

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: DE IMAGINACIÓN, TRADUCCIÓN Y TRAICIÓN

Isabel Martínez

INTRODUCCIÓN

Perspectivismo es el nombre de una nueva propuesta teórico-metodológica que ha ingresado recientemente en algunas discusiones del campo de la antropología mexicana. Mas ¿qué es el perspectivismo? Este término fue utilizado en 1993 por Kaj Århem para dar cuenta de la ecosofía makuna. Para este autor, una visión-del-mundo-perspectiva es aquella que no está centrada en la humanidad. Por tanto, tal visión del mundo es causa y consecuencia de que, tanto en concepto como en la práctica, la humanidad esté situada al lado de una variedad de seres vivientes igualmente importantes y valorados. La visión-del-mundo-perspectiva de Århem fue calificada como un rasgo o una característica de las eco-cosmologías de la región amazónica y del mundo amerindio, ya que dicho rasgo o característica se fundamentaba en la visión del mundo “descentrada en el hombre”. En una visión en perspectiva existen capacidades que permiten ver el mundo desde el punto de vista de una clase de seres diferentes a la que uno pertenece. Desde esta definición, todos los puntos de vista (humanos, animales, espirituales, etc.) tienen la misma validez y veracidad, pues no existe una única representación del mundo, correcta o verdadera.

Cuando Viveiros de Castro¹ retoma la noción de “cualidad pespectiva” de Århem (1993) o lo que Gray (1996) llamó “relatividad perspectiva” reformula estos conceptos hasta forjar la noción de perspectivismo y posteriormente la postula como un método de análisis antropológico. Para este autor, el perspectivismo ya no es un rasgo o una característica, sino una epistemología que forma parte de un cuadro más amplio: “la economía de alteridad”. El perspectivismo propuesto por Viveiros de Castro, a diferencia de la cualidad perspectiva de Århem, no postula

¹ Ideas tomadas del capítulo 7, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena” (*Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*). A lo largo del texto se indicará el capítulo del libro reseñado en esta nota. A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia (Viveiros de Castro, 2006[2002]), de donde ha sido tomada la información.

un relativismo de puntos de vista. Por el contrario, el perspectivismo implica jerarquías y cuadros de poder en tanto que el contexto pragmático en el cual se propicia es la depredación amazónica (cuyas principales manifestaciones son la cacería, la guerra y el chamanismo). Así, existen puntos de vista privilegiados que permiten depredar al “Otro”. Más que adquirir el punto de vista de otro sujeto, el perspectivismo establece un juego entre dos sujetos que intercambian puntos de vista, que van de la subjetividad a la objetividad. Evidentemente, los puntos de vista privilegiados pertenecen a aquellos cuya subjetividad predomina sobre los otros. En consecuencia, esos otros se objetivizan y este hecho permite que el agresor (matador, espíritu, chamán, etc.) se apropie de la subjetividad de esos otros mediante la depredación.

La depredación, entendida como una relación social, es el fundamento del intercambio en las sociedades amazónicas. Por ello, el estudio de la relación con el otro conduce al análisis de una economía de la alteridad, donde la alteridad misma define la naturaleza del don y por tanto las formas de socialidad en el Amazonas (incluyendo el parentesco). En esta tónica es que el perspectivismo no es substancial o esencial, como lo define Århem (1993), sino relacional. Es decir, esta epistemología no se sustenta en la identidad entre sustancias espirituales y metafísicas, sino que es producto de las relaciones entabladas entre diversos seres para realizar intercambios y construir una sociedad determinada.

El perspectivismo es parte de una propuesta mayor, la cual integra el estudio de los sistemas de clasificación y de las ontologías amazónicas; así como el análisis de los sistemas de parentesco en la región. El objetivo aquí es presentar algunos de los factores constitutivos de esta propuesta. El trabajo de Viveiros de Castro, como él mismo señala, debe enmarcarse en la maduración que la antropología brasileña ha experimentado en los últimos treinta años; la cual puede ser apreciada en cinco antologías: Carneiro da Cunha (org.) 1992; Descola y Taylor (orgs.) 1993; Roosevelt (org.) 1994; Sponsel (org.) 1995; Viveiros de Castro y Carneiro da Cunha (orgs.) 1993.

En “Imágenes de la naturaleza y de la sociedad” (*Imagens da natureza e da sociedade*, capítulo 6²), el actual profesor de antropología del Museo Nacional señala tres estilos analíticos u orientaciones que caracterizaron, durante la década de los noventa, los estudios de las sociedades amazónicas:

- Economía política del control: Terence Turner (1979a, 1979b, 1984) y Peter Rivièrè (1984, 1987).

² Nueva versión de “Images of nature and society in Amazonia ethnology”, publicado originalmente en el *Annual Review of Anthropology*, 25, 1996.

- Economía moral de la intimidad: Overing (1991, 1992, 1993a, 1993b) y sus exalumnos Renshaw 1986; Gow 1989, 1991; McCallum 1989; Santos 1991; Belaunde 1992).
- Economía simbólica de la alteridad: Albert 1985; Menget 1985; Viveiros de Castro 1986; Erikson 1986; Descola 1986; Descola y Taylor 1993; Keifenheim 1992; Vilaça 1992; Taylor 1993.

Tales orientaciones no fueron excluyentes entre sí, pues en la mayoría de los casos estaban presentes en un mismo estudio; pero su tipificación permitió identificarlas como enfoques particulares. El trabajo de Viveiros de Castro se adscribe a lo que él mismo ha denominado “la economía simbólica de la alteridad”, orientación de un grupo cuya inspiración es claramente lévi-straussiana.

Interesados en las interrelaciones entre las sociologías y las cosmologías nativas, estos investigadores se concentraron en los procesos de intercambio simbólico (guerra y canibalismo, caza y chamanismo, rituales funerarios) que, al cruzar fronteras sociopolíticas, cosmológicas y ontológicas, desempeñan un papel constitutivo en la definición de las identidades colectivas. Sus críticas se centraron en: a) la noción de Sociedad como mónada cerrada y autosuficiente, contrapuesta a mónadas analógicas que le sirven de espejo sociológico (Viveiros de Castro 1986, 1993a y 1993b) y b) el concepto de Naturaleza definido como un Otro trascendental (Descola, 1996)³. A su vez, esta vertiente exploró diversos significados de la categoría de afinidad en las culturas amazónicas (tema que aparece también en autores como Rivière y Overing), sugiriendo su valor de operador sociocosmológico central (Viveiros de Castro, 1993a). De igual manera se definió la tensión que articulaba la identidad y la alteridad, misma que estaría en la base de los regímenes sociopolíticos de estos pueblos.

Dentro de la economía simbólica de la alteridad, el “otro” no es un espejo, sino un destino.⁴ En algunas de las reflexiones de los misioneros del siglo XVI es recurrente una frase que expresa gran preocupación: “la inconstancia del alma

³ Dentro de esta misma antología, en el capítulo 3, “El mármol y la murta: sobre la inconstancia del alma salvaje” (*O mármore e murta: sobre a inconstância da alma selvagem*) y en el capítulo 5, “El concepto de sociedad en antropología” (*O conceito de sociedade em antropologia*), se discute ampliamente el concepto de sociedad en las ciencias sociales. Viveiros de Castro indica que:

Una cultura no es un sistema de creencias, antes bien —ya que debe ser algo— es un conjunto de estructuraciones potenciales de la experiencia, capaz de soportar contenidos tradicionales variados y de absorber nuevos: ella es un dispositivo culturante o constituyente del procesamiento de creencias (*Ibid*: 209). Traducción libre de la autora.

