

Volumen 3 - Número 4 - Octubre/Diciembre 2016

REVISTA INCLUSIONES

REVISTA DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES

ISSN 0719-4706

Homenaje

Patricia Brogna

MIEMBRO DE HONOR COMITÉ INTERNACIONAL
REVISTA INCLUSIONES

Portada: Felipe Maximiliano Estay Guerrero



UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS
CAMPUS SANTIAGO

CUERPO DIRECTIVO

Directora

Mg. Viviana Vrsalovic Henríquez
Universidad de Los Lagos, Chile

Subdirectora

Lic. Débora Gálvez Fuentes
Universidad de Los Lagos, Chile

Editor

Drdo. Juan Guillermo Estay Sepúlveda
Universidad de Los Lagos, Chile

Secretario Ejecutivo y Enlace Investigativo

Héctor Garate Wamparo
Universidad de Los Lagos, Chile

Cuerpo Asistente

Traductora: Inglés – Francés

Lic. Ilia Zamora Peña
Asesorías 221 B, Chile

Traductora: Portugués

Lic. Elaine Cristina Pereira Menegón
Asesorías 221 B, Chile

Diagramación / Documentación

Lic. Carolina Cabezas Cáceres
Asesorías 221 B, Chile

Portada

Sr. Felipe Maximiliano Estay Guerrero
Asesorías 221 B, Chile

COMITÉ EDITORIAL

Mg. Carolina Aroca Toloza

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Dr. Jaime Bassa Mercado

Universidad de Valparaíso, Chile

Dra. Heloísa Bellotto

Universidad de San Pablo, Brasil

Dra. Nidia Burgos

Universidad Nacional del Sur, Argentina

Mg. María Eugenia Campos

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Lancelot Cowie

Universidad West Indies, Trinidad y Tobago

Lic. Juan Donayre Córdova

Universidad Alas Peruanas, Perú

Dr. Gerardo Echeita Sarrionandia

Universidad Autónoma de Madrid, España

Dr. José Manuel González Freire

Universidad de Colima, México

Mg. Keri González

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México

Dr. Pablo Guadarrama González

Universidad Central de Las Villas, Cuba

Mg. Amelia Herrera Lavanchy

Universidad de La Serena, Chile

Dr. Aleksandar Ivanov Katrandzhiev

Universidad Suroeste Neofit Rilski, Bulgaria

Mg. Cecilia Jofré Muñoz

Universidad San Sebastián, Chile

Mg. Mario Lagomarsino Montoya

Universidad de Valparaíso, Chile

Dr. Claudio Llanos Reyes

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Dr. Werner Mackenbach

Universidad de Potsdam, Alemania

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Ph. D. Natalia Milanesio

Universidad de Houston, Estados Unidos

Dra. Patricia Virginia Moggia Münchmeyer

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Ph. D. Maritza Montero

Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Mg. Julieta Ogaz Sotomayor

Universidad de Los Andes, Chile

Mg. Liliana Patiño

Archiveros Red Social, Argentina

Dra. Eleonora Pencheva

Universidad Suroeste Neofit Rilski, Bulgaria

Dra. Rosa María Regueiro Ferreira

Universidad de La Coruña, España

Mg. David Ruete Zúñiga

Universidad Nacional Andrés Bello, Chile

Dr. Andrés Saavedra Barahona

Universidad San Clemente de Ojrid de Sofía, Bulgaria

Dr. Efraín Sánchez Cabra

Academia Colombiana de Historia, Colombia

Dra. Mirka Seitz

Universidad del Salvador, Argentina

Lic. Rebeca Yáñez Fuentes

Universidad de la Santísima Concepción, Chile

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Comité Científico Internacional de Honor

Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Martino Contu

Universidad de Sassari, Italia

Dr. Luiz Alberto David Araujo

Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, Brasil

Dra. Patricia Brogna

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Horacio Capel Sáez

Universidad de Barcelona, España

Dra. Isabel Cruz Ovalle de Amenabar

Universidad de Los Andes, Chile

Dr. Adolfo Omar Cueto

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Dra. Emma de Ramón Acevedo

Universidad de Chile, Chile

Dra. Patricia Galeana

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dra. Manuela Garau

Centro Studi Sea, Italia

Dr. Carlo Ginzburg Ginzburg

Scuola Normale Superiore de Pisa, Italia

Universidad de California Los Ángeles, Estados Unidos

Dra. Antonia Heredia Herrera

Universidad Internacional de Andalucía, España

Dra. Blanca Estela Zardel Jacobo

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Miguel León-Portilla

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Carlos Tulio Medeiros da Silva

Instituto Federal Sul-rio-grandense, Brasil

Dr. Antonio Carlos Pereira Menaut

Universidad Santiago de Compostela, España

Dra. Yolanda Ricardo

Universidad de La Habana, Cuba

Dr. Miguel Rojas Mix

*Coordinador la Cumbre de Rectores Universidades
Estatales América Latina y el Caribe*

Dr. Luis Alberto Romero

CONICET / Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. Adalberto Santana Hernández

*Universidad Nacional Autónoma de México,
México*

Director Revista Cuadernos Americanos, México

Dr. Juan Antonio Seda

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. Miguel Ángel Verdugo Alonso

Universidad de Salamanca, España

Dr. Eugenio Raúl Zaffaroni

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Comité Científico Internacional

Ph. D. María José Aguilar Idañez

Universidad Castilla-La Mancha, España

Mg. Elian Araujo

Universidad de Mackenzie, Brasil

Mg. Rumyana Atanasova Popova

Universidad Suroeste Neofit Rilski, Bulgaria

Dr. Iván Balic Norambuena

*Universidad Nacional Andrés Bello, Chile
Universidad de Los Lagos, Chile*

Dra. Ana Bénard da Costa

*Instituto Universitario de Lisboa, Portugal
Centro de Estudios Africanos, Portugal*

Dr. Manuel Alves da Rocha

Universidad Católica de Angola, Angola

Dra. Alina Bestard Revilla

*Universidad de Ciencias de la Cultura Física y
el Deporte, Cuba*

Dra. Noemí Brenta

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Ph. D. Juan R. Coca

Universidad de Valladolid, España

Dr. Antonio Colomer Vialdel

Universidad Politécnica de Valencia, España

Dr. Christian Daniel Cwik

Universidad de Colonia, Alemania

Dr. Eric de Léséulec

INS HEA, Francia

Dr. Miguel Ángel de Marco

*Universidad de Buenos Aires, Argentina
Universidad del Salvador, Argentina*

Dr. Andrés Di Masso Tarditti

Universidad de Barcelona, España

Dr. Sergio Diez de Medina Roldán

*Universidad Nacional Andrés Bello, Chile
Universidad de Los Lagos, Chile*

Ph. D. Mauricio Dimant

Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel

Dr. Jorge Enrique Elías Caro

Universidad de Magdalena, Colombia

Dra. Claudia Lorena Fonseca

Universidad Federal de Pelotas, Brasil

Dr. Francisco Luis Giraldo Gutiérrez

*Instituto Tecnológico Metropolitano,
Colombia*

Dra. Carmen González y González de Mesa

Universidad de Oviedo, España

Dra. Andrea Minte Münzenmayer

Universidad de Bio Bio, Chile

Mg. Luis Oporto Ordóñez

Universidad Mayor San Andrés, Bolivia

Dr. Patricio Quiroga

Universidad de Valparaíso, Chile

Dr. Juan Carlos Ríos Quezada

*Universidad Nacional Andrés Bello, Chile
Universidad de Los Lagos, Chile*

Dr. Gino Ríos Patio

Universidad de San Martín de Porres, Per

Dr. Carlos Manuel Rodríguez Arrechavaleta

*Universidad Iberoamericana Ciudad de
México, México*

Mg. Arnaldo Rodríguez Espinoza

*Universidad Estatal a Distancia UNED,
Costa Rica*

Dra. Vivian Romeu

*Universidad Iberoamericana Ciudad de
México, México*

Dra. María Laura Salinas

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

Dr. Stefano Santasilia

Universidad della Calabria, Italia

Dra. Jaqueline Vassallo

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Dr. Evandro Viera Ouriques

Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil

Dra. María Luisa Zagalaz Sánchez

Universidad de Jaén, España

Dra. Maja Zawierzeniec

Universidad de Varsovia, Polonia

Asesoría Ciencia Aplicada y Tecnológica:

CEPU – ICAT

Centro de Estudios y Perfeccionamiento

Universitario en Investigación
de Ciencia Aplicada y Tecnológica

Santiago – Chile

Indización y Bases de Datos Académicas

Revista Inclusiones, se encuentra indizada en:



