

Eduardo Viveiros de Castro

# La inconstancia del alma salvaje

Traducción de Guillermo David

EDICIONES **UNGS**



Universidad  
Nacional de  
General  
Sarmiento

---

Viveiros de Castro, Eduardo

La inconstancia del alma salvaje / Eduardo Viveiros de Castro. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018.

430 p. ; 21 x 15 cm. - (Política, políticas y sociedad. estudios brasileños ; 4)

Traducción de: Guillermo David.

ISBN 978-987-630-313-2

1. Antropología. I. David, Guillermo, trad. II. Título.

CDD 301

---

Título original: *A inconstância da alma selvagem*, © Eduardo Viveiros de Castro, 2017

## EDICIONES UNGS

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX), Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7507 - ediciones@ungs.edu.ar - www.ungs.edu.ar/ediciones

### Serie Estudios brasileños

Director: Eduardo Rinesi

Comité Editorial: Gabriel Vommaro y Martín Cortés

Diseño gráfico de la serie: Franco Peticaró

Traducción: Guillermo David

Corrección: Gustavo Castaño

Tipografías:

**Rosario** / Diseñada por Héctor Gatti, Adobe Typekit & Omnibus-Type Team

**Andada** / Diseñada por Carolina Giovagnoli para Huerta Tipográfica

SIL Open Font License, 1.1

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.

Impreso en DP Argentina S.A.

Tacuarí 123 (C1071AAC), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina,

en el mes de marzo de 2018.

Tirada: 500 ejemplares.



Libro  
Universitario  
Argentino

# Índice

Para una imagen de Viveiros de Castro <i>Guillermo David</i> .....	9
Prólogo.....	19
Agradecimientos .....	29
Capítulo I. Esbozo de cosmología yawalapití.....	31
Capítulo II. El problema de la afinidad en la Amazonia.....	79
Capítulo III. El mármol y el mirto: sobre la inconstancia del alma salvaje.....	153
Capítulo IV. Inmanencia del enemigo.....	217
Capítulo V. El concepto de sociedad en antropología.....	239
Capítulo VI. Imágenes de la naturaleza y la sociedad.....	255
Capítulo VII. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena.....	277
Capítulo VIII. Actualización y contraefectuación de lo virtual: el proceso del parentesco.....	319
Capítulo IX. Chamanismo y sacrificio.....	361
Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro .....	373
Bibliografía general.....	389



# Para una imagen de Viveiros de Castro

Guillermo David

Raramente somos contemporáneos conscientes de una revolución en el pensamiento. Aunque su impacto modifique nuestra percepción del mundo seguimos aferrados a un lenguaje que ya no consigue decir más que su perplejidad, mientras hace aparecer a nuestras costumbres categoriales de la víspera como antiguallas que no vislumbran su propia opacidad. Sin embargo, en las revoluciones sociales sucede el fenómeno inverso (que es, básicamente, el mismo: el tiempo siempre está desfasado, somos inevitablemente anacrónicos), puesto que apelan a una lengua atávica para inaugurar una nueva época. Marx llamó “ropaje” a las viejas vestiduras con que se engalana una transformación radical de la sociedad; esas citas revisitadas construyen una cita con el pasado como un modo de decir su novedad.

Así sucede con el *perspectivismo* (y su concepto nuclear reciclado: el *animismo*), del cual Eduardo Viveiros de Castro es figura mayor, o más bien quien mayores consecuencias ha sacado de la apertura de ese nuevo continente discursivo que es la adopción de la perspectiva del otro o de los otros (llámense indios, dioses, animales, entidades no humanas, muertos, naturalezas varias, etcétera) para refundar o investir las ciencias humanas.

En una época, el Antropoceno, que no se abre sino que más bien se cierra, la colocación de la dialéctica imposible entre naturaleza y cultura en la cinta de Moebius del *perspectivismo* somete a las relaciones de parentesco, al chamanismo, a la idea de cuerpo, al sacrificio, a la antropofagia, a la cosmología y al lenguaje mismo, junto con las demás rutinas de la etnología, a una conmoción de la que surgen actualizadas, munidas de una rara eficacia en lo que de intervención filosófica, es decir, política, tienen.

El mismo Viveiros de Castro se ha explicado –lo hace en la apertura de este mismo libro– con precisión y suficiencia; no cometeremos su glosa, solo daremos algunas indicaciones que permitan situar su pensamiento.

Nacido en Río de Janeiro el 19 de abril de 1951, Eduardo Batalha Viveiros de Castro se graduó en ciencias sociales en la Pontificia Universidad Católica, e ingresó en 1974 al Programa de Posgrado del Museo Nacional (Universidad Federal de Río de Janeiro) con un proyecto de investigación en antropología urbana. Pero orientado por Roberto DaMatta realizó un viaje al Alto Xingú, donde trabó relación con el pueblo yawalapití, que lo desvió, de una vez y para siempre, hacia la etnología indígena. En 1978 asumió la docencia en el Museo Nacional, donde aún profesa como titular, y donde desde 2012 da clases de etnología. Allí se doctoró con una tesis sobre los araweté, un pueblo tupí-guaraní de Pará, con quienes realizó una etnografía entre los años 1981 y 1983.

Fue Profesor visitante en las universidades de Chicago (1991) y Manchester (1994). En 1997 y 1998 ocupó la cátedra Simón Bolívar de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Cambridge, años en que también fue *Fellow* del King's College. Entre 1999 y 2001 trabajó como director de Investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, París), junto con el Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne, que lo eligió como miembro permanente. Fue también profesor e investigador visitante en la Universidad de París X (Nanterre), en la École Pratique des Hautes Études, en la École des Hautes Études en Sciences Sociales y en la Universidad de San Pablo. En 1998 recibió el Prix de la Francophonie de la Academia Francesa, y en 2004 el premio Érico Vanucci Mendes del CNPq (Centro Nacional de Investigaciones). En 2008 recibió la Orden Nacional al Mérito Científico, concedida por la Presidencia de la República y por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, y en 2014, el título de Doctor Honoris Causa de la Universidad de Nanterre. Vive en Río de Janeiro y está casado con la filósofa Déborah Danowski, con quien tiene una hija, Irene.