⁴ Ideas contenidas en el artículo titulado “El mármol y la murta; sobre la inconstancia del alma salvaje” (*O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, capítulo 3). Publicado bajo el

salvaje”. *Il selvaggio è mobile*. Esta mudanza salvaje frente a la fe constituyó uno de los principales problemas de la evangelización del Brasil. Incluso:

Esta proverbial inconstancia no fue sólo para las cosas de la fe. Ella pasó a ser un trazo definitorio del carácter amerindio, consolidándose como uno de los estereotipos del imaginario nacional: el indio mal converso que, a la primera oportunidad, manda a Dios, el trabajo y la ropa al diablo, retornando feliz a la selva, presa de un atavismo incurable. La inconstancia es una constante de la ecuación salvaje (*ibidem*: 187).

Incommensurable ante los ojos de los misioneros, esta inconstancia no sólo caracterizó el aprendizaje y la práctica de la fe cristiana, sino también (y más sorprendente aún para los europeos) el vínculo de los “salvajes” con su propia fe. De tal manera que esos “salvajes” manifestaban un deseo de ser como esos “otros”, a la vez que los misioneros se preguntaban atónitos “¿por qué desean ser como nosotros?” Para responder a tal cuestionamiento, Viveiros de Castro analiza documentos históricos de los Tupinambá; quienes eran descritos como inconstantes en relación con su propio *socius*⁵ por los jesuitas del siglo XVI. El autor advierte que el análisis de estos documentos implica la siguiente problemática: explicar cómo tal cultura (Tupinambá) fue capaz de acoger de modo tan benevolente la teología y la cosmología de los invasores, como si todo esto estuviera prefigurado en algún escondrijo de su mecanismo, “como si lo inaudito hiciese parte de la tradición, como si lo nunca visto ya estuviera en la memoria” (*ibidem*: 194).

Entonces, la pregunta por esta inconstancia conducirá al corazón del pensamiento amazónico, pues para nuestro autor la fundamentación de estas sociedades se encuentra en la relación con los otros, no en la coincidencia consigo mismas. En otras palabras, la alteridad—antes que la identidad—es la relación constitutiva de la sociedad. “La inconstancia del alma salvaje, en su momento de apertura, es una expresión de un modo de ser donde: es el intercambio y no la identidad, el valor fundamental a ser afirmado [...] Por lo tanto, la afinidad relacional y no la identidad substancial será el valor a ser afirmado” (*ibidem*: 206). Así, a la pregunta de los evangelizadores “¿por qué los salvajes desean ser como nosotros?”, una de las posibles respuestas es que:

mismo título en la *Revista de Antropologia*, 35, 1992. Apareció también en francés en A. Becquelin y A. Molinié (orgs.), *Mémoire de la tradition* (Société d’Ethnologie, 1993).

⁵ Esta inconstancia es lo que permite a Viveiros de Castro cuestionar el concepto de cultura como un sistema de creencias o como un símil de la noción de religión, pues si bien los tupinambá aparecían como inconstantes a sus creencias, en el fondo aquello que los hacía actuar (tal inconstancia) era un fundamento de su *socius*, es decir de su conjunto de estructuraciones potenciales de la experiencia, capaz de soportar contenidos tradicionales variados y de absorber nuevos.

Si los europeos desearon a los indios porque vieron en ellos animales útiles u hombres europeos y cristianos en potencia, los Tupi desearon a los europeos en su alteridad plena. Esta les pareció una posibilidad de autotransfiguración, un signo de la reunión de lo que había sido separado en el origen de la cultura. Por lo tanto, fueron capaces de ver la prolongación de la condición humana o de traspasarla. Entonces, en el desencuentro americano, fueron tal vez los amerindios y no los europeos quienes tuvieron la “visión del paraíso (*ibidem*)”.

La sociedad tupi no existía fuera de una relación inmanente con la alteridad. La filosofía tupinambá afirmaba una incompletud ontológica esencial: incompletud de la socialidad y, en general, de la humanidad. Se trataba, en suma, de un orden donde el interior y la identidad estaban jerárquicamente subordinados a la exterioridad y a la diferencia, donde el devenir y la relación prevalecían sobre el ser y la substancia.

Finalmente, mediante esta economía simbólica de la alteridad es posible explicar aquello que para los misioneros resultaba contradictorio por su constancia: la venganza. Bajo este marco, la venganza puede ser definida como una institución en tanto que la reproducción de los grupos tupi estuvo idealmente vinculada al dispositivo de depredación y de ejecución ritual de los enemigos: motor de la guerra. La venganza para los tupinambá era una institución que generaba memoria; la cual no era otra cosa que la relación con el enemigo y donde la muerte individual se ponía al servicio de la vida del cuerpo social. “La venganza no era una consecuencia de la religión, sino una condición de posibilidad y la causa final de la sociedad —de una sociedad que existía para los enemigos” (*ibidem*: 241). Un Yo que sólo puede existir por el Otro, la condición de la existencia por tanto es la relación con el otro, constituyendo así una economía simbólica de la alteridad.

El estudio antropológico de “la inconstancia del alma salvaje” es la puerta de acceso a los mundos amazónicos. El objetivo de esta nota es presentar la reseña del libro *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (2002 [2006]); recopilación de nueve ensayos y una entrevista que resume, en gran medida, la obra que Eduardo Viveiros de Castro ha publicado en los últimos diez años. La finalidad es presentar algunas de las ideas centrales de esta “economía simbólica de la alteridad” considerando, por una parte la teoría de los prototipos, la conceptualización entre lo dado y lo construido, así como la teoría de la alteridad constitutiva, y por otra algunos de los principales temas de reflexión, como: cuerpo, alma, persona, naturaleza y cultura, depredación, intercambio, afinidad potencial y perspectiva.

Estos conceptos [dirá Viveiros de Castro] son el resultado provisorio de un trabajo siempre orientado por un deseo mayor: contribuir en la creación de una lengua analítica a la medida

(y a la altura) de los mundos indígenas. Es decir, colaborar en la conformación de un lenguaje analítico radiado por los lenguajes que constituyen sintéticamente esos mundos. Su elaboración implica forzosamente una lucha con los automatismos intelectuales de nuestra tradición y, por las mismas razones, con los paradigmas descriptivos y tipológicos que la antropología ha producido a partir de otros contextos socioculturales. El objetivo, en pocas palabras, es una reconstitución de la imaginación conceptual indígena en los términos de nuestra propia imaginación. He dicho en nuestros términos pues no tenemos otros. Sin embargo, y aquí está el punto, esto debe ser realizado de una manera capaz (si esto es correcto) de forzar nuestra imaginación, así como sus términos, y emitir significaciones completamente nuevas e inauditas. La antropología, como se dice, es una actividad de traducción, y traducción, como se dice, es traición. Sin duda, la clave está en saber escoger a quién se va a traicionar (Viveiros de Castro, 2006[2002]: 15).