THOMSON REUTERS



CATÁLOGO

Information Matrix for the Analysis of Journals





WZB

Berlin Social Science Center



uOttawa

Bibliothèque
Library



REX

BIBLIOTECA ELECTRÓNICA
DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA



Ministerio de
Ciencia, Tecnología
e Innovación Productiva



Secretaría de Articulación
Científica Tecnológica



Uniwersytet
Wrocławski



Stanford University
LIBRARIES



PRINCETON UNIVERSITY
LIBRARY

WESTERN
THEOLOGICAL SEMINARY

**NOS (OTROS). REPENSANDO RASGOS COMUNES ENTRE LAS SOCIEDADES DE TIERRAS
ALTAS Y TIERRAS BAJAS DE AMÉRICA CENTRO-SUR
DESDE LOS APORTES DE LA ANTROPOLOGÍA FRANCESA¹**

**US. RETHINKING COMMON CHARACTERISTICS BETWEEN SOCIETIES OF HIGHLANDS
AND LOWLANDS OF AMERICA FROM THE CONTRIBUTIONS OF FRENCH ANTHROPOLOGY**

Dr. © Carlos María Chiappe
Universidad de Buenos Aires, Argentina
carloschiappe@yahoo.com.ar

Fecha de Recepción: 27 de septiembre de 2016 – **Fecha de Aceptación:** 01 de octubre de 2016

Resumen

El artículo comenta los aportes de la "Economía simbólica de la alteridad" en relación al análisis antropológico de las sociedades de las Tierras Bajas de América del Sur, en particular sobre el fenómeno de la guerra y otros vinculados a ella. Se propone que estos avances, pese a algunos trabajos muy puntuales, no han sido aplicados al análisis de las sociedades de las Tierras Altas de la misma región, indicando y ejemplificando además su potencialidad heurística para este particular.

Palabras Claves

Tierras Altas-Tierras Bajas – Pueblos originarios – Economía simbólica de la alteridad - Heurística

Abstract

This paper discusses the contributions of the "Economía simbólica de la alteridad" in relation to the analysis of societies of the Tierras Bajas of South America, particularly on the phenomenon of war and others linked to it. It is proposed that these advances, despite some very specific work, have not been applied to the analysis of societies in the Tierras Altas in the same region, also indicating its heuristic potential for this particular.

Keywords

Highlands-Lowlands – Amerindian societies – Symbolic economy of otherness – Heuristics

¹ El artículo presentado forma parte de mi investigación de doctorado "La Etnohistoria andina chilena, desarrollo de un campo interdisciplinar en los contextos de polarización política, quiebre institucional y rebrote democrático" financiada por medio de una beca UBACyT y enmarcada en el proyecto "Cambio y continuidad en la sociedad indígena e hispano-criolla" (UBACyT. 238BA).

Introducción

Como ha señalado Eduardo Viveiros de Castro², a partir de 1970 las Tierras Bajas de América del Sur pasaron a ser foco de un renovado interés desde diferentes disciplinas, dándose inicio a un proceso que llevó a modificar la imagen simplista -condensada en el *Handbook* de Julian Steward (1946-1950)- que la ciencia se había formado de las sociedades amazónicas pasadas y presentes. A partir de entonces, la explicación de sus características ya no pudo relacionarse sencillamente por la adaptación a un determinado ecosistema o la enumeración de un conjunto de rasgos culturales. En cambio, se pasó a una perspectiva dialéctica entre sociedad y naturaleza, a través de la complementación de los enfoques estructural e histórico. Según Viveiros de Castro³, la Economía simbólica de la alteridad (en adelante *ESA*), de inspiración estructuralista, fue una de los “estilos analíticos” que surgieron en aquella época. Esta, retomando el interés de Claude Lévi-Strauss de incursionar en la relación entre las sociologías y las cosmologías nativas, focalizó su interés en los procesos de intercambio simbólico, como la guerra, el canibalismo y la caza de cabezas, fenómenos ya documentados en las fuentes del siglo XVI (v.g. Vespuccio 1497; Pigafetta 1527; Staden 1557).

Tomando como punto de partida lo anterior, el objetivo de este trabajo es poner en relevancia la potencialidad heurística de los desarrollos de este “estilo analítico” en el estudio de las sociedades andinas. Para lograrlo, abordaré primeramente una discusión que se prefigura como antecedente a las preocupaciones teóricas posteriores: se trata de la iniciada por Pierre Clastres⁴ en relación a un artículo pionero de Lévi-Strauss⁵ alrededor de la naturaleza de los intercambios entre las pueblos amazónicos. En segundo término, pasaré una somera revista a algunas categorías y estudios de caso de autores asimilables a la *ESA*. Finalmente, delinearé cómo estos desarrollos pueden servir para explicar, desde otro punto de vista a los hasta ahora priorizados, fenómenos culturales de sociedades con características diferentes a las de las sociedades para las cuales esas nociones fueron pensadas.

Clastres discute a Lévi-Strauss

Desde el inicio de la Conquista, el debate sobre la naturaleza de los pobladores americanos se desplegó en un arco que contuvo entre sus extremos una pregunta sobre la naturaleza de la humanidad: ¿los hombres nacemos inocentes y buenos o, por el contrario, nos es inmanente la violencia y el deseo de ser a pesar del impedimento que propone la existencia y las necesidades de los otros?

En el vientre de ese Occidente que abandonaba los exiguos contornos del mar Mediterráneo y se abría al mundo, en ese medio siglo en el que tres acontecimientos –la caída de Constantinopla, que abatió la retaguardia oriental europea; la expulsión de los moros de la península ibérica y el dintel hacia la anomia del genocidio americano- nacía la

² Eduardo Viveiros de Castro, “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology”. *Annual Review of Anthropology* 25, (1996): 179-200.

³ Eduardo Viveiros de Castro, “Images of Nature and Society in Amazonian...”

⁴ Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1978).

⁵ Claude Lévi-Strauss, “Guerre et commerce chez les indiens de l' Amérique du sud”. *Renaissance* I, (1943): 17-19.

Modernidad como terrible fuerza histórica en la que se encabalgan en un solo movimiento el propio aislamiento y la expulsión y la asimilación del Otro⁶.

El Buen Salvaje, el hombre natural, el taíno, se oponía, en un mismo escenario caribeño, al Mal Salvaje, al caribe-caníbal. Pero la distancia ideal que separaba a unos y a otros es algo que no importaba más que por el hecho de la mayor o menor dificultad para hacer del indígena la mano de obra de su propia Conquista. Las fuerzas intelectuales que en España discutieron la naturaleza humana del hombre americano –y con humana queremos decir, con derechos- epitomizadas en fray Las Casas y apoyadas por sucesivas Bulas y Leyes reales, ganarán la puja legal y moral pero perderán en la característica real del proceso inicial de la Conquista, en manos de huestes autofinanciadas que tenían el botín como principal beneficio⁷.

También a lo largo de los próximos dominios lusitanos, en las costas brasileñas, el retrato que de los *tupinambá* harán los europeos dará sustento a las posteriores reflexiones de Thomas Hobbes⁸: los indios, incivilizados, a-sociales, ocupaban todo su tiempo en matarse entre sí. Las crónicas y demás fuentes del siglo XVI lo reflejan monomaniáticamente. Esta gran obsesión, la de la violencia encarnada en una guerra en espiral, en la antropofagia, en la caza de cabezas, en la venganza, en los sacrificios humanos, será el tema que, siglos después, la antropología –y ya no la mera pregunta antropológica común a todos los hombres, sino aquella otra científica- deberá abordar y del que deberá dar cuenta lógicamente.

Según Lévi-Strauss⁹ la primera reflexión antropológica sobre este tema se esbozó en los trabajos pioneros de van der Steinen, a fines del siglo XIX, en el Alto Xingú, al hacer foco sobre el carácter ritual de los intercambios comerciales, a medias bélicos, a medias amistosos, entre diferentes tribus que –en virtud de su baja demografía y gran dispersión- se necesitaban mutuamente para reproducirse socialmente. Y será este hilo el que retome Lévi-Strauss en este trabajo temprano. El intercambio se prefigura así en la noción que conecta una trama intelectual que va desde el “Essai” de Marcel Mauss¹⁰, pasa por todos los desarrollos teóricos del padre del estructuralismo para imbricarse luego en los trabajos de la ESA.

Desde un punto de vista opuesto, Clastres¹¹ se ha preguntado, tomando cuenta que el presupuesto de la guerra generalizada era la característica principal de las sociedades americanas, como quedó asentado por todas las fuentes que van desde el siglo XVI hasta su pacificación forzada entre los siglos XIX-XX: ¿a qué se debe el silencio, el poco interés

⁶ Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del Otro* (México: Siglo XXI, 1992).

