar la servidumbre” (Claude Lévi-Strauss, 1957, p. 318, traducción editorial).

36 Traducción: “la naturaleza del sentido es ser totalitario, es decir, reducir a sí mismo todo lo que no es él” (Cassin, 2005, p. 84-85, traducción editorial).

37 Traducción: “sin trabajo, ese ser vivo que, aunque humano, está excluido de la humanidad -y, por esta exclusión, incluido en ella- para que los hombres puedan tener una vida humana, es decir, política” (Agamben, 2017, p. 41, traducción editorial).

38 Traducción: “no hay culturas ágrafas” (Martins, 2003, p. 78, traducción editorial).

39 Traducción: “Le pregunté a un hombre qué era la Ley. Me respondió que era la garantía del ejercicio de la posibilidad. Ese hombre se llamaba Galli Mathias. Me lo comí” / “Magia y vida. Teníamos la relación y la distribución de los bienes físicos, de los bienes morales y de los bienes dignos. Y sabíamos superar el misterio y la muerte con la ayuda de unas cuantas formas gramaticales” (Andrade, 2011, p. 70-71, traducción editorial).

40 Traducción: “Tal vez la magia estaba escrita en mi rostro, tal vez yo mismo era el objetivo de mi búsqueda. Estaba en esta búsqueda cuando recordé que el jaguar era uno de los atributos del dios. Entonces mi alma se llenó de piedad. Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares, que se amarían y darían a luz sin cesar, en cuevas, en juncos, en islas, para que los últimos hombres pudieran recibirlo. Imaginé esta red de tigres, este laberinto ardiente de tigres, causando el horror en las praderas y en los rebaños para preservar un dibujo. [...] Pasé muchos años aprendiendo el orden y la configuración de las manchas. Cada viaje a ciegas me proporcionaba un instante de luz, y así conseguí fijar en mi mente las formas negras que marcaban el pelaje amarillo. Algunas incluían puntos; otras formaban rayas transversales en el interior de las patas; otras, anulares, se repetían. Tal vez fueran el mismo sonido o la misma palabra. Muchas tenían bordes rojos” (Borges, 2008, p. 106-107, traducción editorial).

41 Traducción: “el libro [amerindio] es una realidad maravillosa en los universos de los hombres y de los dioses” (León-Portilla, 2012a, p. 86, traducción editorial).

42 Traducción: “Una numerosa banda de demonios puebla los bosques, ríos y cielos de la tierra de Sipáia. [...] Los indios no los consideran seres sobrenaturales, en nuestro sentido del término, por la sencilla razón de que para ellos no hay nada sobrenatural. Para los indios, lo que cuenta es la mayor o menor actividad de un poder mágico inmanente a todos los seres, y si alguien es capaz de producir algo que a los demás les parece prodigioso. Lo extraordinario no tiene límites: todo es sencillamente posible y natural.” (Nimuedaju, 1981, p. 18, traducción editorial).

43 “Hence, the Adugo biri come to epitomise a whole philosophy of origins and social practice, in which the jaguar features large as both founding father and the sky spirit embattled with sun and moon” (Brotherson, 2001, p. 246-247). / Traducción: “De ahí que los biri de Adugo lleguen a personificar toda una filosofía de los orígenes y la práctica social, en la que el jaguar ocupa un lugar destacado como padre fundador y espíritu del cielo en lucha con el sol y la luna” (Brotherson, 2001, p. 246-247, traducción editorial).

44 Traducción: “los arañazos [escritura] son los chiná-kene de los nawa-rasí [no indios]. El nawa-rasí papirí kene [el papel kene de los no indios] es la escritura” (Franchetto, 2018, v. 1, p. 94, traducción editorial).

45 Traducción: “es ella [la piel] la que actúa como principio de individuación y la que subyace a la transformación interespecífica de la que hablan los mitos y los discursos chamánicos: es posible que un hombre se transforme en jaguar o en guacamayo en la medida en que es posible ponerse otra piel” (Lima, 2002, p. 12-13, traducción editorial).