Hasta aquí, lo que podríamos considerar los hitos de una biografía académica de marcados méritos, que por sí solos bastan para aquilatar la obra de Viveiros. Pero sucede que la suya es una vida, como la de todos, tramada de vicisitudes históricas que hubieron de pesar en su deriva, y ante las cuales fue realizando movimientos que en buena medida explican sus textos. Pues si a su estadía en instituciones jesuíticas debe, como lo ha reconocido muchas veces, buena parte de su formación ideológica –en la cual el indigenismo de base, que entraña la consideración de la mirada del otro, no es una herencia desdeñable–, no es menor su relación con el espíritu de contestación de los años sesenta y setenta. Pues en la frecuentación del círculo de Helio Oiticica (en el que la experimentación estético-política iba aunada a la psicodelia

y al marxismo militante que circulaba soterrado en las condiciones que imponía la dictadura) y, más en general, en su participación activa en el movimiento de transgresión de ese momento de eferescencia que vio insurgir el tropicalismo y demás vanguardias estéticas que dieron realce mundial a la cultura brasileña contemporánea, fue donde su cosmovisión fue conformándose como diálogo entre el pensamiento indígena y las filosofías más radicalizadas del siglo.

Habiendo desplegado con envidia los trabajos que la antropología exige –naturalmente sus experiencias etnográficas con los yawalapití y con los araweté resultaron decisivas–, Viveiros de Castro cobró notoriedad pública a partir de sus audaces intervenciones en defensa de la causa indígena, para la que pone su conocimiento exhaustivo y autoridad moral aliados a su verba filosa, nada exenta de ironía. Entre sus autodefiniciones ha dicho: “Soy apresurado, descuidado, impaciente; errático, indisciplinado y, sobre todo, perezoso. Un lector y hacedor de frases que descontextualiza sistemáticamente, que apenas esboza algunas nociones; un trabajador intuitivo del signo que siempre está en la cuerda floja, diciendo más de lo que sabe, escribiendo en el límite entre su saber y su ignorancia, tirando flechas al acaso buscando acertar en algún blanco o al menos que caigan en algún lugar donde otro pensador pueda recogerlas para lanzarlas más hacia adelante [...] En fin, mi manera de trabajar es parecida a como Lévi-Strauss define la imaginación mítica o analógica. No tengo un gran compromiso con el *ostinato rigore* conceptual, soy un *bricoleur*, como los pueblos indígenas que estudiamos”. Confesión risueña que opera como un disolvente ante la crítica y que ilumina una característica de sus ensayos (pues incluso allí donde se revisten del aspecto de textos reglados, sus intervenciones recuperan la cáustica potencia libre del ensayo como género): la de infligirle lecturas desobedientes a la tradición. Con lo cual consiguió, como quería Lévi-Strauss –que en alguna página les reconoce “a los compañeros brasileños” haber reformulado su propio pensamiento–, sacar del gueto etnográfico al pensamiento amerindio y volverlo una filosofía universal. Presentándolo depurado, generalizado, simplificado, en cotejo polémico con el nuestro, Viveiros de Castro abrió la posibilidad de una cosmopolítica asentada sobre nuevas bases.

Todo comenzó con la interpretación de las canciones de guerra araweté alrededor del año 1982, lo que terminó en una monografía publicada en 1992 (resumida en el cuarto capítulo del presente libro). Allí aparecía definido el perspectivismo como una operación pronominal que consistía en asumir el punto de vista del enemigo: la antropofagia como devenir-otro (que ya

estaba en Oswald de Andrade, pero que ahora aparecía constituida en su fundamento etnológico) invitaba a una reformulación integral del pensamiento. El perspectivismo nació, pues, de la guerra, y no del chamanismo, con el que regularmente es asociado. La precedencia del yo en cuanto otro, deducida a partir de la posición inicial del otro, construía un punto de mira privilegiado para desmontar las interpretaciones etnocéntricas que habían signado la disciplina, lo cual permitió su deconstrucción. De allí al abordaje de las dimensiones transespecíficas que permitieran delinear el estatuto de los no humanos que comandan la estructuración de las relaciones de parentesco, planteando las afinidades virtuales como eje de construcción social, es el trayecto que se puede seguir en este libro. Configuradores de mundos, los indios aparecen como sujetos de una nueva visión antropológica que Viveiros de Castro gusta llamar a veces “anarquismo ontológico”. Lejos de la antropología de Estado, de la exotización –estratégica o no– del indio, asumiendo la deriva filosófica que el propio discurso indígena propone, logra invalidar la vulgata metafísica que contrapone naturaleza a cultura y, por ende, conmueve los cimientos de la antropología, en el sentido disciplinar pero también en el kantiano.

En la estela de Tânia Stolze Lima, Roy Wagner, Bruno Latour, Marilyn Strathern o Phillippe Descola, por citar solo a algunos de sus compañeros de ruta, Viveiros de Castro propuso, como las guerrillas foquistas de los años sesenta, una irrupción en el discurso metropolitano de la voz de aquellos, desde la periferia, que por definición eran excluidos: pobres en su re-devenir indios, diciendo su verdad y reformulando en un alarde de antropología *simétrica* (Latour) o *invertida* (Wagner) el conjunto de las cosmovisiones que han de permitir la sobrevivencia de la especie, humana y no humana.