⁷ José Arrom, *Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio*. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, compilado por M. Gutiérrez Estévez y M. León Portilla (México: Siglo XXI, 1992); John Elliot, *La conquista española y las colonias de América*. En *Historia de América Latina*. T. 1, editado por L. Bethell (Barcelona: Cambridge University Press/ Crítica, 1990); Lewis Hanke, *La humanidad es Una* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982) y Ana Lorandi, *Ni rey, ni ley, ni hombre virtuoso. Guerra y sociedad en el Virreinato del Perú. Siglos XV y XVII* (Barcelona: Gedisa, 2002).

⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: Fondo de Cultura Económica, [1651] 2001).

⁹ Claude Lévi-Strauss, “Guerre et commerce chez les indiens...”

¹⁰ Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Buenos Aires: Katz, [1925] 2009).

¹¹ Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado...*

dado por la antropología contemporánea a este fenómeno? En su parecer, este se debe a que las diferentes corrientes antropológicas habían excluido la guerra del campo de las relaciones sociales, y es precisamente allí –en el terreno político– en donde el autor pretende situarla.

La producción científica había analizado hasta el momento la guerra o como fenómeno instintivo (reeditando el *adagio* de “el hombre como lobo del hombre”), o en razón de la precaria economía de subsistencia de los indígenas, o basándose en la noción de intercambio. Clastres¹² descarta rápidamente las dos primeras posturas: si la guerra es una derivación del instinto cazador humano, es decir, es dar caza al hombre, el único corolario posible sería la antropofagia generalizada (que las evidencias empíricas rechazan). Por otra parte, y nos menos importante, las investigaciones arqueo-etnográficas habían demostrado que las “sociedades primitivas” lograban satisfacer sus necesidades primarias sin recurrir a la antropofagia.

Quedaba por lo tanto en pie sólo una última postura, la de Lévi-Strauss¹³. Desde su perspectiva, la guerra no era algo buscado, sino el efecto resultante de las transacciones comerciales malogradas. Algo que se da a condición de que fracase el equilibrio inestable entre dos partes que entran en comunicación necesaria. Para Clastres¹⁴, esta idea tenía el efecto nocivo de vaciar de contenido al fenómeno bélico, ya que daba cuenta de él por la negativa, y no podía ser explicado sino en razón de la noción de intercambio, ya que el ser de la sociedad es ser para el intercambio, y la ruptura de ese intercambio es la esencia de lo no social. Pero, si la guerra es una derivación no buscada del fenómeno más general del intercambio, ¿cómo podíamos explicar la infinidad de datos arqueológicos, documentales y etnográficos que daban cuenta de la casi universalidad del fenómeno de la guerra?

La respuesta de Clastres es plantear una discontinuidad entre intercambio y violencia, ya que estas dos funcionarían en dos niveles sociológicos diferentes. La distribución en bandas de reducido número de fuerte homogeneidad interna se relacionaba con la violencia: la fragmentación política es la finalidad de la guerra:

“La comunidad primitiva es a la vez la totalidad y la unidad [...] Pero, lejos de estar inerte, el sistema está en movimiento [...] y la mónada primitiva, se abre hacia los otros, en la extrema intensidad de la violencia guerrera”.¹⁵

En la propuesta de este autor, la guerra es el mecanismo que permite mantener la distinción entre Nosotros y los Otros, los extranjeros-enemigos: “la guerra es una estructura de la sociedad primitiva, de ahí su universalidad”¹⁶. Esto es así porque, si la guerra fuera de todos contra todos¹⁷, llevaría a una diferenciación jerárquica intraétnica cuyo corolario sería la pérdida de la unidad. Si, en cambio, el intercambio de todos con todos fuera la relación más universal¹⁸, se borraría el límite construido socialmente que nos permite pensarnos como totalidad social. La guerra es entonces más importante que la alianza, ya que es por la primera que necesitamos buscar aliados, como en el caso de los intercambios

¹² Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado...*

¹³ Claude Lévi-Strauss, “Guerre et commerce chez les indiens...”

¹⁴ Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado...*

¹⁵ Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado...* 49 y 51.

¹⁶ Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado...* 55.

¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república...*

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, “Guerre et commerce chez les indiens...”

de mujeres. Visto de este modo, la propuesta de Clastres¹⁹ es una inversión de los términos de Lévi-Strauss: al interior la guerra nos une, hacia el exterior nos obliga a relacionarnos.

Este modelo de la “sociedad contra el Estado” que Clastres²⁰ desarrolló para el estudio de los *tupí-guaraní* fue tomado por Thierry Saignes²¹ para los *chiriguano* del siglo XVI, y la ambigüedad aparente de su doble batallar simultáneo: contra el avance de la frontera española y entre las propias facciones étnicas. Del mismo modo que Clastres²², Saignes encontró en la guerra la dinámica “centrífuga” que permitía la reproducción social, al hablar de la “religión de la venganza” que mantenía activo el perpetuo espiral de la violencia, impeliendo la formación de alianzas interétnicas mediante dones y contra dones.

Se debe resaltar que tanto entre los *tupí* como entre los *chiriguano* se dieron movimientos mesiánicos en donde se destacaron líderes religiosos (*karai* entre los primeros, *tumpas* entre los segundos) que proponían una radicalización de la lucha contra los blancos mediante alianzas pan-tribales. ¿Por qué fracasaron estos intentos? Lo que concluyen ambos autores es el límite: la sociedad primitiva está limitada estructuralmente para desarrollarse a mayor escala y diferenciarse internamente ya que esto implicaría autodestruirse (destruir la esencia de lo que es) y esta defensa de sus principios estructurales (control político de la economía y control social de lo político) se lleva a cabo aunque -paradójicamente- el grupo humano deba perecer.

Conviene ahora proponer que de la lectura total del artículo de Lévi-Strauss²³ no se coligen necesariamente –por lo menos para el autor de este artículo- las mismas conclusiones de Clastres²⁴, que este elabora –al parecer- solo a partir de esta frase:

Chez les Nambikuara, comme sans doute chez de nombreuses populations de l'Amérique précolombienne, la guerre et le commerce constituent des activités qu'il est impossible d'étudier isolement. Les échanges commerciaux représentent des guerres potentielles pacifiquement résolues, et les guerres sont l'issue de transactions malheureuses²⁵.

En efecto, de la lectura completa del artículo no se desprende que el autor niegue el valor en sí mismo de la guerra, ya que para él es un medio de asegurar el funcionamiento de las instituciones. Por lo tanto, no puede presuponerse que la frase citada haya buscado alcanzar el estatuto de dogma. En este sentido, Lévi-Strauss también afirma que la alianza es un mecanismo que las “sociedades primitivas” utilizan para transformar una relación hostil en otra pacífica. El acontecimiento que supone intercambio entre grupos genera la incorporación de nuevos elementos que llevan a una modificación de la estructura social. Resaltando además que, sólo para su caso de estudio, el de los *nambikwara*, esta transformación reviste la forma de una asimilación entre los grupos, pero que es indispensable un análisis de cada caso porque puede darse el proceso inverso. Es decir, este autor está muy lejos de afirmar que todas las relaciones se dan en los sentidos de

¹⁹ Pierre Clastres, La sociedad contra el Estado...

²⁰ Pierre Clastres, La sociedad contra el Estado...

²¹ Thierry Saignes, “La guerra ‘salvaje’ en los onfines de los Andes y el Chaco: La resistencia chiriguana a la colonización europea”. *Quinto Centenario* 8, (1985): 103-123.

²² Pierre Clastres, La sociedad contra el Estado...

²³ Claude Lévi-Strauss, “Guerre et commerce chez les indiens...”

²⁴ Pierre Clastres, La sociedad contra el Estado...

²⁵ Claude Lévi-Strauss, “Guerre et commerce chez les indiens...” 136.

intercambio fallido igual guerra o intercambio feliz igual asimilación. Es entonces Clastres²⁶ quien oblitera la verdadera implicancia de este trabajo: la dialéctica entre estructura y acontecimiento propicia la evolución social, nos permite pensar en el devenir histórico de las llamadas “sociedades primitivas” y nos aleja de presentarlas como celosas guardianas de una esencia basada por completo en la guerra o en el intercambio.