46 Traducción: “Estaríamos pues ante una “condensación visual” [...] Tendríamos la condensación de diversos “ropajes” sobre un único soporte, el cuerpo del hombre. Tendríamos entonces un hombre (según su punto de vista y el de su sociedad), cuya piel es el soporte de grafismos (de motivos agentivos que son la imagen -o parte de la imagen- de otros seres según sus puntos de vista), viendo realizado en él el poder agentivo de la transformación gráfica, es decir, la realización del proceso de metamorfosis a través de la superposición y condensación de imágenes” (Macedo, 2009, p. 518, traducción editorial).

47 Entre los amerindios, los sistemas gráficos se asocian sistemáticamente a la escritura más que a la figuración. Las figuras ocultas en los grafismos parecen ser efectos secundarios de una lógica gráfica propia, cuyo principal interés son las relaciones entre las líneas, más que un fin en sí mismo (Lagrou, 2013).

48 Una relación similar fue narrada por Derrida (2013, p. 99) cuando describió el encuentro entre los europeos etnocéntricos y la escritura china, clasificada como “uma espécie de alucinação”. Traducción: “una especie de alucinación” (Derrida, 2013, p. 99, traducción editorial).

49 “Trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. [...] Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores. [...] Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauíim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado idênticamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse ‘ver como’ refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de qualquer modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre

aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições. Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas” (Viveiros de Castro, 2004, p.225-227). Traducción: “Se trata de la concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes tipos de sujetos o personas, humanas y no humanas, que lo aprehenden desde diferentes puntos de vista. [...] Normalmente, los humanos, en condiciones normales, ven a los humanos como humanos y a los animales como animales; en cuanto a los espíritus, ver a estos seres, normalmente invisibles, es una señal segura de que las «condiciones» no son normales. Los animales depredadores y los espíritus, sin embargo, ven a los humanos como animales de presa, mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores. [...] Al vernos como no humanos, son ellos mismos los que los animales y los espíritus ven como humanos. Se aprehenden a sí mismos como, o se convierten en, antropomorfos cuando están en sus propias casas o aldeas, y experimentan sus propios hábitos y características bajo las especies de la cultura: ven su comida como comida humana (los jaguares ven la sangre como cauim, los muertos ven los grillos como pescado, los buitres ven los gusanos de carne podrida como pescado asado, etc.), sus atributos corporales (pelaje, pelo, etc.) como comida humana., sus atributos corporales (pelaje, plumas, garras, picos, etc.) como adornos o instrumentos culturales, su sistema social como organizado de forma idéntica a las instituciones humanas (con jefes, chamanes, ritos, reglas matrimoniales, etc.). Este «ver como» se refiere literalmente a las percepciones, y no analógicamente a los conceptos, aunque en algunos casos se haga más hincapié en el aspecto categórico que en el sensorial del fenómeno; en cualquier caso, los chamanes, maestros del esquematismo cósmico dedicados a comunicar y gestionar perspectivas cruzadas, siempre están ahí para hacer sensatos los conceptos o inteligibles las intuciones. En resumen, los animales son personas, o se ven a sí mismos como personas” (Viveiros de Castro, 2004, p. 225- 227, traducción editorial).

50 “Em resumo, pessoas, carniça, vermes, urubus, mas também rio, pedra e assim por diante, existem antes de tudo como perspectivas humanas e, enquanto tais, são corpos fundamentalmente distintos em outras perspectivas” (Lima, 2002, p. 13-14). Traducción: “En resumen, la gente, la carroña, los gusanos, los buitres, pero también el río, la piedra, etcétera, existen ante todo como perspectivas humanas y, como tales, son cuerpos fundamentalmente distintos de otras perspectivas” (Lima, 2002, p. 13-14, traducción editorial). Un relato indígena multinaturalista, complementario a este otro sentido, es el de Ailton Krenak (2019) cuando dice que todo es naturaleza, todo lo que puede pensar es naturaleza: los paisajes tienen sentido - el río canta, baila y se alegra con los seres que comparten la vida con él. El río es el abuelo Krenak.

51 Traducción: “de repente, eh, yo onicei...” (Guimarães Rosa, 2017, v. 2, p. 767, traducción editorial).

52 Traducción: “un libro solo existe para el exterior y en el exterior” (Deleuze; Guattari, 1995, v. 1, p. 18, traducción editorial).