LA TEORÍA DE LOS PROTOTIPOS⁶

Modificadores morfológicos y sistemas de clasificación

En sus trabajos más tempranos, Viveiros de Castro analizó algunas de las categorías clasificatorias contenidas en cuatro modificadores morfológicos de la lengua yawalapíti. De manera general, estos marcaban el modo de pertenencia de un referente a determinada clase, es decir, cierta relación entre prototipos ideales y fenómenos actuales. Los morfemas *-kumã*, *-rurú*, *-mína* y *-malú* no indicaban propiamente subclases sino formas de ajustar al *taxon* casos concretos. Así, los significados de estos modificadores designaban respectivamente lo ‘excesivo’, lo ‘auténtico’, lo ‘inferior’ y lo ‘semejante’; denotando relaciones complejas antes que cualidades inmanentes e implicando una oposición entre la esencia y la forma, así como un principio de gradación entre tipo e individuo.

Las premisas y ecuaciones lógicas estudiadas por Viveiros de Castro son constitutivas de las teorías gnoseológicas y de las sociologías amazónicas, en las cuales el vínculo entre lo prototípico ideal (lo otro y lo propio) y los fenómenos actuales (lo propio) es vertebral. Este sistema de clasificadores expresa pues un esquema

⁶ Las ideas contenidas en el artículo *Esbozo de cosmología Yawalapíti* (capítulo 1), se tomaron de tres artículos: “Alguns aspectos do pensamento yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações”, publicado en el *Boletim do Museu Nacional*, 26, 1978; “Notas sobre a cosmologia yawalapíti”, publicado em *Religiao & Sociedade*, 3, 1978; y “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”, publicado no *Boletim do Museu Nacional*, 32, 1979. El tercer artículo es una especie de apéndice al ensayo de A. Seeger, R. DaMatta & E. Viveiros de Castro, “A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, publicado en el mismo número del *Boletim*. La teoría de los prototipos, como temática, es propuesta inicialmente por Eleanor Rosch (ver en Lakoff 1987). Viveiros de Castro la retoma y desarrolla en la etnografía y etnología amazónica, hasta convertirla en uno de los fundamentos de la economía simbólica de la alteridad.

cognitivo que repercute en el *ethos* yawalapí. Nuestro autor, al reflexionar sobre los modificadores lingüísticos, focalizará su análisis en el superlativo *-kumā*⁷, cuyo sentido más marcado es ‘equivalente a sobrenatural’ y en el clasificador *-mína*⁸, que puede ser glosado como ‘algo análogo a un modelo por participación substancial en este’. Ambos son los extremos de la relación entre el modelo prototipo y el fenómeno actual.

En este esquema cognitivo se desarrollan dos líneas que describen: a) la actualización y corporización de lo existente y b) aquella que da cuenta del movimiento contra efectivo de su virtualización o espiritualización. Estas líneas no son un reflejo de la dualidad material-inmaterial, como tampoco resultan ser una versión amazónica del platonismo. La corporización (actualización) y la espiritualización (virtualización) son procesos que dan cuenta de la epistemología y de la sociología amazónica. La indagación de estos modificadores es el punto de partida para analizar los sistemas de clasificación de los seres en la Amazonia, donde hombres, animales y espíritus son los componentes básicos de una macrotaxonomía.⁹ A su vez, las reflexiones sobre los modificadores y los sistemas de

⁷ Modificador que articula varios atributos: ferocidad, tamaño, invisibilidad, monstruosidad, alteridad, espiritualidad, distancia. Esta sufijación marca una alteridad del referente, como esencia del tipo, que es exterioridad y también exceso (ferocidad y tamaño). Indica lo *diferente*, pero también lo *arquetípico*. “Lo otro es lo propio, y viceversa”. Así, todo modelo presenta una superabundancia ontológica; toda superabundancia es monstruosamente otra. La analogía entre los diversos significados ilumina el fondo cosmológico de este modificador: la intersección entre el mundo de la experiencia cotidiana y la esfera de las cosas – *kumā* (espíritus o seres míticos: modelos de las cosas).

⁸ Este modificador es empleado difusamente. Sirve como:

1. Operador de inclusión clasificatoria: Perteneciente a clase X.
2. Demarcador de las entidades o las relaciones que, perteneciendo a una clase dada, no son ejemplares perfectos del modelo de la clase: Ejemplar imperfecto de X.
3. Integrante de expresiones que describen estados o condiciones de la persona, como tristeza: en el estado corporal de X.
4. Cuerpo: que integra la palabra cuerpo.

Una traducción de *-mína* por ‘corporización de la substancia X’ tal vez daría cuenta del sentido general del modificador, si entendemos la participación substancial como nexo metonímico. Y, de hecho, se puede decir que *-kumā* corresponde a la metáfora, y *-mína* a la metonimia.

⁹ El aspecto más sobresaliente de esta taxonomía es la ausencia de la separación categórica entre los humanos y los demás animales. Las especies animales se organizan como los grupos humanos: poseen jefes, campeones (dueños de lucha) y chamanes, aldeas y un señor o dueño (poseedor de un nombre propio). La alimentación es uno de los ejes de las relaciones que las especies animales mantienen con los humanos. Si los jaguares comen humanos y los humanos comen monos, entonces los humanos son monos para los jaguares. Bajo este marco, el estudio del simbolismo alimentar y de la taxonomía (Basso, 1972 y 1973) son fundamentales para lo que posteriormente sería llamado perspectivismo.

clasificación conformarán la teoría amazónica de los prototipos; marco de estudio para temas como la construcción social del cuerpo y del parentesco.

Cuerpo y persona

En la Amazonia, la transformación del cuerpo siempre acompaña una transformación del estatuto social. La fabricación social del cuerpo (entendiendo esta proposición literalmente) desempeña un papel central en la cultura yawalapíti. Fabricar un cuerpo implica intervenir sobre las sustancias que lo conectan con el mundo: fluidos vitales, alimentos, eméticos, tabaco, óleos y tinturas vegetales. Por ello, en la fabricación del cuerpo el grupo otorga sustancias al individuo que han sido constituidas culturalmente y que lo vincularán consanguíneamente con el colectivo.

Las mudanzas corporales son apenas signos de las mudanzas de la identidad social, no obstante son también sus correlatos necesarios: las mudanzas corporales son al mismo tiempo la causa y el instrumento de la transformación de las relaciones sociales. Esto significa que no es posible hacer una distinción entre procesos fisiológicos y procesos sociológicos; las transformaciones del cuerpo, de las relaciones sociales y de los estatutos que las condensan son una misma cosa. Así, la naturaleza humana es literalmente fabricada o configurada por la cultura. El cuerpo es *imaginado*, en todos los sentidos posibles de la palabra, por la sociedad (*ibidem*: 72).

Lo social no se deposita sobre el cuerpo como sobre un soporte inerte, sino sobre una materia constitutiva. El parentesco se construye y constituye *en y por* el cuerpo. El correlato de la fabricación social del cuerpo es la metamorfosis, dado que en ambos casos sucede una mudanza corporal. Por una parte la fabricación subordina la naturaleza a los designios de la cultura, produciendo seres humanos; se pone en escena una producción cultural de la naturaleza. Por otra, la metamorfosis reintroduce el exceso y la imprevisibilidad en el orden de un *socius*, transformando a los hombres en animales o espíritus. Ella es concebida como una modificación de la esencia que se manifiesta desde el plano del comportamiento hasta, en casos extremos, en el plano de la transfiguración corporal. En estas mudanzas corporales, ya sean por metamorfosis o por fabricación, la producción social de los cuerpos sigue “prototipos” o “modelos”. Por tanto, la teoría de los prototipos es parte integral de las formas de vinculación entre los seres, pues fabricar un cuerpo es crear un individuo y en consecuencia una sociedad.