Algunos desarrollos teóricos y estudios de caso de la *ESA*

Viveiros de Castro²⁷ comenta que el cambio de paradigma entre aquél representado por el modelo estándar (años 40/70 del siglo XX, primordialmente el de la ecología cultural de Julian Steward) en donde la categoría central de análisis era la de adaptación de las sociedades amazónicas a un medio ambiente improductivo, en virtud del cual a estas se las ubicaba en una posición evolutiva intermedia, empezó a quebrarse en los años 60 del mismo siglo con la publicación de las *Mithologiques* de Lévi-Strauss, obra en la cual este autor resalta, a través del estudio de las cosmologías amerindias, el valor cognitivo y simbólico de las dimensiones materiales de la vida social²⁸. Posteriormente, entre 1970 y 1980, se produjo una polarización entre, por un lado, los discípulos de los iniciadores de la ecología cultural, que continuaron haciendo hincapié en los fenómenos adaptativos y, por el otro, la definitiva adopción por otros investigadores del estructural-funcionalismo como marco teórico que enfatizó en el orden simbólico y en el estudio de las dimensiones institucionales e ideológicas de las sociedades.

Sin embargo, el modelo estándar seguía vigente en parte en ambas líneas de investigación al entender a la región amazónica como el hábitat de pequeños grupos dispersos y aislados, de origen autóctono y auto sostenidos, lo que daba lugar a la estereotipificación de estas sociedades como igualitarias y de tecnología simple. Posteriormente, el fin de esta perspectiva fue posibilitado por la reevaluación y la incorporación de nuevos datos de diversas disciplinas que dieron lugar a una idea radicalmente diferente sobre la región. En primer lugar, la arqueología aportó evidencias en el área de *terra firme* sobre sociedades complejas, lo que acabó con el modelo ecológico simple determinista. El Amazonas empezó a ser visto entonces en su compleja diversidad, más allá de la oposición entre la *várzea* lindera a los ríos, rica por su acceso a recursos y la fertilidad de sus albardones y una *terra firme* de suelo pobre. Variados estudios permitieron aquilatar, en cambio, la riqueza de estas tierras, la existencia de bosques creados mediante la actividad humana y la profundidad prehistórica de su poblamiento. Además, la investigación histórica empezó a indagar sobre las relaciones establecidas entre las sociedades amerindia y occidental desde la Conquista, hecho que contribuyó a desbaratar la ilusión del presente etnográfico²⁹.

En la antropología social, finalmente, se empezaron a desarrollar diferentes “estilos analíticos”. Uno de ellos, la *ESA*, de raigambre estructuralista, focalizó su interés en

las interrelaciones entre las sociologías y cosmologías nativas [concentrándose] en los procesos de intercambio simbólico (guerra y canibalismo, caza, chamanismo y ritos funerarios) que cruzan las fronteras socio-políticas, cosmológicas y ontológicas, por lo que juega un papel

²⁶ Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado...*

²⁷ Eduardo Viveiros de Castro, “Images of Nature and Society in Amazonian...”

²⁸ Eduardo Viveiros de Castro, “Images of Nature and Society in Amazonian...” 2.

²⁹ Eduardo Viveiros de Castro, “Images of Nature and Society in Amazonian...” 3-5 y 9.

definitivo en la definición de las entidades colectivas [...] esto condujo a una crítica de la noción de sociedad concibiéndola, por un lado, como una unidad autosuficiente [...] y, por el otro, a la naturaleza que funciona como un trascendental OTRO³⁰.

Por otra parte, Philippe Descola pone en discusión, no tanto la oposición binaria entre Naturaleza y Cultura, sino el intento de transpolar sin más el significado que esta dicotomía tiene en el imaginario occidental al que puede tener en el de las cosmologías amazónicas³¹. Resignificando viejas categorías en desuso, Descola da nueva vida a la noción de animismo, como modo de clasificación de los tipos de relación que los humanos mantienen con los no humanos, relaciones de semejanza o de diferencia que dan lugar a esquemas de identificación centrados en una identidad de almas (interioridad) y una diferencia entre los cuerpos (fiscalidad)³². Entre Yo y el Otro (un Otro que puede ser persona, animal, vegetal) lo que se comparte es la interioridad (podríamos decir el alma) y lo que nos diferencia es la fiscalidad. Por lo tanto lo dado, la interioridad, cae en el plano de la Cultura, de lo que hay que construir, mientras que la fiscalidad, en el de la Naturaleza. Desde esta perspectiva ontológica, ser humano no es algo que venga dado, es algo a lo que se llega luego de un proceso de transformación³³.

En las sociedades amazónicas, para Viveiros de Castro³⁴, la percepción e ideación tiene lugar desde una perspectiva particular, ya que quien posee un punto de vista (sea humano, animal, vegetal) ocupa la posición de sujeto anclada en su cuerpo, un cuerpo que no viene dado de nacimiento, ya que se construye socialmente. El mismo Viveiros de Castro ha acuñado la noción de predación ontológica: la creación de un nuevo ser, ya sea en el sentido absoluto de nuevo nacimiento o en el de acrecentamiento de las potencialidades de un ser ya vivo, se da en base a una destrucción previa, mediante la cual el Yo/Nosotros se apropia de una subjetividad ajena que se reincorpora o renace dentro del nuevo grupo. Otro aporte de relevancia es la noción de perspectivismo:

El modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo [...] es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos [...] los animales depredadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa, mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores³⁵.

En el texto introductorio del *Journal de la Société des Americanistes* 71 (1985), que opera como introito a las monografías de los diversos autores que integran el número (entre otros Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha, Jean-Pierre Chaumeil, Thierry

³⁰ Eduardo Viveiros de Castro, "Images of Nature and Society in Amazonian... 8.

³¹ Florencia Tola, La universalidad de la cultura para los amerindios. Un análisis de mitos toba sobre el origen de la humanidad. En Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo, compilado por A. Bilbao, S. Gras y P. Vermeren (Buenos Aires: Colihue, 2009).

³² Phillippe Descola, *Anthropologie de la Nature. Résumé des cours et travaux* (Paris: *Annuaire du Collège de France*, 2000-2001), 565.

³³ Phillippe Descola, *Anthropologie de la Nature...*

³⁴ Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in Amazonian Society* (Chicago: University of Chicago, [1986] 1992).

³⁵ Eduardo Viveiros de Castro, *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena*. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro (Lima: Tarea Gráfica Educativa, 2004), 38-39.

Saignes y Anne-Christine Taylor), Patrick Menget³⁶ -basándose en un análisis de la sociedades del Alto Xingú pasible de ser utilizado comparativamente con otras sociedades amazónicas- propone como metodología considerar a la guerra dentro del marco más general de un sistema social que comprende varias sociedades, lo que nos permite situarla en un campo en donde esta puede alternar y combinarse con diversos intercambios (matrimonial, comercial o simbólico). Esto permite a Menget arribar a cuatro conclusiones sobre las sociedades en estudio:

Éstas no definen fronteras permanentes entres las unidades sociales, pero categorizan grados de alteridad social, correspondientes a diferentes sistemas sociales que se intersectan, se engloban o están en vecindad.

Sus cosmologías tienen como recurrencia el entender que la energía del mundo es distribuida desigualmente entre los reinos seres vivos y está en circulación constante y en cantidad limitada.

El canibalismo no es más que un caso particular del fenómeno más vasto de la predación del enemigo.

La guerra, el canibalismo, la caza de cabezas y otras prácticas afines revelan una misma lógica: la de la predación y el consumo, que refiere a una misma simbólica de la agresión, la que hace del enemigo la figura necesaria para la constitución de una identidad colectiva.³⁷

También Chaumeil³⁸ aborda el tema de la guerra, pero entre los *yagua* de la Amazonía peruana. Es central en él la noción de intercambios de energía. Tanto la guerra, como la caza y la horticultura son eso, en suma. La predación es un intercambio que encuentra su fundamentación en la visión de mundo de la cosmología *yagua*, relación “al mismo tiempo vital y letal entre interlocutores simbólicamente independientes [más] que una ‘presa’ sin reciprocidad”³⁹. Por otra parte, el autor observa una gradación entre las modalidades de agresión entre los *yagua*, a las que les corresponden grados de reconocimiento social del otro. El Amazonas es el eje (en su curso Oeste-Este) por excelencia de intercambios, entre los que se incluye la caza de dientes, un bloque relativamente solidario de grupos localmente próximos entre los cuales se dan relaciones de intercambio matrimonial. En cambio, los ríos Putumayo y Yavari, orientados N-S, son el eje del no intercambio. En sus márgenes viven “grupos límites”⁴⁰ con los cuales los *yagua* no entran tradicionalmente en intercambio y con los cuales se da la “guerra salvaje”, caracterizada por ser puramente accidental.

