

Analytica del Sur

Psicoanálisis y Crítica

Devorando alteridad

Verónica Ortiz · Monday, April 11th, 2016

Metafísicas caníbales^[1] es y no es el nombre del libro del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, quien ya en la primera página nos cuenta que su escrito debería haber llevado por título *El Anti-Narciso*. Por la siguiente razón: en la huella abierta por Gilles Deleuze y Félix Guattari con su *Anti-Edipo*, el autor sostiene que: “si el Edipo es el protagonista del mito fundador del psicoanálisis, nuestro libro propone la candidatura de Narciso para el puesto de santo patrono o demonio tutelar de la antropología.” ¿Por qué el “Anti-Narciso”? Porque la antropología es narcisista. El autor es contundente al respecto. He aquí algunas de sus penetrantes afirmaciones, siempre en la línea de iniciar- junto a otros- un movimiento que abra para la antropología una nueva perspectiva en cuanto a proyecto intelectual, y que le evite de ese modo “una muerte por asfixia”:

- “A fuerza de ver siempre al Mismo en el Otro -de decir que bajo la máscara del otro es ‘nosotros’ lo que nosotros mismos contemplamos- terminamos por contentarnos con acortar el trayecto que nos conduce directamente al final y no interesarnos más que en lo que ‘nos interesa’, a saber, nosotros mismos.”
- “Una verdadera antropología nos devuelve de nosotros mismos una imagen en la que no nos reconocemos.” (cita de Maniglier, 2005)
- “Es preciso extraer todas las consecuencias de la idea de que las sociedades y las culturas que constituyen el objeto de la investigación antropológica influyen, o para decirlo claramente coproducen, las teorías sobre la sociedad y la cultura formuladas a partir de esas investigaciones.”

Influencias

Viveiros de Castro escribe, ya lo hemos dicho, bajo la inspiración de Deleuze y Guattari. “Es en intensidad que se debe interpretar todo”, reza el epígrafe, afirmación tomada de *El Anti-Edipo*.

Se inscribe en el postestructuralismo, cuyas bases habría sentado el gran antropólogo estructuralista Lévi-Strauss. Sabemos que Sigmund Freud ha escrito contra sí mismo, como también lo ha hecho Jacques Lacan; Viveiros afirma también que en la obra misma del gran antropólogo coexiste una “segunda voz”, que habilita un movimiento que constituiría el envés del estructuralismo. Cita en extensión un párrafo que culmina con la siguiente afirmación de Lévi-Strauss: “Nos agrada o nos inquieta, la filosofía ocupa de nuevo el centro del escenario. Ya no

nuestra filosofía, de la que mi generación pidió ayuda a los pueblos exóticos para deshacerse; sino, por un asombroso retorno de las cosas, la de ellos.” (De aquí el nombre del primer capítulo de *Metafísicas caníbales*: “Un impresionante retorno de las cosas”.)

El autor reconoce explícitamente la influencia de otros numerosos pensadores, pero nombra de modo selectivo a tres de ellos: al estadounidense Roy Wagner, a la británica Marilyn Strathern y a Bruno Latour.

Objetivos

El objetivo principal del libro de Viveiros de Castro es responder a la siguiente pregunta: *¿qué les debe conceptualmente la antropología a los pueblos que estudia?* De este interrogante dice su autor que se trata de una “pregunta epistemológica, es decir política”. Denuncia que la antropología ha siempre pensado en términos de lo que los otros no son: lo no-occidental, lo no-moderno, lo no-humano, y de lo que los otros no tienen: ¿capitalismo, racionalidad, lenguaje, cristianismo, escritura alfabética? Su crítica al respecto es implacable: “Interrogarse sobre lo que ‘nos’ hace diferentes de los otros- otras especies y otras culturas, poco importa quiénes son ‘ellos’, porque lo que importa es ‘nosotros’ (...)”

Viveiros de Castro asigna a su disciplina una *nueva misión*: la de ser la teoría-práctica de las descolonización permanente del pensamiento. Es necesario un cambio de perspectiva: los más interesantes de los conceptos introducidos por las teorías antropológicas tienen en realidad su origen en las sociedades que se proponen explicar. He aquí su tesis: “Las teorías antropológicas no triviales son *versiones* de las prácticas de conocimientos indígenas.” Y aun más: “Los estilos de pensamiento propios de los colectivos que estudiamos son la fuerza motriz de la disciplina”.

Al final de este primer capítulo introductorio, el antropólogo propone un doble trayecto con un doble destino, tanto para su libro como para su disciplina. Primer trayecto: una lectura cruzada entre la antropología y la filosofía, informada por el pensamiento amazónico y, segundo trayecto, por el estructuralismo ‘disidente’ de Deleuze. Primer destino: una antropología como descolonización del pensamiento; segundo: proponer otro modo de creación de conceptos, distinto del modo filosófico.