Entre sus últimas intervenciones públicas figuran la coorganización, en septiembre de 2014, del encuentro internacional “Los mil nombres de Gaia”, que significó una actualización dramática de la situación de los discursos críticos ante los dilemas del presente. Del año siguiente data su exposición “Variaciones del cuerpo salvaje”, que tuvo lugar en el Sesc (Servicio Social de Comercio) de San Pablo, donde su magnífica labor como fotógrafo entre los araweté, contemporáneo de su ascunción de la antropología como oficio, resulta atravesada por los temas que lo habrían de ocupar en las décadas siguientes.

Fue en Argentina donde se dieron a conocer recientemente en lengua castellana dos de sus libros: *Metafísicas caníbales* (2010), traducido de la edición francesa, y *La mirada del jaguar* (2013). Sus libros intervienen sobre

un territorio singular. Pues en Argentina, sobre los años sesenta, dotado de una formación en fenomenología alemana, Rodolfo Kusch intentó dar en la voz del indígena un nuevo alumbramiento del mundo. Había allí, para él, la singular poética de redención social que permitiría reformular el pensamiento americano sobre otras bases: en principio, descolonizarlo. Si Heidegger había dado en el alba griega con el origen perdido de la razón occidental, para Kusch era tarea urgente dar con su cifra en la voz de nuestros propios griegos, “nuestros paisanos los indios”, al decir de San Martín. La América profunda estaba allí, a la espera de su hermeneuta. Contemporáneo de *Antropología estructural* de Lévi-Strauss (cuya primera edición castellana fue editada por la Universidad de Buenos Aires en 1960, en una versión de Eliseo Verón), Kusch no supo o no quiso ver en el pensamiento del insigne pensador francés los elementos que posibilitarían la revolución conceptual que anhelaba.

En los últimos tiempos, por efecto, entre otras cosas, del vínculo más cercano con la academia brasileña, han florecido trabajos etnológicos inspirados en el perspectivismo y, por supuesto, en la antropología estructural. La obra de Viveiros de Castro se inscribe sobre ese territorio, al que naturalmente le infunde otras miradas, cuyos efectos en la consideración del pensamiento americano podemos decir que son ya equivalentes –y, por qué no, superadores en más de un sentido– de la obra del autor de *Tristes trópicos*.

## Bibliografía

- Viveiros de Castro, Eduardo (1986). *Araweté: Os deuses canibais*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor / Anpocs (from the *Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press. Traducción: Catherine Howard, 1992).
- (1992). *Araweté: O povo do Ipixuna*. San Pablo: Cedi.
- (1993). *Amazônia: Etnologia e história indígena*. En colaboración con Manuela Carneiro da Cunha. San Pablo: NHI-USP/Fapesp.
- (1995). *Antropologia do parentesco: Estudos ameríndios*. Río de Janeiro: Editora da UFRJ.
- (2002). *A inconstancia da alma selvagem*. San Pablo: Cosac Naify.

- (2006). *Qu'est-ce qu'un corps? Afrique de l'Ouest, Europe occidentale, Nouvelle-Guinée, Amazonie*. En colaboración con S. Breton, J. M. Schaeffer, M. Housemann y A. C. Taylor. París: Musée du Quai Branly / Flammarion.
  - (2008). *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro* (org. Renato Sztutman). Río de Janeiro: Azougue Editorial.
  - (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. París: PUF.
  - (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz editores.
  - (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
  - (2014). *Há mundo por vir?* En colaboración con Déborah Danowski. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
  - (2015). *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. San Pablo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, Eduardo; De Caux, Camila y Orlandini Heurich, Guilherme (2017). *Araweté. Um povo tupí da Amazonia*. San Pablo: SESC.

*Nota sobre la traducción:* Todas las citas –salvo un par de excepciones– han sido traducidas de su lengua original (inglés, francés, italiano, alemán y portugués). En el caso de las citas en portugués antiguo se ha procedido a su modernización en español para facilitar su inteligibilidad. Cuando la cita es en español antiguo no ha sido modificada. En la bibliografía se adjuntan las traducciones castellanas de las obras citadas, allí donde las hay.



Para Irene.

“De todos los cambios de lengua que debe afrontar el viajero en tierras lejanas, ninguno se compara con el que lo espera en la ciudad de Ipazia, porque no concierne a las palabras, sino a las cosas”.

Italo Calvino. *Las ciudades invisibles*



# Prólogo

Los nueve ensayos y la entrevista reunidos en este libro retoman textos dados a luz anteriormente, con varias correcciones, modificaciones y agregados. La única excepción es el capítulo 9, que aporta una breve comunicación inédita. Todas las versiones primitivas de los textos, con excepción del capítulo 1, fueron publicadas en los últimos diez años en medios de fácil acceso, y solo tres de los capítulos (4, 6 y 9) se basan en textos inexistentes en portugués. El problema de este prólogo, por lo tanto, es ofrecer una buena razón –o disculpa– para la presente recopilación.

En lo que me concierne, la primera razón suficiente para que la publicase fue la generosa invitación de Augusto Massi, en nombre de Cosac Naify. Acepté de inmediato la propuesta, pues hacía mucho que esperaba una oportunidad para reformar varios de mis escritos, sin lo cual corrían el riesgo de pasar a la pequeña historia que les cabe en versiones llenas de defectos estilísticos y analíticos, de omisiones importantes y, en algunos casos, de irritantes errores tipográficos. Además, el sentimiento, frecuentemente ilusorio, de poder decir mejor ahora lo que dijera antes acostumbra acompañar cada relectura que hago de mis trabajos (lo que me lleva a releerlos con gran impaciencia). En los capítulos aquí reunidos intento exactamente eso: decir un poco más y mejor lo que ya dije. El libro es, pues, una especie de homenaje al *esprit d'escalier* que, con asiduidad variable, nos acomete a todos. He aquí una disculpa.