Para los *yagua*, los dientes son el asiento de una “fuerza vital”, llamada *harie*, del que todo individuo está dotado, de la cual el matador se apropia y que sirve para compensar las pérdidas del propio grupo en los conflictos futuros. La caza de dientes se desarrolla en la estación de lluvias, época de los grandes rituales interclánicos, o en el tiempo de los animales, relacionado con la época de la maduración de los frutos. La ganancia de energía se da a expensas de extranjeros no identificables como peligrosos, con los que se tiene una

³⁶ Patrick Menget, “Jalons pour un etude comparative”. *Journal de la Société des Americanistes* 71, (1985): 131-141.

³⁷ Patrick Menget, “Jalons pour un etude comparative...”

³⁸ Jean-Pierre Chaumeil, “Échange d’énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l’Amazonie péruvienne”. *Journal de la Société des Americanistes* 71, (1985): 143-157.

³⁹ Jean-Pierre Chaumeil, “Échange d’énergie: guerre, identité et reproduction...” 143.

⁴⁰ Jean-Pierre Chaumeil, “Échange d’énergie: guerre, identité et reproduction...” 148.

distancia social mínima, por lo que sería una forma de auto-canibalismo. Conservando los dientes de sus enemigos, los guerreros capitalizan un potencial energético transmisible, no degradable y extensible.

En Taylor⁴¹, la reducción de cabezas entre los *jibaro* en el marco de la guerra intertribal se opone a la violencia al interior de la tribu o “vendetta”. Es una práctica social que es necesario no aislar, analizándola en un conjunto de prácticas que le dan sentido y en un campo social en el que se desarrolla. Esta tiene por finalidad la captación de identidades o -más precisamente- la sustracción a los otros, en beneficio de su propio grupo, de una identidad singular ya constituida. Esta identidad es cooptada del mundo de los muertos para renacer al interior del grupo de su matador. Las mujeres de los guerreros hacen objeto a las cabezas de reclamaciones amorosas para apaciguar sus emanaciones coléricas y potencialmente dañinas. El guerrero que mata a otra persona es excluido de la humanidad y sólo es devuelto a ella progresivamente a través de un proceso ritual. La incorporación de la identidad captada se efectúa por medio de una concepción de una gestación masculina, precondition simbólica necesaria a la procreación femenina.

Si la guerra *jibaro* es un asunto puramente interno o endo-étnico, al contrario, las relaciones entre los *jivaro* y las sociedades del entorno son esencialmente pacíficas. Los conflictos intratribales oponen a parientes y están específicamente motivados (son “vendettas”). Se busca la equiparación, la compensación por un daño recibido. Por contraste, la guerra propiamente dicha se hace entre tribus y sus víctimas son anónimas y elegidas al azar y se acompaña de la decapitación. La guerra perpetúa y se nutre de un desequilibrio estructural, de una asimetría deficitaria fundada en el carácter crónicamente deficitario del *stock* de virtualidades de personas. Entonces, la vendetta presupone y produce la reciprocidad, mientras que la guerra vive sobre la pérdida y el beneficio⁴².

Sobre este mismo tema, Peter Riviére⁴³ comenta que, entre los *jibaro*, la muerte de un ser humano debe ser compensada en la esfera humana mediante la caza de cabezas, capturando una identidad que permitirá que sus parientes se perpetúen sin incurrir en las obligaciones de reciprocidad inherentes a la alianza matrimonial. Realizando una comparación entre los *jivaro* y los *tukano*, concluye que, si bien ambos pueblos son semejantes entre sí (comparten ecología, modo de subsistencia y visión anímica del mundo) sus interacciones concretas con la naturaleza están basadas en principios diferentes: predación entre los primeros y reciprocidad entre los segundos. Para los *tukano*, a diferencia *jivaro*, la muerte proviene de la esfera no humana: los humanos son muertos y consumidos por los dioses como parte de un ciclo de transferencias entre diferentes esferas cósmicas. Para Riviére⁴⁴, el problema reciprocidad y predación no deben considerarse formas radicalmente diferentes de interacción. Ambas están dispuestas a lo largo de un mismo espectro, difiriendo en la forma más que en el contenido. Es decir, entre las sociedades amazónicas encontraremos coexistiendo estos dos tipos de relaciones siempre, siendo lo que va a variar la importancia que a una o a otra otorgue cada sociedad.

⁴¹ Anne Taylor, “L’art de la reduction. La guerre et les mecanismes de la differentiation tribale dans la culture jivaro”. *Journal de la Societe des Americanistes* 71, (1985): 159-173.

⁴² Anne Taylor, “L’art de la reduction. La guerre et les mecanismes de la differentiation...”

⁴³ Peter Riviére, “A predacao, a reciprocidade e o caso das Guaianas”. *Mana* 7 (1), (2001): 31-53.

⁴⁴ Peter Riviére, “A predacao, a reciprocidade e o caso das...”

En un trabajo de Guillaume Boccara⁴⁵ sobre los *reches* del sur de Chile de los siglos XVI-XVIII el autor apunta que la identidad grupal de los mismos se creaba en función de la pertenencia al *lebo*, unidad sociopolítica menor, y en referencia al *rehue*, el espacio ceremonial de cada *lebo*. Las fuentes destacan que la guerra era un mecanismo que tenía un papel destacado en la producción y reproducción material y simbólica del *lebo* ya que través de ella se producían los líderes (sean políticos, chamanes o jefes religiosos) y porque además existía una competencia guerrera entre cada *lebo* y la lucha para la captura de trofeos guerreros (cabezas, cautivos y bienes) ponía en acción una dinámica del don y el contra don entre ellos.

La lucha contra los españoles modificaba estructural y dinámicamente a la sociedad, ya que las jerarquías inter-*lebo* iban cambiando en función del mayor o menor éxito guerrero y, además, era una verdadera guerra de auto-construcción mediante la captación de la otredad. La práctica y representaciones de la guerra tendían a la adquisición de las cualidades del enemigo: la identificación con el otro por medio una mimesis en el periodo inmediatamente anterior a la guerra, la captura de objetos que lo simbolizaban, el jugar el rol del Otro en las ceremonias realizadas al finalizar los combates, los rituales de antropofagia sobre los enemigos famosos y valientes para absorber sus fluidos vitales y la asimilación de los cautivos que no eran propicios para el sacrificio ritual. “La reproducción de la diferencia y de la identidad reche se hacía, paradójicamente, a través de un movimiento de apertura caníbal hacia el otro”⁴⁶. El proceso de una guerra virulenta y sin pausa que hizo languidecer el avance de la frontera española, como años antes lo había hecho con la incaica, favorecía la reproducción general del grupo, porque esta lógica de captación de la diferencia a la que obedecía traía consigo la transformación de la sociedad, o, en otras palabras, la sociedad *reche* encontró en su propias instituciones los mecanismos para que los acontecimientos de la historia no la destruyeran sino que sirvieran para transformar dinámicamente su estructura, logrando así reproducirse.

Podemos encontrar un proceso análogo en el análisis que Viveiros de Castro y Carneiro da Cunha⁴⁷ hacen del canibalismo *tupinambá* en base a la reinterpretación de fuentes del siglo XVI: aspecto de la lógica de la *venganza* que tenía como corolario el consumo antropófago. La venganza por excelencia entre los *tupinambá* era sacrificio de un prisionero en la plaza pública. Luego, el verdugo entraba en un período de aislamiento durante el cual –sin participar del consumo del cadáver– se escarificaba y tomaba un nuevo nombre. La carne del muerto era consumida por todas las personas de todas las edades de esa aldea y de las aldeas vecinas. Pero esta era sólo una de las formas que tenía cada guerrero de “ganar nombres”. También podía hacerlo en el campo de batalla, o desenterrando muertos enemigos y rompiéndoles el cráneo, entre otras⁴⁸.

A través de las generaciones se transmitía así una memoria de venganza: la voluntad de vengarse, la identidad de los enemigos que deben ser guerreados y la memoria de los muertos en la guerra. La venganza estaba llamada a reparar la integridad social herida por la muerte de sus miembros. Pero lo importante aquí es entender que la venganza era en sí misma productora de una sociedad y de un futuro que sólo existen gracias a ella.

⁴⁵ Guillaume Boccara, “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)”. *Hispanic American Historical Review* 79 (3), (1999): 425-461.

⁴⁶ Guillaume Boccara, “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración... 23.

⁴⁷ Manuela Carneiro da Cunha y Eduardo Viveiros de Castro, “Vingança e temporalidade entre os Tupinamba”. *Journal de la Société des Americanistes* 71, (1985): 191-208.

⁴⁸ Manuela Carneiro da Cunha y Eduardo Viveiros de Castro, “Vingança e temporalidade... 193.