Una lectura

Las líneas que siguen no pretenden constituir una reseña exhaustiva. Tal empresa podemos dejársela a los antropólogos. Se trata, más bien, de una lectura recortada, definitivamente sesgada por intereses y resonancias propias. Sí espero, sin embargo, que tal recorte invite a la lectura de *Metafísicas caníbales*.

Propongo abordarlo en clave de tres: en primer lugar, la sabiduría amerindia y la “afinidad^[2]” con la filosofía de Deleuze. Luego, el tratamiento de conceptos clásicos de la antropología desde estos dos puntos de vista y las transformaciones que de allí resultan. Por último, el autor se dedica a fundamentar que habría sido el propio Lévi-Strauss quien proveyó la simiente para subvertir su obra.

Uno: La sabiduría amerindia

“La ficción consiste en tomar las ideas indígenas como conceptos

y extraer las consecuencias de esa decisión.”

Viveiros de Castro

¿Cuáles son las posiciones desde las que el autor delinea el Anti-Narciso de la antropología? El perspectivismo, el multiculturalismo amerindio y la teoría cosmopolítica indígena^[3].

Viveiros formula una “pregunta imposible”: ¿qué ocurre cuando se toma en serio el pensamiento indígena? ¿Cuando el objetivo del antropólogo deja de ser explicar, interpretar, conceptualizar, racionalizar ese pensamiento y pasa a ser el de utilizar, extraer las consecuencias, verificar los efectos que produce sobre el nuestro?

El equivalente amerindio de nuestra filosofía es un mundo construido por el Enemigo en cuanto determinación trascendental. No se trata del amigo-rival de la filosofía griega: para los indígenas la enemistad no es un simple complemento privativo de la amistad, sino una estructura de derecho del pensamiento que define otra relación con el saber y otro régimen de verdad. “¿Qué es un mundo constituido por el punto de vista del enemigo?”^[4]

La estructura del Otro de los mundos amerindios está marcada en forma indeleble por el canibalismo. Es posible postular una alter-antropología indígena, una transformación simétrica e inversa a la antropología occidental. El autor cita una parábola lévi-straussiana según la cual en las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, éstos últimos sumergían prisioneros blancos para verificar si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no.

Viveiros sostiene que pese a una ignorancia igual acerca del otro, el otro del Otro no era exactamente el mismo que el otro del Mismo ya que en los mundos indígenas la animalidad y la divinidad son completamente otra cosa. Hay un desequilibrio. Amerindia y Occidente divergen en lo que se refiere a las funciones semióticas atribuidas al cuerpo y al alma. El etnocentrismo de los europeos consistía en dudar que los cuerpos de los otros contuvieran un alma formalmente similar a las que habitaban sus propios cuerpos; el etnocentrismo indio, por el contrario, consistía en dudar que otras almas pudieran estar dotadas de un cuerpo similar a los indígenas. Resulta crucial vislumbrar que la praxis europea consiste en “hacer almas” (y en diferenciar culturas) a partir de un fondo corporal-material dado (la naturaleza); y que la praxis indígena consiste en “hacer cuerpos” (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socioespiritual dado.

Al respecto sostiene Florencia Tola^[5]: “Si las almas o interioridades crean la indiferenciación entre los seres, los cuerpos establecen las diferencias entre ellos. La famosa fórmula [acuñada por Viveiros] ‘el punto de vista está en el cuerpo’ que se sitúa en el centro del perspectivismo amazónico permitió al antropólogo brasileño distinguir la arquitectura dualista de la epistemología de los modernos, de los conceptos que caracterizan las ontologías amazónicas, dando un vuelco a los conceptos de la epistemología occidental.”

El perspectivismo. Varios etnólogos han señalado que numerosos pueblos del Nuevo Mundo comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad^[6], que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades. Ergo, la vieja matriz metafísica occidental no puede utilizarse para describir las cosmologías no occidentales.

El multinaturalismo. Designa uno de los rasgos distintivos del pensamiento amerindio en oposición con las cosmologías multiculturalistas modernas. El multiculturalismo se apoya en la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas; el multinaturalismo supondría, por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. Es decir, la cultura: lo universal; la naturaleza: lo particular.

Desde esta perspectiva, todos los animales y demás componentes del cosmos son *personas*, porque cualquiera de ellos puede revelarse como (transformarse en) una persona. De allí se deduce que el concepto de persona es anterior y lógicamente superior al concepto de humano.