El segundo y tal vez más razonable motivo para esta publicación fue haber percibido que, puestos juntos, los capítulos reunidos mostraban cierta coherencia, respondían a una misma preocupación teórica y elaboraban las mismas dos o tres intuiciones etnográficas que han guiado mi práctica profesional desde el inicio. El principal motivo de la publicación del capítulo 1, que se remonta a una disertación de maestría escrita en 1976, fue la intención de señalar tal continuidad. Lo incluí con relucencia, porque las modifica-

ciones necesarias eran, allí, realmente de monta, y porque las condiciones de la investigación que fundamentan los textos originales fueron más que insuficientes. Pero percibiendo que muchas de las ideas desarrolladas quince o veinte años más tarde ya se encontraban esbozadas en aquellos textos, decidí concederles una segunda chance y pasarlos en limpio, como a los otros.

Ninguno de los capítulos reproduce literalmente los artículos en que se basan, con la excepción tal vez (pues introduje unos cambios en la puntuación) de la entrevista concedida a la revista *Sexta Feira*. Algunos capítulos utilizan materiales provenientes de más de un texto anterior, o de versiones de un mismo texto publicadas en otras lenguas; algunos contienen pasajes y secciones enteras reescritas o adicionadas para componer esta selección; otros, en fin, sufrieron apenas algunos retoques cosméticos, más o menos extensos, de expresión o de paginación (notas incorporadas al texto, redivisión de las secciones, etcétera). Las adendas o modificaciones mayores en los textos más antiguos están consignadas explícitamente, sobre todo si suponen una información posterior a la fecha de los originales. Muchas veces, sin embargo, modifiqué o suprimí subrepticamente expresiones, frases y trechos que me desagradaban, de forma tal de reconstruir los argumentos originales bajo un aspecto más afín a la manera como me expresaría hoy (y, es preciso decir, de modo también de aumentar la impresión de consistencia entre los ensayos). Los capítulos de esta selección traen también, casi siempre, títulos nuevos en relación con los textos que les sirvieron de modelos principales (o únicos), lo que expresa, entre otras cosas, la distancia de contenido frente a los modelos. Como no se trata aquí de publicar clásicos, sometidos al imperativo del *ne varietur*, juzgué que ese recauchutaje general era admisible y, las más de las veces, indispensable.

Agregué muchas referencias bibliográficas, que estaban ausentes en los textos originales por descuido o limitaciones de espacio, e introduje algunas referencias surgidas posteriormente a su publicación. De todos modos, evité cualquier actualización sistemática de la bibliografía; en algunos casos (como en el capítulo 6), eso habría exigido la redacción de un ensayo varias veces mayor; en otros (como en el capítulo 5), la elaboración de una monografía entera; y en otros (como en los capítulos 2 y 7), el peligro habría sido el de una excesiva autorreferencia indirecta, en vista de la cantidad de respuestas que suscitaron. Evité, en especial, utilizar referencias que incorporaran los argumentos de mis propios textos, ya sea para demolerlos o para abonarlos. En otras palabras, no intenté responder a las críticas de que fueron objeto, ni tampoco apoyarlos en quien se basó en ellos. Temo

que esa elusión no haya sido rigurosa, en un sentido o en otro; así y todo, hice todo lo posible.

El orden de los capítulos sigue, con excepción de la entrevista, la cronología original de publicación de los principales textos reescritos. No cabía un ordenamiento temático puesto que, aparte del capítulo 5, de corte didáctico y enciclopédico, todos los demás textos tratan sobre los mismos temas, bajo ángulos ligeramente distintos.

Dichos temas desarrollan, en efecto, las pocas intuiciones (u obsesiones) a las que me referí antes, y que son como los hilos conductores que ligan los diferentes momentos de mi trabajo de etnólogo. Desde un punto de vista más abstracto, se trató siempre, para mí, de intentar problematizar y complejizar los dualismos característicos del repertorio conceptual de nuestra disciplina, así como también aquellos, y esto es realmente importante, que acostumbran ser atribuidos por la antropología a los sistemas de pensamiento de la Amazonia indígena: organizaciones dualistas, clasificaciones sociales binarias, dualidades míticas y cosmológicas, etcétera. Los escritos sobre los yawalapití (capítulo 1) abordan la cuestión de la irreductibilidad de la cosmología xingwana al dualismo naturaleza/cultura, sugiriendo el carácter continuo y ternario, antes que discontinuo y binario, de las clasificaciones y procesos simbólicos xinguanos. La monografía sobre los araweté (1986a; 1992a; ver capítulo 4 de esta recopilación) propone una conexión entre sociología y cosmología –relaciones de los humanos entre sí y entre los humanos y los sobrehumanos– que busca ir más allá de la dualidad durkheimiana entre institución y representación, definiendo una configuración jerárquica compleja, pero ontológicamente homogénea, al oponer/vincular a los dioses y a los humanos, y, consecuentemente, a los vivos y a los muertos, a los chamanes y a los guerreros, a los hombres y a las mujeres, a los conciudadanos y a los enemigos. Los artículos sobre parentesco (capítulos 2 y 8) señalan las líneas de inestabilidad que atraviesan una matriz dualista difundida en la Amazonia, insistiendo en la naturaleza triádica, concéntrica y jerárquica –antes que diádica, diametral y equipolente– de la oposición entre consanguinidad y afinidad, y resultan en la proposición de un nuevo concepto, el de *afinidad potencial*. Finalmente, los trabajos sobre el perspectivismo, consolidados en los capítulos 7 y 8, retoman, en términos más bien ambiciosos, la cuestión de la oposición naturaleza/cultura, ligándola a la antinomia moderna entre relativismo y universalismo, de forma de someter a esta última a una crítica propiamente etnográfica.