53 Traducción: “piel de imágenes” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 66, traducción editorial).

54 Vaso maya policromo, período Clásico Tardío (750-800 d.C.). El códice de cerámica representa a un ah ts’ib, pintor-escritor maya, con un libro en la mano, enseñando a sus discípulos el arte de la escritura.

55 Traducción: “el geógrafo, el descifrador, el traductor” (Cunha, 2017, p. 114, traducción editorial).

56 Traducción: “si el concepto de espíritu designa esencialmente una población de afectos moleculares, una multiplicidad intensiva, lo mismo se aplica al chamán” / “un ser múltiple, una micropoblación de agencias chamánicas alojadas en un cuerpo” (Viveiros de Castro, 2006, p. 322, traducción editorial).

57 Otros modos relacionales de los dibujos corporales son su ausencia o exceso, como índices de reclusión. No pintar o pintar en exceso los cuerpos es una forma de volverse invisible a los ojos de los demás, como señalan Anne Christine Taylor y Eduardo Viveiros de Castro (2019).

58 Traducción: “el término xapiripë también se refiere a los chamanes humanos, y la expresión «convertirse en chamán» es sinónimo de «convertirse en espíritu», xapiri-pru” (Viveiros de Castro, 2006, p. 321, traducción editorial).

59 Traducción: “escritura y grafismo se denominan con los mismos términos: kusiwa, ekosiware, palabras que describen grafismos, dibujos, decoraciones y escritura. Kusiwa significa literalmente camino, un camino que se llama «el camino del riesgo» (Macedo, 2009, p. 512, traducción editorial).

60 En la mano derecha sostiene un pincel. En la izquierda sostiene un cucharón que servía de tintero para las tintas negra y roja que deletreaban los libros. El papel de amate (una especie de higuera) sale por la lengua, que simboliza tanto la capacidad oral como la escrita (lectura oral) de matizar y divinizar las cosas del mundo.

61 Traducción: “Al principio del mundo, había una gran pila de libros y cada pueblo sacaba su volumen específico. Los Kapon fueron los últimos en sacarlo: ya no tenían libros enteros, sino sólo las hojas que caían de los volúmenes al retirarlos. La reunión de todas estas hojas dio lugar al libro Kapon” (Cesarino, 2012, p. 125, traducción editorial).

62 Se trata de un poema oral realizado por un forjador anónimo de cantos históricos (poeta nahua) para el dios Quetzalcóatl y registrado en símbolos occidentales por Miguel León-Portilla.

63 Traducción: “Con flores, dador de vida, \ con cantos das color, \ con cantos sombreas \ a los que vivirán en la tierra.\ Entonces acabas con águilas y jaguares. \ Sólo en tu libro de pinturas vivimos \ en la tierra. \ Con tinta negra borrarás \ lo que fue hermandad, \ comunidad, nobleza. \ Sombras a los que vivirán en la tierra. \ Sólo en tu libro de pinturas vivimos, \ aquí en la tierra” (León-Portilla, 2012a, p. 87, traducción editorial).

64 Traducción: “Y sin embargo, frente a la opresión, el saqueo y el abandono, nuestra respuesta [latinoamericana] es la vida. Ni los diluvios, ni las pestes, ni las hambrunas, ni los cataclismos, ni siquiera las guerras eternas a través de siglos y siglos han podido reducir la tenaz ventaja de la vida sobre la muerte” (García Márquez, 2019, p. 34, traducción editorial).