La intercorporalidad, definida como la continuidad esencial dentro de una “comunidad de substancia”, deriva del parentesco –mismo que es construido socialmente a través de la fabricación del cuerpo. Los integrantes de dichas comu-

nidades están en relación de mutualidad y de continuidad de sustancias corporales (sangre, semen, etc.), en oposición se encuentran los afines, cuyos vínculos están regidos por la reciprocidad y la discontinuidad substancial. Así, al igual que el cuerpo, los individuos en su totalidad son fabricados por un colectivo.

En el capítulo 8, “Actualización y contra-efectuación de lo virtual: el proceso de parentesco” (*Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco*)¹⁰, Viveiros de Castro retomará estos planteamientos al indicar que: “La construcción de la persona es co-extensiva a la construcción de la socialidad; ambas se basan en el mismo dualismo, en desequilibrio perpetuo, entre los polos de la identidad consanguínea y de la alteridad afin” (*ibidem*: 439). De tal forma que, bajo la forma de una estructura fractal, la persona es una versión singular del colectivo. Una persona no es un individuo, sino una singularidad dividida de cuerpo y alma, un individuo internamente constituido por la polaridad yo/otro, consanguíneo/afin (placenta, cuerpo). El cuerpo conecta a los parientes, mientras que el alma los separa; en tanto que esta esencia conecta a los no-parientes (humanos y no-humanos) mientras que el cuerpo los separa.

La “comunidad de substancia” entonces compartirá una esencia fabricada colectivamente, es decir, la consanguinidad. Las identificaciones substanciales son consecuencia de las relaciones sociales y no al contrario: las relaciones de parentesco no expresan “culturalmente” una conexión corporal “naturalmente” dada; los cuerpos son creados por las relaciones, no las relaciones por los cuerpos. En otras palabras, los cuerpos son la marca dejada en el mundo cuando las relaciones prototípicas se consumen o se actualizan. Así, el proceso de parentesco requiere de una progresiva particularización de la diferencia general (alma) mediante la constitución de *cuerpos de parientes* específicos, dando forma e identidad a concreciones consanguíneas dentro del campo universal de la afinidad potencial. El cuerpo singular es construido por el colectivo a su vez que el colectivo es construido como cuerpos de parentesco.

ENTRE LO DADO Y LO CONSTRUIDO: DE AFINIDAD Y CONSANGUINIDAD

A partir de una discusión crítica de las teorías de Louis Dumont (1953), quien caracterizó los sistemas de parentesco suramericanos como dravidianos, Viveiros de Castro bosqueja, en “El problema de la afinidad en la Amazonia” (*O problema*

¹⁰ El texto que da origen a este capítulo fue escrito para un *Festschrift* en homenaje a Meter Rivière. Acaba de ser publicado bajo el título de “GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality” (L. Rival y N. Whitehead [orgs.], *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Meter Rivière*, Oxford Univ. Press, 2001).

da afinidade na Amazônia, capítulo 2),¹¹ las líneas maestras de una sociología del parentesco amerindio. En primer lugar, en la Amazonia la alianza simétrica no funciona siguiendo una fórmula global. Por tanto, si los límites del parentesco se traducen en una limitación focalizada sobre el parentesco, entonces no podría darse cuenta de las propiedades globales de los sistemas de la región. Los límites de la alianza como principio de organización colectiva son, en gran medida, los límites del grupo local (aldea, nexo endógamo); más allá de este círculo, la alianza sirve esencialmente como sustrato inductivo para la operación de circuitos de intercambio de otra naturaleza: ceremonias, guerreros, funerarios y metafísicos, que funcionan como otros tantos principios sociológicos. En segundo lugar, la sociología de la Amazonia indígena no puede limitarse a una sociología del parentesco (o de su simple sublimación cosmológica), porque el parentesco allí es limitado y limitante.

La propuesta de nuestro autor es emerger de la focalización del parentesco e indagar en sistemas más amplios de la clasificación social, así como en concepciones cosmológicas globales. Es decir, estudiar el parentesco dentro de campos sociales más vastos. Este planteamiento permite postular que el parentesco en la Amazonia es sólo un componente de una sociología mayor, donde el fundamento de la organización no es la alianza en sí misma, sino la “alteridad constitutiva” de los afines. De tal manera que la alteridad y la exterioridad (expresada en los afines) es interna y constitutiva del parentesco.¹² Esto explica que la fabricación de un cuerpo y por tanto de una “comunidad de substancia” requiera un proceso de desafinización y de actualización, donde los extraños son transformados en consubstanciales; lo cual significa que la construcción del parentesco es la reconstrucción de la afinidad potencial, en donde al final de cada ciclo debe apelarse a ese fondo de alteridad que la socialidad humana envuelve.

Más tarde, en “Actualización y contra-efectuación de lo virtual: el proceso de parentesco” (*Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco*, capítulo 8), Viveiros de Castro desarrollará estas líneas maestras. El autor señala

¹¹ Adaptación del ensayo “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”, publicado en E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena* (1993). Porciones substanciales de este ensayo fueron antes retomadas en “La puissance et l’acte: la parenté dans les basses terres de l’Amérique du Sud”, escrito en colaboración con Carlos Fausto y publicado en *L’Homme*, 1993.

¹² La clave de esta teoría de “la alteridad constitutiva” son los “terceros incluidos” (Viveiros de Castro 1986: 434); es decir, posiciones que escapan al dualismo consanguíneo *vs.* extranjeros y que desempeñan funciones mediadoras fundamentales. Estos terceros incluidos, cuyas manifestaciones son diversas, están en espera de una teoría de las relaciones de parentesco en América del sur (Viveiros de Castro, 1986: 435-47).

que para comprender los sistemas de parentesco amazónicos y, en particular, las nociones de afinidad y consanguinidad es preciso abrir un cuestionamiento sobre la variabilidad cultural entre lo dado y lo construido;¹³ la cual conllevará a plantear una teoría general sobre la socialidad en la Amazonia:

Si es verdad que ‘la antropología procura elaborar la ciencia social del observado’ (Lévi-Strauss, 1954: 379), entonces una de nuestras tareas principales consiste en elucidar lo que para los pueblos que estudiamos constituye lo dado –de hecho innato que circunscribe y condiciona la agencia humana–, y lo que correlativamente es percibido como construible o hecho, esto es aquello que pertenece a la esfera de la acción y de la responsabilidad de los agentes. Por coincidencia debemos a un especialista en la Melanesia una formulación especialmente rica de este problema (Wagner, 1981) (*Ibid*: 404).

El parentesco amazónico distribuye diversamente los valores que asociamos, desde nuestro punto de vista, a la distinción entre consanguinidad y afinidad (dicotomía consagrada por Morgan y fundamental en la teoría y en la práctica del parentesco occidental). Como estructuralista, Viveiros de Castro, encuentra que la distinción denominada “consanguinidad/afinidad” es una de las dimensiones constitutivas del parentesco humano; y añade que su variación cultural radica en la forma (o comprensión), y no en el contenido (o extensión) de esas nociones. Entonces, la pregunta no es *quién* es un consanguíneo o un afín, sino *qué* es un consanguíneo o un afín. En la Amazonia indígena, a la afinidad se le atribuye la función de *lo dado* en la matriz relacional cósmica, en otros términos, la afinidad es la relación prototípica. Por su parte, la consanguinidad se ubicará en la provincia de *lo construido*, es decir, se ubicará en el dominio de la acción y de la intención humana; y, como se ha visto, la construcción social de los cuerpos propicia estos vínculos sociales. La consanguinidad por tanto se fabrica y en este sentido “actualiza”, en forma de relaciones concretas, los vínculos prototípicos. Así, la consanguinidad está alojada dentro de la afinidad.