El otro hilo conductor, más concreto, son los temas de la persona y de la corporalidad y su conexión con una idea-valor característica, a la que llamé *predación ontológica*, que me pareció que constituye el régimen general de subjetivación o personificación en la mayoría, si no en la totalidad, de las culturas de la Amazonia indígena. Mi aprendizaje etnográfico junto a los yawalapití se concentró en el problema de la fabricación social del cuerpo y en su faz recíproca, la inscripción corporal de los procesos e identidades sociales. El trabajo sobre los araweté, aunque menos centrado en la corporalidad, trata acerca de las concepciones tupí-guaraníes sobre la persona, desarrollando el tema de la predación ontológica y explorando su esquema principal, el canibalismo. Ese complejo amazónico de la *depredación* (así lo llamé para oponerlo provocativamente al complejo modernista de la *producción*; hoy tal vez lo llamaría con otro nombre) fue igualmente el foco de mis estudios sobre la dinámica de la afinidad (capítulos 2, 3 y 4) y el horizonte para una reelaboración teórica, aún incipiente, de la noción de trueque o intercambio. Los artículos más recientes, en fin –aquellos sobre el perspectivismo y sobre el pasaje de lo virtual a lo actual en la socialidad indígena (capítulos 7 y 8)–, intentan una determinación de la economía conceptual del *cuerpo* y del *alma* en las cosmologías amerindias.

Cuerpo, alma, persona, naturaleza y cultura, predación, trueque, afinidad potencial, perspectiva son los nombres de los temas o, mejor, de los conceptos que fueron surgiendo en mi reflexión sobre la etnología amazónica. Como el lector advertirá, tales palabras reciben sentidos cada vez más motivados teórica y etnográficamente, y por lo tanto cada vez más diferentes de sus sentidos usuales. Esos conceptos son el resultado provisorio de un trabajo desde siempre orientado por un desiderátum mayor: contribuir a la creación de un lenguaje analítico a medida (a la altura) de los mundos indígenas, es decir, un lenguaje analítico radicado en los lenguajes que constituyen sintéticamente esos mundos. Su elaboración involucra forzosamente una lucha con los automatismos intelectuales de nuestra tradición, tanto como, y por las mismas razones, con los paradigmas descriptivos y tipológicos producidos por la antropología 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. En nuestros términos, dije, pues no tenemos otros; pero, y aquí está el punto, eso debe ser hecho de un modo capaz –si todo “anduviera bien”– de forzar nuestra imaginación, y sus términos, a emitir significaciones completamente otras e inauditas. La antropología, como se dice a veces, es una actividad de

traducción; y traducción, como se dice siempre, es traición. Sin duda todo está, sin embargo, en saber escoger a quién se va a traicionar. Espero que mi elección haya quedado clara. En cuanto a saber si la traición fue eficaz, he aquí una cuestión que no me cabe responder.

Diré algunas palabras, en fin, sobre la deuda de este libro con la antropología de Lévi-Strauss, que le proveyó la agenda temática y el referente teórico principal. Los temas, en primer lugar. No es necesario recordar el papel que la noción de intercambio y el valor trascendental (en el sentido kantiano) concedido a la alianza por casamiento ocupan en la obra de ese autor. Por otro lado, tal vez quepa subrayar que el tema de la corporalidad, tal como es elaborado aquí, es un enorme deudor de los análisis desarrollados en las *Mitológicas* (1964; 1966; 1967b; 1971). O sea, no es en nada tributario de la moda del *embodiment*, hoy en curso en la antropología mundial, pues se remonta, en mi trabajo, a un período en el que el *cuerpo* aún estaba muy distante de ser la consigna en la que se transformó después. Mi motivación fue etnográfica, partiendo de la demostración, implícita en los estudios mitológicos de Lévi-Strauss, de que las sociologías amerindias se formulan directamente en los términos de una dinámica de los cuerpos y de los flujos materiales. En cuanto a los temas de la depredación y el perspectivismo, aquí el margen de invención personal fue mayor; pero estos también pueden ser vistos como una extrapolación hecha a partir del cruce de las ideas de afinidad y de corporalidad, o, mejor, como una tentativa de extraer de ellas y de su conjugación algunas consecuencias etnográficas interesantes. (Veo mi trabajo, en general, como habiendo sido siempre el de buscar extraer todas las consecuencias posibles de ciertas ideas ajenas, sean estas las ideas de los indios o las de los antropólogos que escribieron sobre ellos. Las consecuencias me interesan infinitamente más que las causas, porque permiten una confrontación verdaderamente simétrica, en el sentido de Bruno Latour [1991], de los pensamientos en juego: el nuestro propio y el ajeno. Siempre que oigo un pronunciamiento sobre las causas –bajo este u otro nombre, y sean ellas de la naturaleza que fueren– del comportamiento de alguien, en especial de un nativo, siento como si estuvieran intentando robarle, epistemológicamente, la billetera).

Luego, el referente teórico. La cuestión de los dualismos, por ejemplo. El estructuralismo es asociado por costumbre a una predilección inmoderada por clasificaciones dicotómicas y a una propensión a visualizar dualidades por todas partes. Es como con cualquier otro cliché: no está completamente alejado de la verdad, pero tampoco se le arrima demasiado. Pues es justamen-

te en la obra de Lévi-Strauss donde se hallan algunos de los instrumentos más eficaces, entre los hoy disponibles, para problematizar radicalmente –y fundamentar etnográficamente esa problematización– los esquemas dicotómicos que forman las murallas de nuestra ciudadela intelectual. Muchas de las páginas que siguen son solo el desarrollo de intuiciones de Lévi-Strauss (yendo tal vez más lejos de lo que el autor admitiría) sobre la naturaleza intrínseca y deliberadamente inacabada, imperfecta, desequilibrada y asimétrica de las dualidades conceptuales indígenas (la idea, en suma, de que lo real huye por todos los agujeros de la malla, siempre demasiado larga, de las redes binarias de la razón; y, aún más importante, la idea de que esa fuga es ella misma un objeto privilegiado del pensamiento indígena).