La memoria del grupo estaba guardada en los nombres que se tomó, en los tatuajes, en los cantos y discursos que recapitulaban las proezas guerreras. La memoria del grupo era una memoria de los enemigos, porque la sociedad tupinambá no existía sino a través de ése Otro. A este respecto, es interesante que, si bien la “pacificación” de la Amazonía trajo consigo la desaparición de la antropofagia, la venganza se siguió ejerciendo porque esta era más importante que la primera. Mediante ella la memoria social unía a los muertos del pasado con los muertos del futuro por intermedio de los vivos.

En la bibliografía consultada sobre Tierras Bajas queda claro que no debe entenderse la predación como intercambio asimétrico, sino recíproco. Mediante ella, dos subjetividades se entrecruzan en un mismo proceso. Esto puede graficarse con la descripción del sacrificio ritual tupinambá que hacen, a través de la reconstrucción vía fuentes, Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro: “...um prisioneiro, após ter vivido alguns meses ou até alguns anos entre seus captores, era abatido em praça pública. Decorado de pluma e pintado, travava com seu matador, também paramentado, diálogos cheios de arrogância...”⁴⁹

Predación y reciprocidad, como aseveró Riviére⁵⁰ no serían entonces modelos sociales contrapuestos, ya que ambas prácticas serían consubstanciales. Todas las acciones predatorias (desde la caza animal a la caza de cabezas) están contenidas por el ritual e implican el problema de la supervivencia fisiológica y social, entendidas éstas como procesos que deben ser alimentados para que se completen. En un Universo que, para muchas de las sociedades amazónicas, está fuertemente condicionado por un total energético no pasible de aumento pero sí de renovación por medios circulatorios, depredar sin razón es algo impensable, que atenta contra la propia supervivencia, en tanto todos los seres forman parte de un sistema cuyo equilibrio es inestable y está en constante reacomodamiento. En la predación ontológica, la parte del Yo y del Otro que se destruye y la que se acrecienta no es algo lineal. Tiene que ver con el significado de la muerte infligida y no con ella *per se*, en tanto no es la muerte sino la incorporación de una identidad lo que genera o acrecienta al que preda, involucrándose por tanto ambas subjetividades en la recreación de un Yo, un nuevo Yo en el que pueden columbrarse la destreza del animal o la inteligencia del hombre matado.

Si la temática de la guerra tiene hoy vigencia en la etnografía amazónica esto se debe a que, aún bajo el peso de las profundas transformaciones que atravesaron sus sociedades, al menos a nivel de sus cosmologías, se registran pervivencias ideológicas que conectan por medio de las creencias y de las prácticas el pasado y el presente. Por ejemplo, en la cosmología *araweté*⁵¹, las divinidades (*Mai*) devoran las almas de los muertos que llegan al cielo, acto por el cual las almas se transforman en seres inmortales. Para el autor, este canibalismo “místico-funerario” representa la transformación estructural del canibalismo *tupinambá* que tratamos antes. Las *Mai araweté* sustituirían el lugar que en el mito *tupinambá* correspondía al grupo en función del sujeto –los que matan y devoran-, mientras que el lugar del objeto de sacrificio –el cautivo- lo ocuparían los muertos *araweté*. Por otra parte, los *araweté* vivos, ocuparían el lugar de co-sujetos, que entre los *tupinambá* correspondía al grupo enemigo, del que provenía la víctima. El elemento unificador de

⁴⁹ Manuela Carneiro da Cunha y Eduardo Viveiros de Castro, “Vingança e temporalidade... 193.

⁵⁰ Peter Riviére, “La guerre contre l’histoire: les chiriguano du XVIe au XIXe siècle”. *Journal de la Société des Americanistes* 71, (1985): 175-190.

⁵¹ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (Buenos Aires: Katz, 2010).

ambas formas de canibalismo es que las dos manifiestan un proceso de *transmutación de perspectivas* por medio del cual dos identidades se conforman cada una *a través de la otra*. Lo que se incorpora es la *relación* del enemigo con sus devoradores, lo que se asimila son los signos de su alteridad, y en este proceso se arriba a un nuevo punto de vista sobre sí mismo. Tanto en el canibalismo-místico funerario *araweté*, como en el desaparecido canibalismo bélico-sociológico *tupinambá*, el cuerpo social se construye mediante la captura y asimilación de recursos simbólicos del Otro-enemigo-exterior.

Llegamos así al final de este paneo a través de las producciones de diferentes autores relacionados con el estilo analítico de la *ESA*. A través del mismo explicité el rol que jugaría –desde la perspectiva citada– en las cosmologías nativas la idea de la producción del Nosotros social a través de la asimilación del Otro social. En el próximo apartado intentaré dar cuenta de la factibilidad de utilizar esta idea como herramienta para pensar datos, problemáticas y fenómenos propios del área centro-sur andina.

Potencialidad heurística de la *ESA* en Tierras Altas: la textilería y otros fenómenos culturales históricos y prehistóricos

En primera instancia quisiera señalar un intento por utilizar la noción de *predación ontológica* como herramienta para el estudio del universo textil en Tierras Altas. Denise Arnold⁵², en una etnografía que examina las reflexiones de tejedoras *aymara* hablantes del *ayllu* de *Qaqachaka*, en Oruro, nos introduce en la naturaleza viva del textil andino y el espíritu cuya presencia encarna el textil. Se piensa que la concepción inicial del feto genera la formación del tapón mucoso que permite la acumulación de la sangre menstrual de la mujer y que luego de su mezcla con el semen varonil y otras sustancias incorporadas del medio ambiente, permiten el desarrollo del feto. El término piel (*janchi*) es sinónimo de cuerpo. La piel es entendida como un mediador entre el adentro y el afuera. Ésta y sus capas adicionales (vestimenta) definen la condición de persona. El cuerpo se propone como un complejo múltiple, compuesto por varias almas y espíritus y que son percibidos en términos de distintas envolturas textiles cuya acumulación ocurre mediante un proceso dinámico mediante el cual la persona se constituye.

De acuerdo a la noción andina de persona y su homóloga textil, tal como sostiene la autora, se llega a ser persona sólo por medio de un proceso que alcanza su completitud con el matrimonio.

Se usa la misma raíz verbal (*jaqi*) para el universo textil como para la noción de persona. El tejido comienza su vida como una *wawa* (recién nacido) y luego se va transformando en persona. Es como si al urdir el telar se apropiara de las fuerzas de una *wawa* ajena para convertirlas paulatinamente en una persona propia. Los verbos centrados en la noción de “hacer persona” (*waws jaquichayaña*) se usan también para las actividades agrícolas: llenar el espacio del telar es hacer persona como así también el llenar la chacra con productos agrícolas, o los corrales con animales, paulatinamente, después de casarse. El tejido crece como crece un individuo que amplía sus límites en etapas sucesivas. Las nociones andinas de la persona y su desarrollo, centradas en el cuerpo y su desenvolvimiento, emergen de su expresión plástica y textual en el textil.

⁵² Denise Arnold, “Convertirse en persona el tejido: la terminología aymara de un cuerpo textil”. Actas de la I Jornada Internacional sobre Textiles precolombinos (2001): 9-28. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Para Arnold⁵³, los modos de percepción del pensamiento amerindio acerca de la ontología textil, tanto en la manera de “personificar” al textil como la de “textualizar” a la persona pueden ubicarse dentro de la “predación ontológica”, creación de un nuevo ser en base a una destrucción previa. Se logra un dinamismo de las relaciones entre Yo y el Otro a través de la apropiación previa de la subjetividad de los otros y la reincorporación posterior de esa subjetividad ajena dentro de los perímetros del mismo grupo.

El espíritu del textil encarna un aspecto vital de la persona, según las nociones ontológicas andinas. La creatividad femenina en el textil se vincula con la introducción de este espíritu en el nuevo ser textil, mediante la actividad de tejer, en paralelo con las actividades masculinas de la guerra. La teoría de la textualidad andina se centra en la expresión creativa y estética que emerge del acto de revivificar algo muerto con un nuevo espíritu de regeneración, lo que impulsa también la generación de nuevos seres y su intercambio entre grupos⁵⁴. Las tejedoras se auto identifican con la corporalidad de ciertos textiles, dando un género femenino al aguayo de la mujer que se figura una gran placenta. Esta característica fertilizante es la que da al textil el poder de hacer brotar las varias *wawas* del *ayllu*, sean productos, crías animales o humanas. Como complemento, la memoria oral recuerda que, en las guerras interétnicas, el objetivo era la captura y entrega a su esposa por parte del hombre casado de cabezas trofeo, para que esta la envolviese en tela haciendo así renacer su espíritu, domesticado, en una *wawa* de la propia familia⁵⁵.