Una vez más, la teoría de los prototipos es fundamental para dar cuenta de lo anterior si consideramos que la afinidad es la forma canónica, potencial o prototípica del vínculo social, mientras que la consanguinidad es la forma concreta y actualizada de la afinidad. A través de esta reflexión puede explicarse: a) la relación de transformación entre cognados y afines, quienes pueden convertirse de una clase a otra; b) que el parentesco está primeramente englobado por la afinidad y finalmente subordinado a las relaciones con el exterior y c) la existencia de

¹³ Lo que sigue fue extraído de un libro inacabado (*A onça e a diferença: imaginação conceitual da Amazônia indígena*), donde se discute, entre otras cosas, la tendencia en la antropología contemporánea de insistir en el carácter socialmente construido –en el sentido práctico-procesual más que teórico-discursivo de la expresión– del nexo de parentesco.

diversos grados de alteridad, lo cual implica jerarquía y asimetría entre afinidad y consanguinidad, así como entre afinidad potencial y afinidad actual.

El estudio de la afinidad permite pues salir de los límites del parentesco. Al considerar las relaciones supralocales (interregional, intertribal, interétnico), es evidente que las sociologías amazónicas atraviesan diferentes esferas socio-cosmológicas que incluyen hombres, animales, plantas, espíritus y divinidades. En otras palabras, la afinidad rebasa la morfología social, constituyendo una *economía política de las personas*, cuyo análisis conducirá nuevamente al estudio de la ontología y de los sistemas de clasificación de los seres. La economía de las personas, en la Amazonia, coloca el énfasis en la producción y en la circulación de agentes o sujetos. Dado que no existe ninguna razón imperativa para restringir la extensión de persona o gente a nuestra propia especie, la economía de las personas es en última instancia la socialización del universo. Misma que es coherente con las macrotaxonomías expresadas en algunas lenguas amazónicas, por ejemplo, en la yawalapíti. Así, sean cuales fueren las situaciones de los vínculos sociales, todos ellos evocan a un mismo fondo de valores y disposiciones, como lo atestigua el simbolismo común en que se expresan: ellas son declinadas en un idioma de afinidad. En suma, el Otro es ante todo un Afín.

AFINIDAD POTENCIAL Y AFINIDAD ACTUAL

En esta generalización de la afinidad, como prototipo de cualquier relación, es posible distinguir conexiones particulares: *parceiros* de intercambio, amigos rituales, chamanes y sus aliados no-humanos, guerreros y sus víctimas humanas. Tales relaciones personalizadas de afinidad, actualizadas o concretadas en un vínculo determinado (afinidad todavía no-matrimonial, en el sentido de que no se apoyan en un casamiento efectivo, o al menos intra-humano), son una pieza central de la cosmología indígena, ya que sirven al mismo tiempo de evidencia y de instrumento para la relación genérica. Esta relación genérica de afinidad que caracteriza la socialidad amazónica, es lo que nuestro autor denominará *afinidad potencial*. Y agrega que: “Lo importante es que tal afinidad ‘simbólica’ parece encarnar las cualidades distintivas de ese modo de relación *más plenamente* de lo que hacen los lazos de afinidad efectiva que constituyen el grupo” (*ibidem*: 418).

En el contexto de la endogamia local y cognaticia, que prevalece en muchas de las sociedades de la región, la afinidad como relación particular es depurada de todos, o casi de todos, los significados atribuidos a la versión genérica. Si la afinidad como valor genérico es una “afinidad sin afines”, la situación dentro del colectivo de intra-alianza, inversamente produce “afines sin afinidad”. Los afines

cognaticios son tratados como cognados más que como afines; los afines efectivos son consanguinizados en el plano de las actitudes; los términos específicos de afinidad (cuando existen) son evitados, a favor de tecnicismos que expresan co-consanguinidad; los cónyuges se transforman consubstancialmente por la vía del sexo y de la comensalidad, es decir, a través del cuerpo. Se puede decir entonces que a lo largo del proceso de construcción del parentesco, la afinidad como relación particular es eclipsada prácticamente por la consanguinidad, pues como observó Rivière (1984:70), “dentro de la comunidad [*settlement*] ideal, la afinidad no existe”.

Sin embargo, si la afinidad no existe dentro de esta comunidad ideal, deberá existir en algún otro lugar. Pues cuando la perspectiva (del observador o del nativo) se desplaza, pasando de las relaciones locales a contextos más amplios—relaciones matrimoniales y rituales interaldeanos, guerra y comercio intergrupales, caza y chamanismo inter-especie—, la distribución de valor se invierte, y la afinidad se convierte en el modo general de las relaciones. Viveiros de Castro dirá que: “La socialidad comienza donde la sociabilidad acaba” (*ibidem*: 418). De tal forma que los grupos definidos a partir de estas relaciones conforman un fondo infinito de socialidad virtual. Dichos grupos, al extraerse de ese fondo infinito por medio de la construcción de sus *cuerpos de parientes*, se convierten en grupos locales, esto es consanguíneos y por tanto *actuales*.

En resumen, la afinidad potencial es la fuente de la afinidad actual y de la consanguinidad que ésta genera. Es así como las relaciones particulares deben ser construidas a partir de las relaciones genéricas: ellas son resultado, no origen. En consecuencia las relaciones “clasificadoras” del parentesco constituyen reducciones de aquellas relaciones genéricas. En este sentido es que los vínculos concretos son “actualizaciones de los lazos potenciales”, cuyo prototipo es la afinidad. La consanguinidad y la afinidad amazónicas no son categorías taxonómicamente discontinuas, sino zonas de intensidad de un mismo trazo gradual. Y el movimiento que recorre este trazo va de lo distante a lo próximo, de lo extraordinario a lo ordinario.

Si la afinidad potencial es esta relación genérica, la *afinidad actual* será fabricada por los hombres. Ésta se extrae del fondo virtual de la afinidad mediante la diferenciación. La afinidad entonces se somete a un proceso de despotencialización que dará como resultado la afinidad actual y su consecuencia lógica: la consanguinidad. Este proceso de despotencialización es interminable porque en los mundos amazónicos “la identidad es un caso particular de la diferencia”. Así como el frío es ausencia relativa de calor, pero no lo inverso (el calor es una cantidad sin estado negativo); así la identidad es ausencia relativa de diferencia,

pero no lo inverso. Esto equivale a decir que sólo existe diferencia, en mayor o menor intensidad. Por ello, la consanguinidad es un valor límite de la afinidad y lo que el parentesco mide o calcula es el coeficiente de afinidad en las relaciones, que no llega jamás a cero, dado que no puede haber identidad consanguínea absoluta entre dos personas, por más próximas que sean, pues “no hay relación sin diferenciación”. Es decir, los sujetos de cualquier relación están vinculados *porque* son diferentes y *no a pesar* de que lo son. Ellos se relacionan a través de su diferencia y se tornan diferentes a través de su relación, lo que los une es aquello que los distingue. Esto explica por qué la afinidad es un símbolo tan poderoso del nexa social en la Amazonia.