Insisto en ello porque tengo escasa simpatía por los *do de pecho* de los antropólogos posestructuralistas, cuando anuncian la superación milagrosa de cualquier vestigio de dualismo en su propio discurso denunciando el carácter siempre ilusorio, invariablemente maligno y sobremanera inaplicable a los mundos no occidentales, de todo lo que huele a una oposición binaria o una estructura.<sup>1</sup> Hablar es fácil. O, mejor dicho, hablar, en este caso, se vuelve horriblemente difícil (debe ser por eso que ellos hablan tanto), pues la immaculada concepción es tan improbable en el plano del espíritu como en el del cuerpo. Estimo, al contrario, y parafraseando una paráfrasis del mismo Lévi-Strauss, que los dualismos son como la historia: conducen a todo, siempre y cuando se salga de ellos. Los que comienzan por instalarse “fuera de ellos” acaban, casi siempre, regresando a ellos por la puerta del fondo, y no saliendo más. Hago mías, por eso, las palabras citadas abajo, procedentes de otro referente teórico de esta recopilación, el contrarreferente que sirvió en la tarea de cartografiar el exterior del estructuralismo: la filosofía de Gilles Deleuze. En las palabras, entonces, de *Mil mesetas*:

Si invocamos un dualismo es para recusar otro. [...] Siempre se necesitan correctores cerebrales para deshacer los dualismos que no hemos querido hacer, pero por los que necesariamente pasamos. Lograr la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO = MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos (Deleuze y Guattari, 1980: 31. En la versión castellana, p. 25).

---

<sup>1</sup> Advierto así, y a manera de ejemplo, que la exposición de todo el argumento del capítulo 5, en términos de bipolaridades conceptuales, fue una jugarreta deliberada de mi parte y no un atavismo inconsciente de “estructuralista”.

El estructuralismo de Lévi-Strauss no es, ni de lejos, mi “enemigo”. Al contrario, fue quien me proveyó de regla y compás, estableciendo las condiciones de mi interlocución con la etnología amazónica y con él mismo. Me dio, en suma, las armas con las cuales intento medirme con él (en la medida de mis fuerzas). Pero, pensándolo bien, tal vez sea él, sí, mi enemigo principal, en el sentido que tiene este concepto en las socialidades amazónicas, en las que designa algo perfectamente positivo, es decir, *absolutamente necesario*, algo que es preciso afirmar, no negar, para poder seguir adelante. Y así, no es solo ni principalmente el dualismo sino la antropología estructural la que se muestra, en el presente libro, como aquel móvil que no cesamos de cambiar de lugar. Móvil que el lector probablemente constatará, a fin de cuentas, haber estado siempre “inmóvil y en otra parte”, como dice Foucault de Hegel, y que se encontraría siempre a nuestra espera, en el final del camino por el que pensábamos habernos escapado de él. Pues, y ahora en las palabras de mi amigo Peter Gow, la etnología amazónica (él estaba hablando de la buena) es poco más, en rigor, que una serie de notas a pie de página de las *Mitológicas*.<sup>2</sup> El presente libro es una de esas notas, en la mejor de las hipótesis.

Pero, como se ve, no sin protestar un poco. Dije, antes, que los ensayos aquí presentados se aventuran en el exterior del estructuralismo; todo está en el genitivo. No pretendo situarme en un lugar exterior *al* estructuralismo, sino en el exterior *del* estructuralismo, en el interior de la dimensión de exterioridad que le es inmanente. Lo que me interesa explorar, y franquear, son los “límites internos” de la antropología estructural, utilizándola positivamente para pensar lo que ella misma precisó excluir para constituirse; y me interesa porque, al hacerlo, ella excluyó o aminoró ciertos aspectos que estimo fundamentales del pensamiento y de la práctica indígenas. El pensamiento salvaje no cabe todo en *El pensamiento salvaje*. Más exactamente, el pensamiento de los salvajes –o de los pueblos de la selva amazónica– presenta dimensiones de domesticación propias, relativamente a aquel pensamiento en estado salvaje que es el de todos nosotros (el nuestro inclusive, cuando no pensamos que estamos haciendo ciencia). Este punto es esbozado en el capítulo 4, y se halla un poquito más desarrollado en el capítulo 9. Es, en fin, uno de los objetos del libro que tengo en preparación (ver bibliografía), y del cual derivan partes sustanciales de los capítulos 7 y 8 aquí publicados. En este libro, abogo por la necesidad de una consideración más atenta de las

---

<sup>2</sup> Lo cual haría de Lévi-Strauss no nuestro Hegel sino nuestro Platón, ya que la salida de Gow parafrasea la célebre frase de Whitehead sobre la filosofía occidental.

dimensiones intensivas de las ontologías amazónicas, es decir, de los procesos de alteración diferencial más que de las figuras de la alteridad diferenciada; para decirlo en poquísimas palabras, se trata de esbozar una teoría amazónica de lo virtual. Esto involucra, entre otras cosas, una rediscusión en regla de la cuestión de lo continuo y de lo discreto en el pensamiento indígena, tema que, como todos recuerdan, es una de las vigas maestras de la contribución Lévi-straussiana a la etnología amerindia. Pero eso es, como todos pueden imaginar, una muralla. Como no sé si tendré aliento para atacarla, y por lo tanto si dicho libro llegará de hecho, un día, a ver la luz, entrego a la benevolencia del lector los capítulos aquí reunidos, que son apenas como la promesa de otra cosa.

## Fuentes

El capítulo 1 combina y reescribe tres artículos: “Alguns aspectos do pensamento yawalapití (Alto Xingú): classificações e transformações”, publicado en el *Boletim do Museu Nacional*, 26, 1978; “Notas sobre a cosmologia yawalapití”, publicado en *Religião e Sociedade*, 3, 1978; y “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”, publicado en el *Boletim do Museu Nacional*, 32, 1979.<sup>3</sup> El tercer artículo es una especie de apéndice al ensayo de A. Seeger, R. da Matta y E. Viveiros de Castro “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, publicado en el mismo número del *Boletim*.