De acuerdo a los usos de la guerra andina, la muerte del enemigo tenía que incluir su aplastamiento para que sus fluidos, liberados, se mezclen como abono con la tierra, transformando una sustancia ajena en un cuerpo domesticado. Una técnica textil, el “pensar golpeando” reproduce el dominio y aplastamiento del Otro para convertirlo en propio. La tela producida con esta técnica, debido a su resistencia, era utilizada para la confección de textiles para el acarreo de piedras arrojadas por parte de las mujeres en la guerra. Al urdir el telar, las tejedoras simulan estirar los cabellos del Otro. Se piensa que la fuerza ancestral de la cabeza del enemigo se convertía, a través de la acción de tejer, en los nuevos conocimientos de la *wawa*-textil, porque los cabellos conservan la riqueza del pensamiento⁵⁶. Parte de este mismo proceso se evidencia en el uso de los cabellos humanos en algunas piezas textiles tempranas⁵⁷.

Con los cabellos del Otro ya tendidos y el cimientado del tejido colocado, se comienza a tejer. Se interpreta cada vaivén de la trama como el vehículo de la respiración y la digestión del nuevo ser. El movimiento de la trama es la circulación sanguínea, que difunde las energías de la comida a todo el cuerpo. El espíritu del textil entra a la tela a medida que se teje, y ese espíritu es el alma del enemigo. Siempre se forma un aguayo de dos mitades, una masculina, otra femenina, por medio de una costura: esto representa que el nuevo ser textil sólo se formará después del encuentro entre los dos esposos: la tejedora y el guerrero⁵⁸.

⁵³ Denise Arnold, “Convertirse en persona el tejido: la terminología...”

⁵⁴ Denise Arnold, “Convertirse en persona el tejido: la terminología...”

⁵⁵ Denise Arnold, “Convertirse en persona el tejido: la terminología...”

⁵⁶ Denise Arnold, “Convertirse en persona el tejido: la terminología...”

⁵⁷ Silvia Lopez Campeny, “El poder de torcer, anudar y trenzar a través de los siglos: textiles y ritual funerario en la Puna Meridional argentina”. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano 21, (2006): 143-155.

⁵⁸ Denise Arnold, “Convertirse en persona el tejido: la terminología...”

Considero que la etnografía de Arnold⁵⁹ es un ejemplo óptimo de aplicación para un contexto actual en Tierras Altas de la categoría de *predación ontológica*. En su abono traeré a colación otro trabajo⁶⁰, este de arqueología, que sirve como indicio para pensar la profundidad cronológica de estas prácticas rituales. En este artículo la autora aborda la participación de elementos textiles en aspectos vinculados con el ritual mortuorio, a través del análisis de tres atributos materiales: el hilado de torsión zurda (*llok'e*), los nudos rituales y el empleo de cabello humano, identificados en piezas textiles recuperados en los sitios Punta de la Peña 9 (con fechados a partir de 2000 AP) y Punta de la Peña 4 (con fechados a partir de 8900 AP), de la localidad de Antofagasta de la Sierra, Catamarca (Argentina).

El objetivo de la autora es analizar la persistencia temporal de estos atributos materiales de carácter simbólico vinculados con la participación de los textiles en rituales funerarios de las poblaciones agro pastoriles que habitaron la puna argentina. Para no desviarnos de los fines de este trabajo, nos centraremos en el empleo de cabello humano como elemento de costura, cuya presencia ha sido relevada en vastas áreas de las Tierras Altas de Sudamérica, de la cual se desprende la existencia de un cierto poder o eficacia protectora asociado con el empleo del cabello humano en contextos funerarios. En los sitios aludidos se registraron cordeles de cabello humano en bolsas funerarias, siendo los mismos elementos superestructurales (en tanto no forman parte de la trama), por lo que debieron ser incluidos posteriormente a su elaboración, posiblemente al pasar el textil de un contexto de uso cotidiano a otro de uso ritual. El poder fecundador de los textiles tratado por Arnold⁶¹ estaría asociado aquí con el renacimiento experimentado por el muerto hacia una nueva forma de vida, o a través de su transformación en un nuevo ser vivo.

Existen además múltiples evidencias arqueológicas que afirman la gran profundidad cronológica y extensión geográfica de las diferentes prácticas tratadas para todo el territorio americano. Bástenos recordar que evidencias de canibalismo asociado a ritos sacrificiales se remontan en Mesoamérica a 2500 A.P. o también el caso de los sacrificios humanos y de las cabeza trofeo de la cultura Nazca, que floreció en el centro-sur de la costa peruana entre los siglos I y VI d.C. Creo que estas prácticas podrían ser interpeladas desde los desarrollos tratados, en el sentido que las anteriores autoras proponen.

Por otro lado, diferentes fuentes de información documentales nos proveen ejemplos funcionales a nuevas indagaciones. Tomemos por caso las prácticas caníbales que se registraron durante las rebeliones de Tupac Amaru y de Tupac Catari en el Virreinato del Perú en el siglo XVIII⁶². Hasta el momento, éstas han sido explicadas como una reacción al etnocidio de la Conquista⁶³, el que llevó a las comunidades indígenas a ver a los blancos como no humanos o demonios, producto de la cosmovisión andina que interpretó la desestructuración social de fines del siglo XVIII como preanuncio de un *Pachacuti*.

⁵⁹ Denise Arnold, "Convertirse en persona el tejido: la terminología

⁶⁰ Silvia Lopez Campeny, "El poder de torcer, anudar y trenzar a través de los siglos...

⁶¹ Denise Arnold, "Convertirse en persona el tejido: la terminología...

⁶² Mark Thurner, Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781. En Aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas: Poder y Violencia en los Andes, compilado por E. Urbano (Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991), 108; Sergio Serulnikov, Revolución en los Andes. La era de Tupac Amaru (Buenos Aires: Sudamericana, 2010) y León Campbell, Ideología y faccionalismo durante la Gran Rebelión. En Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglo XVIII al XX, compilado por S. Stern (Lima: IEP, 1990), 131.

⁶³ Alberto Flores Galindo, Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes (México: Grijalbo, 1993) y Sergio Serulnikov, Revolución en los Andes...

En el pensamiento amerindio es común una concepción del tiempo no lineal, sino circular. En él, el mito es entendido no sólo como historia real sino viva⁶⁴, acontecimientos seminales de un pasado remoto pasibles de ser revividos durante el ritual y que vuelven a repetirse cada determinado lapso de tiempo. El *Pachacuti*, ese “vuelco en el tiempo y en el espacio” estaba siendo preanunciado por la coyuntura finisecular. Pero debía ser propiciado y precipitado por medio de la radicalización de la violencia. Un accionar de cuyo blanco ahora no escapaban ni mujeres ni niños blancos y que traspasó los límites conocidos de la reacción indígena.

Sin descartar estas explicaciones, perfectamente válidas, del trabajo de Arnold⁶⁵ podemos extraer que en la cosmología aymara no sólo es identificable la noción de *Pachacuti* sino también la de *predación ontológica*. No sería en vano, creo, ver si la segunda puede aportar a la discusión sobre el significado del canibalismo durante la fase aymara de la Gran Rebelión, y cómo lograría complementarse con la primera. Esta perspectiva, al menos en nuestras lecturas, permanece inexplorada.

Reflexiones finales

De todo lo anterior interesa destacar en primer lugar que el tópico de la guerra y actividades afines, profusamente resaltado en las Crónicas de Soldadesca post Conquista, tiene por fuerza haber sido al menos exagerado con vistas a dar fundamento moral al genocidio que se llevaba a cabo. El haber endilgado de una belicosidad “inherente” a los indígenas fue base del dispositivo intelectual que permitió ubicarlos en los límites de la humanidad haciendo no sólo posible, sino necesario, su sojuzgamiento y aniquilación. En segundo lugar, que la noción de intercambio de Lévi-Strauss, aplicada a la cosmología de las Tierras Bajas, fue la piedra de toque sobre la que se construyó la etnografía amazónica contemporánea. En tercer lugar, la riqueza de los desarrollos de la *ESA* para dar cuenta del complejo cuadro que conforman la guerra y actividades afines en la Tierras Bajas sudamericanas. En cuarto lugar, la potencialidad heurística de tales desarrollos en su aplicación a otro tipo de sociedades, de lo que he dado ejemplo en el repaso del trabajo de Denise Arnold pero que vale ser pensado para cualquier sociedad de nuestras Américas en donde guerra y actividades afines aparezcan teniendo un rol central.