LA TEORÍA DE LA ALTERIDAD CONSTITUTIVA

Hasta este momento hemos visto cómo las nociones de potencia y acto, así como de prototipo y actualización, cruzan transversalmente las sociocosmologías amazónicas. En el caso del parentesco, su expresión se encuentra en los términos de afinidad y consanguinidad respectivamente; así como en la afinidad misma, la cual se manifiesta en la distinción entre afinidad potencial y afinidad actual. Un verdadero afín es aquel con quien no se intercambian mujeres, sino otras cosas: muertos, ritos, nombres y bienes, almas y cabezas. Por ello, los afines potenciales son verdaderos y globales, clásicos y arquetípicos. Por su parte, un afín actual es la versión debilitada, impura y local, contaminada actual o virtualmente por la consanguinidad de un afín potencial. Así, un verdadero afín, dirá Viveiros de Castro, no es un afín verdadero, sino un caníbal extranjero, no domesticado por el constante intercambio simétrico que “afiniza” y “consanguiniza”.

Para Viveiros de Castro, la afinidad es la clave de la sociología de los grupos amazónicos. En tanto que la afinidad potencial es un fenómeno político-ritual exterior y superior al plano englobado del parentesco, ésta abre la introversión localista (endogamia) del parentesco, al comercio con el exterior. En este sentido es que la alteridad (lo externo, lo afín, lo otro) constituye la socialidad interna (lo propio, lo consanguíneo). Entonces, dado que la alteridad es constitutiva del *socius*, los límites del parentesco no son dictados por el parentesco mismo. Con lo cual, indica nuestro autor, podemos ir más allá del principio general lévi-straussiano de la alianza como instauradora de la sociedad. De tal forma que la economía simbólica y política de la alianza corresponderá al parentesco, pero la sociedad misma se constituirá con base en la economía simbólica de la alteridad, donde los enemigos, la cacería y el canibalismo desempeñan un papel central. Así, la teoría

de la alteridad constitutiva es aquella que da cuenta de las relaciones sociales externas al grupo, pero constitutivas del mismo.

Desde el punto de vista del enemigo: la depredación como el arquetipo de la socialidad

Viveiros de Castro dirá que el fundamento de la economía simbólica de la alteridad es la depredación, entendida como la modalidad prototípica de todas las relaciones sociales posibles (incluyendo al parentesco). En cualquiera de sus expresiones sensibles o empíricas, como la afinidad o el canibalismo, la depredación se manifestará como una reciprocidad (positiva o negativa) donde se expresa un uso positivo y necesario de la alteridad. De tal manera que, en cualquiera de los niveles de intercambio social, el “otro” es indispensable para la conformación de la identidad del “yo”. Esto equivale a decir que, para los amazónicos, ninguna diferencia es indiferente en tanto que toda diferencia es inmediatamente una relación y por tanto una forma de intercambio.

La depredación generalizada pertenece al ámbito del intercambio y no al de la producción. De tal manera que todo intercambio, comenzando por el matrimonial, es una forma de depredación. Ésta también es una predicación de la humanidad, es decir, es el modelo prototípico de la acción social y por tanto define el orden de la socialización cósmica. Así, la depredación del exterior surge como condición de producción del cuerpo social en su dimensión interna. Al igual que la afinidad constituye la consanguinidad, la depredación generalizada constituye el ámbito del parentesco:

En la socialidad amazónica el axioma canibal es anterior y superior a los teoremas del parentesco. Las relaciones de depredación engloban las relaciones de producción. Esto significa que una economía de los intercambios simbólicos—ligados a la creación y a la destrucción de los componentes humanos (componentes reificados en ‘substancias’)—circunscribe y determina la economía política del casamiento y de la ubicación de los recursos productivos (*ibidem*: 168).

En consecuencia, es preciso escapar de la concepción simplista del intercambio matrimonial, donde éste funciona como la envoltura de la distribución, la circulación y el control de los individuos (clásicamente mujeres); y considerar con un gran detalle los atributos y las propiedades que circulan, no sólo en el casamiento, sino en el flujo de la depredación generalizada. De tal manera que el orden económico de la producción de las personas, el orden jurídico y político de su circulación, la reproducción y el control aparezcan como determinados por una economía cosmológica más amplia, es decir, por una economía literalmente cósmica. Es así, como Viveiros de Castro fundamenta entonces el concepto de

“economía simbólica de la alteridad”, en la cual los enemigos desempeñan un papel cardinal.

En “Inmanencia del enemigo” (*Inmanência do inimigo*, capítulo 4),¹⁴ nuestro autor analiza los vínculos entablados entre los guerreros Araweté, pueblo de la lengua tupi-guarani de la Amazonia central, y sus víctimas. Dado que la depredación, así como la incorporación son dos de las formas arquetípicas de los intercambios que fundamentan esta economía de la alteridad; no es casual que el papel de los enemigos implique prácticas de cacería y antropofagia. El autor, entonces, centrará su reflexión en la dinámica identitaria de dichos vínculos enfocándose en el estatuto del *moropi'nã* (“matador”) araweté.

El universo Araweté se fundamenta en la diferenciación de la humanidad (*Bide*) y de la divinidad (*Mai*).¹⁵ Por una parte, los habitantes terrestres están sometidos al tiempo, esto es, son mortales; y por otra, los *Mai* tienen una apariencia que mezcla rasgos araweté (por la cultura chamánica que poseen) y rasgos enemigos (no sólo porque se pintan como enemigos, sino sobretudo porque son feroces y peligrosos). Sumado a ello, los *Mai* son antropófagos, matan y comen muertos (proceso bajo el cual los muertos pueden llegar al cielo). Así, los dioses araweté están al mismo tiempo dentro y fuera de la cultura o la civilización, ya que son primitivos, gente sin fuego y sin plantas cultivadas; comedores de carne cruda; y al mismo tiempo son poseedores de una supercultura chamánica.

Feroces pero espléndidos, peligrosos pero deseados por los humanos, antropófagos pero dotados de una supercultura chamánica, enemigos pero aliados, los dioses son al mismo tiempo el “ideal de Ego” araweté y el arquetipo del “Otro”. La relación entre los *Mai* y los muertos es reveladora de esta situación. Los dioses son enemigos porque tratan a los muertos araweté como si estos fueran sus enemigos: los matan y los devoran. Un muerto reciente se comporta como un enemigo dado que es un ser sucio y mezquino, lleno de rencor por haber muerto. Al llegar al cielo, las almas masculinas son recibidas por los *Mai* con demandas insistentes de preciosos regalos; las almas femeninas, con la exigencia de favores sexuales. Como los muertos son siempre muy avaros, se niegan a establecer relaciones con los *Mai*. Esto provoca la furia de los dioses y una nueva muerte por su negación al intercambio; los dioses devoran muertos y así logran purificarlos de su suciedad y su sed de venganza.

¹⁴ Presenta con varias modificaciones el artículo “Le meurtrier et son double chez les Araweté (Brasil): un exemple de fusion rituelle”, en M. Cartry y M. Detienne (orgs.), *Destins de meurtriers* (EPHE/CNRS, 1996).

¹⁵ Más allá de hablar de espíritus o dioses debería de hablarse de un tipo de espiritualización potencial a la que todos los seres están sometidos.