El capítulo 2 es una adaptación del ensayo “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”, publicado en E. Viveiros de Castro y M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena* (NHII-USP/FADESP, 1993). Partes sustanciales de este ensayo fueron retomadas anteriormente 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*, 126-128, 1993.

El capítulo 3 fue publicado, bajo el 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). Fue escrito para esta última publicación.

---

<sup>3</sup> Las referencias completas de estos y de los siguientes artículos están en la lista de publicaciones del autor, al final del volumen.

El capítulo 4 publica, con varias modificaciones, el artículo “Le meurtrier et son doublé chez les Araweté (Brésil): un exemple de fusion rituelle”, en M. Cartry y M. Detienne (orgs.), *Destins de meurtriers* (EPHE/CNRS, 1996).

El capítulo 5 traduce y reescribe la entrada “Sociedad”, publicada en A. Barnard y J. Spencer (orgs.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Routledge, 1996). Una versión en portugués, con el título “O conceito da sociedade en antropologia: um sobrevôo”, se halla en *Teoria e Sociedade*, 5, 2000.

El capítulo 6 es una nueva versión de “Images of nature and society in Amazonian ethnology”, publicado en el *Annual Review of Anthropology*, 25, 1996.

El capítulo 7 combina y reescribe por lo menos dos artículos y cinco conferencias. Su fuente principal es “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio”, publicado en *Mana*, 2 (2), 1996. Este artículo fue republicado en francés, bajo el mismo título, en E. Alliez (org.), *Gilles Deleuze: une vie philosophique* (Institut Synthélabo/Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1998). Una versión inglesa ligeramente modificada, bajo el título “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”, apareció en el *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 1998. La segunda fuente del capítulo es el artículo “La trasformazione degli oggetti in sogetti nelle ontologie amerindiane”, en C. Severi (org.), *Antropologia e psicologia: interazioni complesse e rappresentazione mentali* [número temático de *Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali*, VII (7), 2000], el cual, a su vez, proviene de comunicaciones leídas en simposios en Mánchester (1998) y Chicago (1999). La tercera fuente son las conferencias impartidas en el Departamento de Antropología de la Universidad de Cambridge, bajo el título general de “Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere”, en febrero y marzo de 1998. Finalmente, el capítulo trae algunos párrafos originalmente leídos en la Conferencia Munro intitulada “Relativism, cultural and otherwise: a view from Amazonia”, pronunciada en la Universidad de Edimburgo en febrero de 1998.

El texto que está en el origen del capítulo 8 fue escrito para un *Festschrift* en homenaje a Peter Rivière. Acaba de ser publicado allí bajo el título “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 Peter Rivière*, Oxford University Press, 2001). Una versión en portugués, bajo el título “Atualização e contraefetuação do virtual na sociedade amazônica: o processo do parentesco”, apareció anticipadamente en *Ilha. Revista de Antropologia*, 2 (1), 2000. Este capítulo trae correcciones y agregados sustanciales en relación con esas dos versiones anteriores (ya diferentes entre sí), e incorpora varios párrafos del libro en preparación.

El capítulo 9 fue publicado en español en la antología *Chamanismo y sacrificio*, organizada por J-P. Bouchard y J-P. Chaumeil (IFEVA/CAAP, Lima). Deriva de una comunicación presentada en el simposio del mismo título convocado por los mismos organizadores, realizado en abril de 2000 en París.

Finalmente, se reproduce una entrevista publicada en la revista *Sexta Feira* (n° 4, 1999).

Las referencias bibliográficas utilizadas son, en lo que respecta a la lengua, casi siempre originales. Igualmente, la traducción de todas las citas de obras extranjeras son de mi cosecha, con la sola excepción, creo, de un pasaje de Marx (traducido de una versión inglesa) en el capítulo 7. En el capítulo 3 decidí mantener, para conservar el sabor, las citas de los autores del quinientos y seiscientos en su lengua y grafía originales, con excepción del libro de Claude d'Abbeville, citado según la traducción de Sérgio Milliet que tenía a mano, y el de Hans Staden, citado en la traducción de G. de Carvalho Franco.\*

Las referencias a remisiones bibliográficas utilizan los datos de la publicación original (o, más raramente, de una edición posterior cuando esta trae modificaciones sustanciales). Las indicaciones de paginación, sin embargo, remiten a las ediciones utilizadas por mí. El lector podrá fácilmente establecer la correspondencia con la bibliografía presentada al final del volumen, en la que los datos originales citados en el texto van seguidos de los de la edición utilizada.

---

\* Hemos traducido modernizando un tanto la lengua, pero tratando de conservar el sabor original (N. del T.).

# Agradecimientos

En el inicio de cada capítulo están consignadas las circunstancias de producción del texto o los textos originales, y reconocidas las deudas intelectuales inmediatas de cada uno de ellos. No obstante, quiero agradecer, o volver a agradecer, a algunas personas. En primer lugar, a mis maestros Luiz Costa Lima y Roberto da Matta, Paru y Pirakumã, Toiyi e Iwākãñi. Sin ellos no habría escogido la profesión de antropólogo ni ido a trabajar a la Amazonia, ni conseguido hallar mi rumbo entre los libros (gracias a los dos primeros) y las sabidurías yawalapití y araweté (gracias a los cuatro últimos). A ellos, mi admiración y gratitud profundas.

En segundo lugar, agradezco a mis alumnos (hoy colegas) Tânia Stolze Lima, Aparecida Vilaça, Márcio Silva, Marcela Coelho de Souza, Carlos Fausto, Marco Antônio Gonçalves, Márnio Teixeira-Pinto y Vanessa Lea. Gracias a su paciencia, inteligencia y experiencia pude concebir, probar, corregir y modificar innumerables veces las ideas aquí expuestas. Ellos son cómplices, incluso eventualmente recalcitrantes, de todo lo que sigue.