El chamanismo. La habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades específicas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos. El chamanismo implica un modo de conocer distinto del occidental. Para Occidente, conocer es objetivar; es poder distinguir en el objeto lo que le es intrínseco de lo que pertenece al sujeto conocedor. Es desobjetivar, ya que los sujetos, igual que los objetos, son vistos como resultados de procesos de objetivación. La forma del Otro es la cosa.

Para el chamanismo amerindio el ideal es inverso: conocer es personificar, tomar el punto de vista de lo que se quiere conocer. La forma del Otro es la persona.

La persona. La idea de que los agentes no humanos se perciben a sí mismos bajo la forma de la cultura humana desempeña un papel crucial. Lo que nosotros llamamos “sangre” es la “cerveza” del jaguar. La condición común a los hombres y a los animales no es la animalidad sino la humanidad. Los mitos indígenas muestran no tanto a la cultura distinguiéndose de la naturaleza como a la naturaleza alejándose de la cultura, cuentan cómo los animales perdieron los atributos que los hombres conservan. La presuposición antropomórfica del mundo indígena se opone a la filosofía occidental, al esfuerzo de construir lo humano como no dado. Por otra parte, la presuposición de humanidad no hace al mundo indígena más familiar ni más tranquilizador: donde todas las cosas son humanas, lo humano es otra cosa.

El cuerpo. Viveiros explica que, en la perspectiva amerindia, lo que llamamos *cuerpo* no es una fisiología distintiva o una anatomía característica. Es un conjunto de maneras de ser que constituyen un *habitus*. El cuerpo es el haz de afectos y capacidades que está en el centro de las perspectivas. Lo que cambia cuando se pasa de una especie de existente a otra es el cuerpo de esas almas, la referencia de los conceptos. “El cuerpo es la sede y el instrumento de la disyunción diferencial entre los ‘discursos’ de cada especie.”

He aquí^[17], entre la antropología y la poesía, unas frases de Florencia Tola sobre los cuerpos de los indios tobas: “El cuerpo como condición de posibilidad de la persona, el cuerpo como vehículo de las relaciones. Un cuerpo que no es pensado exclusivamente como sede de una singularidad individual ni como un dato irreductible de la naturaleza. Cuerpo- o más bien cuerpos a través de los que humanos y no-humanos, hombres y mujeres, padres e hijos se manifiestan, se transforman, se constituyen en devenir, existen. Un cuerpo poroso, múltiple, extenso, de fronteras borrosas o, más precisamente, un cuerpo que por sus extensiones se vuelve poroso (...); “Un cuerpo que no es percibido como una frontera entre yo y otro sino que es vivido como mediación, espacio colectivo y metamórfico del devenir, lugar de la instauración de la diferencia que hace posible la relación.”

Dos: La antropología subvertida

“Al unirse con el animal de terribles resortes, aunque él mismo no es impulsado a una súbita descarga, aunque en el fondo sienta temor, el jinete está abierto, sin cesar, a su posibilidad. Incluso su horizonte es esa apertura...”

Georges Bataille

Del segundo desarrollo y por falta de espacio, solo mencionaremos sucintamente las nociones antropológicas releídas a la luz del pensamiento deleuziano, dejando a los antropólogos la tarea de estudiarlas en detalle y al lector lego la invitación de abordarlas de primera mano. Vale el esfuerzo.

El propósito de la segunda parte del libro se enuncia ya en el título: “*Capitalismo y esquizofrenia desde el punto de vista antropológico*”.

El autor comienza por pasar revista al estado actual de la disciplina y luego, de la mano de la filosofía deleuziana, propone releer la alianza y la filiación -dos categorías claves de la teoría clásica del parentesco que constituyen las coordenadas de la hominización- imaginando “los contornos posibles de una concepción rizomática del parentesco”.

Dentro del segundo recorrido de la lectura que propongo, podemos incluir la tercera parte del escrito de Viveiros: “La alianza demoníaca”, en la que el autor continúa con la operación de torsión de los diversos temas antropológicos, transformados a la luz de la filosofía deleuziana, aparato de lectura de la experiencia etnológica del autor.

Viveiros explica el canibalismo póstumo, mítico funerario de los *Awareté* (Brasil, 1981) como una transformación estructural del canibalismo bélico-sociológico de los *Tupinambá* (Brasil, siglo XVI). En lo que respecta al canibalismo explica que “lo que se comía era la relación del enemigo con sus devoradores, *su condición de enemigo*. Lo que se asimilaba de la víctima eran los signos de su alteridad, y lo que se buscaba era esa alteridad como punto de vista sobre el Sí.”