Por otro lado, el recorrido realizado a través de los diferentes autores permitió poner en evidencia una correspondencia de significaciones entre un conjunto de prácticas que se dan o se han dado en un territorio tan vasto como las Tierras Bajas de América del Sur, desde el Caribe hasta la Patagonia. Desde el punto de vista expuesto, todos los elementos reunidos bajo el fenómeno total de la guerra (los sacrificios, la caza de cabezas, la antropofagia, entre otros), con existencia o no actual, con coalescencia o no de todos o de algunos entre las diferentes sociedades, pasadas o actuales, son expresión de razones más profundas que remiten a una determinada visión de mundo, cosmología, ontología. Creo que es importante resaltar la diferencia de éstas con sus correspondientes occidentales. No se trata de plantear una separación radical de espíritu, sino de las diferentes formas de significar al mundo: la no separación tajante entre la esfera humana y las otras esferas de la existencia, la idea del cambio no sólo posible sino imposible de no pensar. El cuerpo que se transforma, que muta, la persona que se forma acrecentándose a través del intercambio con el exterior. Es imposible pensarse sin pensar al Otro: un Otro

⁶⁴ Mircea Eliade, *Mito y Realidad* (Barcelona: Kairós, 1999).

⁶⁵ Denise Arnold, “Convertirse en persona el tejido: la terminología...”

que por su cercanía nos refleja, nos permite la reflexión sobre Nosotros. Toda esta simbólica de la violencia, que no debería depender exclusivamente de acontecimientos que bajo esta luz resultan casi actuales, como la Conquista, no nos debe remitir engañosamente a la discusión con que este trabajo se introduce: no se trata de teorizar los orígenes belicosos o pacíficos del hombre, sino de ver cómo una determinada práctica, que implica la destrucción simbólica y/o real de los semejantes, tiene un sustrato positivo, no está inmotivada. Es expresión no de una anomia social sino de una determinada forma de dar significado y hacer prosperar la empresa humana.

Nuestras lecturas nos han hecho recorrer un vasto territorio y un largo lapso de tiempo, pero el pararse en este punto implicaría seguir presos de dicotomías de nuestro propio etnocentrismo. Debemos ir más allá y buscar las conexiones entre estas prácticas y otras prácticas, entre estas sociedades y otras sociedades. Si es apropiado plantear la especificidad, las discontinuidades, lo propio de un lugar, esto no puede llevarnos a oscurecer las semejanzas y continuidades entre sociedades que vemos tan alejadas como la de los cazadores-recolectores y las agro pastoriles, o más aún las estatales. En este sentido podemos entender la frase de Viveiros de Castro:

La existencia de “ritos sacrificiales” en amazonia indígena plantea el problema de las relaciones históricas y tipológicas entre las culturas de las Tierras Bajas de Sudamérica y las formaciones estatales andinas y mesoamericanas, en que el sacrificio es un dispositivo teológico-político esencial. Detrás de ese problema se encuentra el otro, más vasto, del surgimiento del Estado en las sociedades llamadas primitivas.⁶⁶

¿Podemos oponer totalmente en otra parte, que no sea en nuestra imaginación, a dos grandes conjuntos geográfico-sociales, relacionados históricamente? Tierras Bajas y Tierras Altas y –por qué no- Mesoamérica y Sud América. Entidades discretas, perfectamente oponibles y por lo tanto fácilmente, lógicamente explicables. Queda por replantearse cuánto de forzado hay en esta dicotomía tajante. Las investigaciones empíricas basadas en los avances propuestos por la ESA –entre otros enfoques a considerar- pueden ayudar a desarmar estos presupuestos.

Bibliografía

Arnold, Denise. “Convertirse en persona el tejido: la terminología aymara de un cuerpo textil”. *Actas de la I Jornada Internacional sobre Textiles precolombinos* (2001): 9-28. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Arrom, José. Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, compilado por M. Gutiérrez Estévez y M. León Portilla. México: Siglo XXI, 1992.

Boccaro, Guillaume. “Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)”. *Hispanic American Historical Review* 79 (3), (1999): 425-461.

⁶⁶ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología...* 140.

Campbell, León. Ideología y faccionalismo durante la Gran Rebelión. En Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglo XVIII al XX, compilado por S. Stern. Lima: IEP, 1990, 118-140.

Carneiro da Cunha, Manuela y Viveiros de Castro, Eduardo. "Vingança e temporalidade entre os Tupinamba". Journal de la Société des Americanistes 71, (1985): 191-208.

Clastres, Pierre. La sociedad contra el Estado. Caracas: Monte Ávila Editores, 1978.

Chaumeil, Jean-Pierre. "Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne". Journal de la Société des Americanistes 71, (1985): 143-157.

Descola, Phillippe. Anthropologie de la Nature. Résumé des cours et travaux. Paris: Annuaire du Collège de France, 2000-2001.

Eliade, Mircea. Mito y Realidad. Barcelona: Kairós, 1999.

Elliot, John. La conquista española y las colonias de América. En Historia de América Latina. T. 1, editado por L. Bethell. Barcelona: Cambridge University Press/ Crítica, 1990.

Flores Galindo, Alberto. Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes. México: Grijalbo, 1993.

Hanke, Lewis. La humanidad es Una. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Hobbes, Thomas. Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. México: Fondo de Cultura Económica, [1651] 2001.

Lévi-Strauss, Claude. "Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du sud". Renaissance I, (1943): 17-19.

Lopez Campeny, Silvia. "El poder de torcer, anudar y trenzar a través de los siglos: textiles y ritual funerario en la Puna Meridional argentina". Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano 21, (2006): 143-155.

Lorandi, Ana. Ni rey, ni ley, ni hombre virtuoso. Guerra y sociedad en el Virreinato del Perú. Siglos XV y XVII. Barcelona: Gedisa, 2002.

Mauss, Marcel. Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Katz, [1925] 2009.

Menget, Patrick. "Jalons pour un etude comparative". Journal de la Société des Americanistes 71, (1985): 131-141.

Pigafetta, Antonio. "Relazione del primo viaggio intorno al mondo", 1524. <http://www.bassignana.net>. 23 de abril de 2013.

Rivière, Peter. "A predação, a reciprocidade e o caso das Guaianas". Mana 7 (1), (2001): 31-53.

Repensando rasgos comunes entre las sociedades de Tierras Altas y Tierras Bajas de América centro-sur desde los... pág. 139

Riviére, Peter. "La guerre contre l'histoire: les chiriguano du XVIe au XIXe siècle". *Journal de la Société des Americanistes* 71, (1985): 175-190.

Saignes, Thierry. "La guerra 'salvaje' en los onfines de los Andes y el Chaco: La resistencia chiriguana a la colonización europea". *Quinto Centenario* 8, (1985): 103-123.

Serulnikov, Sergio. *Revolución en los Andes. La era de Tupac Amaru*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.

Staden, Hans. *Vera Historia y Descripción de un País de Salvajes Desnudos*. Buenos Aires: UBA, [1557]1944.

Taylor, Anne. "L'art de la reduction. La guerre et les mecanismes de la diferenciación tribale dans la culture jivaro". *Journal de la Société des Americanistes* 71, (1985): 159-173.

Turner, Mark. *Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781*. En *Aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas: Poder y Violencia en los Andes*, compilado por E. Urbano. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991, 93-123.

Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América. El problema del Otro*. México: Siglo XXI, 1992.

Tola, Florencia. *La universalidad de la cultura para los amerindios. Un análisis de mitos toba sobre el origen de la humanidad*. En *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*, compilado por A. Bilbao, S. Gras, y P. Vermeren. Buenos Aires: Colihue, 2009.

Vespuccio, Amerigo. *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*. Buenos Aires: Editorial Nova, [1497] 1951.

Viveiros de Castro, Eduardo. *From the Enemy's Point of View. Humanity an Divinity in Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago, [1986] 1992.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annual Review of Anthropology* 25, (1996): 179-200.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena*. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A Surrallés y P García Hierro. Lima: Tarea Gráfica Educativa, 2004.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz, 2010.

Para Citar este Artículo:

Chiappe, Carlos María. *Nos (otros). Repensando rasgos comunes entre las sociedades de Tierras Altas y Tierras Bajas de América centro-sur desde los aportes de la antropología francesa*. *Rev. Incl.* Vol. 3. Num. 4, Octubre-Diciembre (2016), ISSN 0719-4706, pp. 122-139.

Las opiniones, análisis y conclusiones del autor son de su responsabilidad y no necesariamente reflejan el pensamiento de la **Revista Inclusiones**.

La reproducción parcial y/o total de este artículo debe hacerse con permiso de **Revista Inclusiones**.