En este universo de enemigos, el alma de un *moropi'nã* (“matador”) araweté y aquella del enemigo que mató no solamente suben a los cielos, sino que también disfrutan de una situación especial. Cuando un “matador” araweté ha dado fin a la vida del enemigo, el espíritu de este último es dominado por sentimiento de rabia y venganza: “Con el tiempo, esa rabia se transforma en amistad; la víctima y su matador se vuelven *“apihi-pihã”*. *Apihi-pihã* es el nombre de la relación más valorada en la sociedad araweté. Se trata de una forma de amistad ceremonial en la cual dos grupos compartirán sexualmente los cónyuges del sexo opuesto, pasarán juntos largos periodos en la floresta en expediciones de caza; y serán compañeros obligatorios en las danzas colectivas” (*ibidem*: 273).

Estos casos representan una nítida progresión en la relación entre la víctima y su matador que va de la alteridad mortífera a la identidad fusional. Así, un enemigo puro (*awin*) se transforma en un afín potencial (*tiwã*) para finalmente convertirse en un amigo ritual, es decir, en una especie de duplo social del Yo. Tal duplo social es en realidad un anti-afín ya que con él se compartirán esposas en lugar de intercambiar hermanas. En esta progresión, la víctima se consubstancializa a la persona del matador, convirtiéndose en un apéndice suyo y distinguiéndolo del común de los mortales en el mundo celeste.

La reclusión, las danzas y los cantos son los mecanismos utilizados para transformar al enemigo en un afín potencial y finalmente en un apéndice del Yo. Los cantos son el material más interesante para Viveiros de Castro pues en ello se expresa *el punto de vista del enemigo*. De tal manera que en los cantos emitidos por el chamán, la memoria del grupo aparece narrada por el enemigo. Éste, pese a estar fuera del grupo, es el contenedor de la historia del grupo mismo. Por ello, la inmanencia del enemigo no es otra cosa que la conformación social de la memoria del Yo contenida en el Otro. En otras palabras, el Otro debe existir para que Yo exista, de ahí que la alteridad sea constitutiva de la socialidad amazónica.

Finalmente, cuando un matador araweté llega a los cielos, su diferencia metafísica (la consubstancialidad con los espíritus de sus víctimas) se hace evidente. Esto impide que los dioses devoren sus almas y en consecuencia: a) no mueren en el cielo y b) pueden resucitar nuevamente en la tierra y ser, de esta manera, inmortales. Los matadores no son devorados por los dioses porque ellos mismos son caníbales –su vientre está lleno de sangre del enemigo–, consubstancialmente (en cuerpo y espíritu) los matadores araweté son también enemigos. Por ello, los matadores son dioses anticipados: encarnan la figura del enemigo siendo al mismo tiempo un araweté ideal.¹⁶

¹⁶ Entre los Araweté existe, como fundamento estructural de la sociedad, una diferencia importante entre dos modos de ser masculinos: el chamán y el matador. El “chamán” es un muerto

En la Amazonia frecuentemente se cristaliza una identificación entre los enemigos y los afines, ejemplo de ello son los cuñados-enemigos tupinambá (Clastres, 1972). En ambos casos, enemigos y afines deben ser asimilados a un grupo al que son ajenos; pero esta asimilación depende del reconocimiento previo, de la víctima o del afín, como semejantes a sus agresores o afines potenciales. De tal manera que la interiorización del Otro es inseparable de la exteriorización del Yo, al igual que la domesticación de ese Otro es diametralmente el salvajamiento de ese Yo. Ejemplo de esto es la transformación del matador en su propio enemigo, dada por la ingestión y apropiación del enemigo. Mas ¿qué es lo que se asimila del enemigo? Viveiros de Castro dirá que aquello que se asimila son los *signos* de su alteridad, es decir, una relación que constituye el *socius* de un grupo a partir de su interfase con el exterior y que representa dicha alteridad. Una de las manifestaciones de aquello que se asimila del enemigo o del afín es su punto de vista o su perspectiva, lo cual se expresa en los cantos, donde el narrador es el enemigo mismo.

La asimilación depredatoria de las propiedades de la víctima debe ser comprendida no en los términos de una física de las sustancias, sino en los de una geometría de las relaciones, expresada en la posesión de “un punto de vista” o de “una perspectiva”. Este punto de vista implica jerarquía entre los actores sociales a partir de la definición del punto de vista predominante. En otros términos, cuando el matador se enfrenta a su víctima, el dios al muerto o el afín a otro afín, sólo el matador, el dios y uno de los afines tendrá un punto de vista subjetivo, ellos serán el Sujeto en esa relación, la víctima, el muerto y el otro afín entonces serán objetos que pueden ser asimilados al grupo a partir de arrancarles su subjetividad y volverla propia. El enemigo no es tratado como una cosa (sistema material, cuerpo anónimo, animal autómatas) sino como un sujeto que pierde su subjetividad, de tal forma que en la relación matador-víctima se desarrolla un devenir dialéctico donde cada uno de ellos intercambia puntos de vista, alternando momentos de objetivación y subjetivación. “Objetivación del matador por la subjetividad de la víctima, cuando éste posee, controla y mata; subjetivación del matador por

anticipado, es siempre una futura presa de los dioses. Sin embargo, desempeña una función vital y social: es un ser para el grupo. Es el viviente por excelencia, el representante de los vivos en el cielo, y el canal de transmisión de los muertos celestes. Es un mediador, comunica lo que está separado. Su eficacia depende de estar vivo y conducir a los muertos. El “matador” es un dios anticipado, manifiesta una función moral e individual: es un ser para sí. No representa a nadie, mas encarna al enemigo, con quien se confunde. Es un lugar de la metamorfosis compleja que sólo beneficia a sí mismo. “Por esto, si el chamán está para el muerto como el matador para la divinidad, el primero está para los vivos como el segundo para los muertos. La sociedad sería imposible sin un chamán; pero la masculinidad sería impensable sin la figura del matador” (*ibidem*: 282).

la objetividad de la víctima, cuando ésta se decanta en cantos, nombres, trofeos y otras sinécdoques que señalan la nueva condición ontológica del matador” (*ibidem*: 291). A este juego de intercambios de puntos de vista (subjetivo y objetivo) puede denominarse “perspectivismo”.

La relación de depredación, dada entre sujetos, constituye un modo de subjetivación. En el mundo amazónico, como en el universo melanesio estudiado por Simon Harrison (1993), la agresión es concebida integralmente como un acto comunicativo dirigido en contra de la subjetividad del otro. Dicha agresión no requiere la reducción del enemigo al estatuto de no-persona o de objeto, al contrario el enemigo es colocado en un estado de extrema subjetividad. Todo ello nos lleva a concluir que la enemistad, en este tipo de sociedades, no es conceptualizada como una mera ausencia objetiva de relaciones sociales, sino como una relación social tan definida como cualquier otra. Así, la relación entre el matador y su víctima pertenece indudablemente al mundo del *don* (Lefort, 1951).

Si dentro de la lógica del *don*, los sujetos que permanecen separados se vinculan en la síntesis; en el caso de la depredación (sea en la caza o en la guerra), el vínculo es creado por la supresión (muerte o asimilación) de uno de los términos por el otro. De tal forma que la introyección del Otro en el Yo se fundamenta en una dependencia recíproca que liga y constituye a los sujetos del intercambio. Y el punto de fusión se expresa bajo la forma de una “fusión de los puntos de vista”.