65 “Os índios antigos esconderam esses papéis para que não lhes tirassem os espanhóis, quando entraram na cidade e nas terras e ficaram perdidos [os livros], pela morte dos que os esconderam, ou porque os religiosos e o bispo primeiro, Don Juan de Zumárraga, os queimaram, com outros muitos, de muita importância para saber as coisas antigas desta terra, porque como todas elas [as pinturas] eram figuras e caracteres que representavam animais racionais ou irracionais, ervas, árvores, pedras, montes, água, serras e outras coisas desse tom, entenderam que era demonstração de superstição idiolátrica; e assim queimaram quantos puderam ter nas mãos que, se não tivessem sido diligentes alguns índios curiosos em esconder parte desses papéis e histórias, não teria, agora, deles ainda a informação que temos” (Torquemada, 1975 apud León-Portilla, 2012a, p. 65). Traducción: “Los indios antiguos escondieron estos papeles para que los españoles no se los quitaran cuando entraron en la ciudad y en las tierras, y se perdieron [los libros] por la muerte de los que los escondieron, o porque los religiosos y el primer obispo, don Juan de Zumárraga, los quemaron, junto con otros muchos, Como todas ellas [las pinturas] eran figuras y personajes que representaban animales racionales o irracionales, hierbas, árboles, rocas, montañas, aguas, montes y otras cosas de esa naturaleza, entendieron que era una demostración de superstición idiolátrica; Y así quemaron cuantos cayeron en sus manos, y si no hubiera sido por la diligencia de algunos indios curiosos en esconder algunos de estos papeles e historias, no tendríamos aún la información que ahora tenemos sobre ellos” (Torquemada, 1975 apud León-Portilla, 2012a, p. 65, traducción editorial).

66 “Faltam suas pinturas, nas que tinham suas histórias, porque, no tempo em que o Marquês do Vale, Dom Hernando Cortés, com os demais conquistadores entraram por primeira vez nela [em Tezcoco], as queimaram nas casas reais de Nezahualpilli, em um grande aposento que era o arquivo geral de seus papéis, no qual estavam pintadas todas as suas coisas antigas, pelo que, hoje em dia, choram seus descendentes, com muito sentimento, por terem ficado às escuras, sem notícia nem memória dos fatos de seus antepassados” (Pomar, 1964, p. 153). Traducción: “Faltan sus pinturas, las que tenían sus historias, porque en la época en que el Marqués del Valle, Don Hernando Cortés, con los demás conquistadores entraron por primera vez en ella [Tezcoco], las quemaron en las casas reales de Nezahualpilli, en un gran cuarto que era el archivo general de sus papeles, en el cual estaban pintadas todas sus cosas antiguas, por lo cual, hoy lloran sus descendentes, con gran sentimiento, por haber quedado en la oscuridad, sin noticia ni memoria de los hechos de sus antepasados” (Pomar, 1964, p. 153, traducción editorial).

67 “Os amoxtli eram, na verdade, tilli, tlapalli, ou tinta negra, tinta vermelha, isto é, símbolos do poder. O sacerdote Quetzalcóatl quis, enfim, alcançar essa sabedoria quando desapareceu, encaminhando-se a Tlillan, Tlapallan, o Lugar das Cores Negra e Vermelha, uma primordial Amoxtlapan, situada no Oriente, para além das águas imensas” (León-Portilla, 2012a, p. 60). Traducción: “Los amoxtli eran, en realidad, tilli, tlapalli, o tinta negra, tinta roja, es decir, símbolos de poder. El sacerdote Quetzalcóatl quiso finalmente alcanzar esta sabiduría cuando desapareció y se dirigió a Tlillan, Tlapallan, el Lugar de los Colores Negro y Rojo, un Amoxtlapan primordial, situado en el Oriente, más allá de las inmensas aguas” (León-Portilla, 2012a, p. 60, traducción editorial).

68 Los mayas llamaban a los escribas pintores dzibob (como los libros), los mixtecos los llamaban ah ts'ib, los quichés usan la palabra vuh (o wuj) para libro y los yucatecos llamaban amate al papel -hecho de fibra de higuera- y huun al libro (Santos, 2017).

69 “Cuida de la tinta negra y roja, los libros, las pinturas, colócate, junto y al lado del que es prudente, del que es sabio. [...] El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma. Un espejo horadado, un espejo agujerado por ambos lados. Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices. Él mismo es escritura y sabiduría” (León-Portilla, 2012b, p. 146-148, traducción editorial).

70 Traducción: “las cosas tienen vida propia, todo es cuestión de despertarles el alma” (García Márquez, 2006, p. 7-8, traducción editorial).

71 Conceptos similares a teyolía son yolo, de los nahuas contemporáneos, mintsita, de la cultura p'urhépecha de Michoacán, y ool, de la cultura maya de Yucatán (Pavón-Cuéllar, 2022).