Finalmente, agradezco a Bruce Albert, Manuela Carneiro de Cunha, Philippe Descola, Peter Gow, Michel Houseman, Stephen Hugh-Jones, Tim Ingold, Bruno Latour, Claude Levi-Strauss, Cecilia McCallum, Patrick Menget, Joanna Overing, Peter Rivière, Marshall Sahlins, Anthony Seeger, Michael, Bruno, Tony, Marilyn y Anne Christine, quienes fueron interlocutores especialmente presentes, en ocasiones diversas y cruciales. El trabajo de todos ellos ha tenido una importancia literalmente inestimable para el mío. Fue gracias a estos colegas que comencé y continué viendo la antropología como una aventura intelectual emocionante. Y fue a causa de su sola inspiración, ejemplo y generosidad, que los textos que componen este libro pudieron ser escritos.



# Capítulo I

## Esbozo de cosmología yawalapití

A Paru, *in memoriam*

Este artículo expone algunas nociones cosmológicas de los yawalapití, un pueblo arawak del Alto Xingú.<sup>1</sup> Comenzando por el análisis de un aspecto singular de la práctica clasificatoria indígena, discurre sobre la conceptualización de los seres vivos, sobre la lógica de lo sensible que subyace al régimen alimentario de los humanos y sobre los procesos de fabricación y metamorfosis corporal.

### Modos del ser

Un rasgo sobresaliente del estilo de categorización yawalapití consiste en la afijación de ciertos modificadores a los conceptos base. No tengo competencia para abordar las dimensiones propiamente lingüísticas de ese fenómeno, ni elementos para evaluar su eventual aparición panxinguana; de todos modos, juzgo útil llamar la atención sobre el empleo extensivo de tales morfemas en yawalapití, y temo inevitable arriesgar una interpretación de su significado.

---

<sup>1</sup> Las páginas siguientes son un resumen de parte de mi disertación de maestría: “Individuo e sociedad no Alto Xingu: os yawalapití” (1977). Esta se basó en dos cortas visitas a aldeas yawalapití, en los meses de septiembre y octubre de 1976, y julio de 1977. He de advertir que mi interlocución con el grupo se hizo en portugués, lengua que la mayoría de los miembros masculinos de la aldea domina con fluidez. Las interpretaciones aquí sugeridas se encuentran severamente limitadas por tal circunstancia. En verdad, mis estadías junto a los yawalapití estuvieron dedicadas sobre todo a conversar con ellos, en mi lengua, sobre su lengua. Agradezco a Roberto da Matta, Anthony Seeger y Gilberto Velho por las sugerencias ofrecidas en ocasión de la defensa de mi tesis, y a Renata Bondim, becaria de lingüística del Museo Nacional, que estuvo entre los yawalapití, por la discusión de aspectos centrales de los temas aquí abordados. Como siempre, la responsabilidad por los errores y lagunas recae solo sobre el autor.

Cuando pedía a mis interlocutores que clasificasen una entidad cualquiera (un objeto, un animal, una cualidad, las funciones y relaciones soportadas por un individuo determinado), es decir, cuando buscaba subsumir un referente en una clase más general, las respuestas, casi siempre, me llevaban a inferir que existían distinciones cruciales dentro del paradigma denotado por la categoría. Todo parecía suceder como si la lengua (o la cultura) dispusiese de un repertorio cerrado de conceptos puros o ideales, y como si la adecuación de un referente cualquiera a tales conceptos solo fuese posible a través de dispositivos semánticos –a los que llamo modificadores– cuya función sería establecer la distancia metonímica o la diferencia metafórica entre prototipo ideal y fenómeno actual. O, dicho de otra forma, como si las categorías clasificatorias solo pudiesen ser provechosamente accionadas a través de afijos que indican el modo de pertinencia del referente a la clase.

Cuatro modificadores, me parece, desempeñan esa función en el discurso yawalapití: *-kumã*, *-rúru*, *-mína* y *-malú*. Casi siempre son pospuestos a los nombres. Así, la clase zoológica *úi*, “serpiente”, es pasible de especificarse en: *úi-tyumá* (un alomorfo de *-kumã*), serpientes-espíritu; *úi-rúru*, serpientes venenosas; *úi-mína*, animales semejantes a serpientes; *úi-malú*, serpientes no venenosas. Tales divisiones no son subclases, sino formas de ajustar el *taxón* a casos concretos. Cierta vez, un hombre censuraba a los waurá por comer anguilas. A mi pregunta: “Pero ¿la anguila no es un pescado (*kupáti*)?”, respondió: “No, es una serpiente (*úi*)”.<sup>2</sup> Retruqué: “¿Serpiente, de verdad?”, a lo que él replicó: “No, solo *úi-mína*”. Los modificadores son encontrados en una variedad de áreas semánticas; definen las formas culturalmente reconocidas de relación entre los conceptos generales y los individuos clasificados por ellos. Un examen de su significado puede tal vez, por eso, aproximarnos hacia una actitud cognitiva fundamental de la cultura altoxinguana.

Los yawalapití me traducían los modificadores de modo más o menos constante. La clase *úi*, por ejemplo, fue dividida en serpientes “grandes, bravas, invisibles” (*-kumã*); serpientes “de verdad” (*-rúru*); serpientes “sin valor, malas” (*-malú*); “animales parecidos a serpientes” (*-mína*). Los modificadores, por lo tanto, designan respectivamente lo excesivo, lo auténtico, lo inferior y lo semejante. Estas relaciones complejas involucran una oposición entre forma y esencia, según un principio de gradación entre tipo e individuo. Los sufijos constituyen, además, un sistema de oposiciones flexibles; en varios

---

<sup>2</sup> El pescado, por oposición a la mayoría de los animales terrestres y de muchas aves, es el alimento por excelencia para los altoxinguanos.