La economía simbólica de la alteridad, siguiendo a Viveiros de Castro, ha permitido explorar y franquear los “límites internos” de la antropología estructural. Antes que al totemismo, al simbolismo o a la metáfora; el pensamiento amazónico nos conduce al otro lado del pensamiento salvaje, a la cara oculta de la luna estructuralista; la cual remite al sacrificio, al animismo y a la metonimia. Al utilizar positivamente los límites de la antropología estructural ha sido posible pensar en lo que ella misma tuvo que excluir para construirse; “y me interesa—dice nuestro autor— porque al hacerlo, ella excluyó o minimizó aspectos que, desde mi punto de vista, son fundamentales para el pensamiento y la práctica indígena. El pensamiento salvaje no cabe en *El pensamiento salvaje*” (*ibidem*: 19).

Dado que esto es una reseña y una traducción, resulta por tanto una traición potencial, espero haber traicionado mucho más mi propio pensamiento que el del autor y aquel que corresponde al pensamiento Amazónico, el cual, como se ha dicho, enriquecerá nuestra imaginación al llevarnos al lado oscuro de la luna estructuralista.

REFERENCIAS

ALBERT, BRUCE

- 1985 *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tesis de doctorado, Université de Paris X, Nanterre.

ÅRHEM, KAJ

- 1993 “Ecosofía Makuna”, en F. Correa (ed.) *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología/ Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC, Bogotá.

BASSO, ELLEN (BECKER)

- 1972 *The Kalapalo dietary system*. Tai del XL Congreso internazionale degli americanisti, Roma-Génova.
- 1973 *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Holt, Rinehart y Winston, Nueva York.

BECQUELIN A. Y A. MOLINIÉ (ORGS.)

- 1993 *Mémoire de la tradition*. Société d’Ethnologie, Nanterre.

BELAÜNDE, LUISA ELVIRA

- 1992 *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan speaking)*. Tesis de doctorado, London School of Economics.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA (ORG.)

- 1992 *História dos índios no Brasil*. Companhia das Letras/FAPESP/SMC, São Paulo.

CLASTRES, HÉLÈNE

- 1972 Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba. En *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6:71-82.

DESCOLA, PHILIPPE

- 1986 *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l’ecologie des Achuar*. Maison des Sciences de L’Homme, París.
- 1996 Constructing natures: symbolic ecology and social practice. En P. Descola y G. Pálsson (orgs.) *Nature and Society: anthropological perspectives*, Routledge, London: 82-102.

DESCOLA, PHILIPPE Y ANNE-CHRISTINE TAYLOR (ORGS.)

- 1993 *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes.* L'Homme, Paris.

DUMONT, LOUIS

- 1953 [1975] Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage. En *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud, et en Australie.* Mouton, Paris: 7-83.

ERIKSON, PHILIPPE

- 1986 Alterité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête de soi. En *Journal de la Société des Américanistes* 82: 185-210.

GOW, PETER

- 1989 "The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy", en *Man* 24(4): 567-582.
 1991 *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia.* Claredon, Oxford.

GRAY, ANDREW

- 1996 *The Arakmbut of Amazonian Peru*, vol. I: *Mithology, spirituality, and history in an Amazonian community.* Berhahn Books, Providence y Oxford.

HARRISON, SIMON

- 1993 *The mask of war: violence, ritual and the self in Melanesia.* Manchester University Press, Manchester.

KEIFENHEIM, BARBARA

- 1992 Identité et alterité chez les indiens Pano. En *Journal de la Société des Américanistes* 78(2): 79-93.

LAKOFF, GEORGE

- 1987 *Women, FIRE, and dangerous things. GAT categories reveal about the mind.* University of Chicago Press, Chicago.

LEFORT, CLAUDE

- 1951 [1978] L'Échange et la lutte des hommes. En *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique.* Gallimard, Paris: 15-29.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1954 [1958] Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement. En *Anthropologie structurale deux*. Plon, París: 377-422.

MENGET, PATRICK (ORG.)

1985 Guerre, sociétés et vision du monde dans les bases terres de l'Amérique du Sud. En *Journal de la Société des Américanistes* 71: 129-208.

MCCALLUM, CECILIA

1989 *Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*. Tesis de doctorado, London School of Economics.

OVERIN (KAPLAN), JOANNA

1991 A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. En *Revista de Antropología* 34: 7-33.

1992 Wandering in the market and the forest: an Amazonian theory of production and exchange. En R. Dilley (org.) *Contesting Markets: analices of ideology, discourse and practice*, University of Edingurgh Press, Edinburgh: 180-200.

1993a Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco Basin. En Philippe Descola y Anne-Christine Taylor (orgs.) *La remontée de l'Amazone: anthropologie et historie des sociétés amazoniennes*, L'Homme, París: 191-211.

1993b The anarchy and collectivism of "Primitive Other": Marx and Shalins in the Amazon. En C. Hann (org.) *Socialism: ideals, ideologies, and local practice*, Routledge, Londres: 45-58.

RENSHAW, JOHN

1986 *The economy and economic morality of the Indians of the Paraguayan Chaco*. Tesis de doctorado, Londo School of Economics.

RIVIÈRE, PETER

1984 *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge University Press, Cambridge.

1987 Of women, men and manioc. En H. O. Skar y F. Salomón (orgs.) *Natives and neighbours in South America*, Ethnographic Museum, Gotemburgo: 178-201.

ROOSEVELT, ANNA (ORG.)

1994 *Amazonian Indians from prehistory to thr present*. Universidad of Michigan Press, Tucson.

SANTOS, FERNANDO

- 1991 *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Athlone, Londres.

SPONSEL, LESLIE (ORG.)

- 1995 *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological and bridghecal anthropology of an endangered world*. Universidad of Arizona Press, Tucson.

TAYLOR, ANNE-CHRISTINE

- 1993 Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jíbaro) de l'Équateur. En F. Héritier y E. Copet-Rougier (orgs.) *La symbolique de l'alliance*, Archives Contemporaines, París: 73-105.

TURNER, TERENCE

- 1979a Kinship, household, and community structure among the Kayapó. En D. Maybury-Lewis (org.) *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.: 179-217.
- 1979b The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model. En D. Maybury-Lewis (org.) *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.: 147-178.
- 1984 Dual opposition, hierarchy, and value: moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere. En J.-C. Galey (org.) *Différences, valeurs, hiérarchie (textes offerts à Louis Dumont)*, EHESS, París: 335-370.

VILAÇA, APARECIDA

- 1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Editora de la URFJ, Río de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

- 1986 *Araweté: os deuses canibais*. Jorge Zahar/Anpocs, Río de Janeiro.
- 1993a Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. En E. Viveiros de Castro y M. Carneiro da Cunha (orgs.) *Amazônia: etnología e história indígena*. NHII-USP/FAPESP, São Paulo: 150-210.
- 1993b Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage. En A. Becquelin y A. Molinié (orgs.) *Mémoire de la tradition*, Société d'Ethnologie, Nanterre: 365-431.
- 2002 [2006] *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. COSAC-NAIFY, São Paulo, Brasil.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO Y MANUELA CARNEIRO DA CUNHA (ORGS.)
1993 *Amazônia: etnología e história indígena*. NHIH-USP/FAPESP, São Paulo.

WAGNER, ROY
1981 *The invention of culture*. University Chicago Press, Chicago.