En este punto, un rodeo psicoanalítico nos parece necesario. El “canibalismo” es un término utilizado para calificar las relaciones de objeto y las fantasías correlativas a la actividad oral. Hace referencia a las distintas dimensiones de la incorporación oral: amor, destrucción, conservación en el interior de sí mismo y apropiación de las cualidades del objeto. En ocasiones se habla de una fase canibalística como equivalente de la fase oral. En *Tótem y tabú*^[8], refiriéndose a esta práctica de los “pueblos primitivos”, Sigmund Freud subraya la siguiente creencia “(...) al ingerir las partes del cuerpo de una persona en el acto de devorarla, uno se apropia también de las cualidades que habían pertenecido a dicha persona.” Esta idea queda ligada a un “mito” psicoanalítico: el asesinato del padre y la comida totémica, en la que el acto de devorar al padre los hermanos se identifican con él, apropiándose cada uno de ellos de una parte de su fuerza.

Para Jacques Lacan se trata de una identificación de significantes, lo que él denomina (tomándolo del segundo tipo de identificación freudiana) “rasgo unario”. El sujeto, representado por un significante, se encuentra en posición de exterioridad con relación a su Otro, tesoro de los demás significantes. En la dialéctica de las relaciones del sujeto con el Otro, lo introyectado, lo incorporado (podríamos agregar aquí, lo “devorado”) es siempre un rasgo del Otro, un significante que, por un lado hace surgir al sujeto y por el otro lo reduce a no ser más que ese significante.

Por su parte, en un artículo sobre los *Mbya*^[9], Enrique Acuña propone una interesante distinción

entre *diferencia* y *alteridad*. Por un lado, está el territorio guaraní (un más allá de la cartografía, un modo de vivir una lengua a partir de prácticas simbólicas) y por el otro, la noción de interculturalidad, de diversidad (entendida como una ilusión de las ficciones jurídicas de un Estado protector). Acuña propone definir los términos de este modo: *diferencia*, identidad que se puede reconocer como otredad y *alteridad*, identidad desconocida, que guarda un aspecto no reconocible, místico o inaceptable por quien legisla el ideal identitario. “Hay entre estos dos conjuntos, el de ‘lo mismo’ identitario y el de ‘lo otro’ como diferencia, una intersección vacía. Por ejemplo, el espacio entre el pueblo *mbya* y el blanco, que no llamamos más “interculturalidad” porque no pensamos que se trata de convenios sino del espacio vacío, de una (x) inasimilable donde se pueden construir puentes que respeten el agujero que cruzan.”

Volviendo a las “líneas de antropología postestructural”, Viveiros vuelve a abordar el chamanismo, en esta oportunidad “en el resumen de la teoría perspectivista”. El chamanismo es la prolongación de la guerra por otros medios, ya que, como el guerrero, el chamán es un conductor de perspectivas. Se trata para él de establecer la comunicación entre incomunicables, una delicada y peligrosa comparación entre perspectivas en la que la posición del humano está permanentemente en disputa ya que dos especies diferentes, necesariamente humanas a sus propios ojos, no pueden jamás serlo simultáneamente cada una a los ojos de la otra.”

En “La producción no es todo” (capítulo 10), Viveiros hace uso de nociones lacanianas para afirmar: “Si las similitudes seriales son imaginarias y las correlaciones estructurales simbólicas, los devenires, por su parte, son reales.” E incursiona en una aplicación antropológica del concepto de “devenir”, que no designa una operación predicativa ni una acción transitiva: “Estar implicado en un devenir-jaguar no es lo mismo que devenir un jaguar. El jaguar totémico en el que el hombre se transforma es imaginario pero la transformación es real. Es el devenir mismo lo que es felino”. Cita de Deleuze y Guattari: “Lévi-Strauss no cesa de cruzar, en sus estudios de los mitos, esos actos rápidos por los cuales el hombre se vuelve animal al mismo tiempo que el animal se vuelve... (¿pero se vuelve qué? ¿Se vuelve humano o se vuelve otra cosa?)”^[10]

Al respecto nos relata Enrique Acuña^[11]: “La ontología producida por el animismo introduce una naturaleza hablante: algunos árboles como el cedro (*ygary*) o algún animal como el *yagareté* con los cuales los *mbya* establecen jerarquías de parentesco, tienen un *Angué* (alma), es decir un deseo de algo que puede angustiar al *mbya* y cuyo máximo grado de alteridad se produce en la posesión del alma animal en una metamorfosis de lo humano (*Jepotá*).”

Y también^[12], Acuña estudia la eficacia simbólica, el valor de la palabra frente a casos de “locura”, “almas poseídas cuando la sexualidad -lo que no tiene representación- se encuentra con un hueco en lo simbólico. Tal es el caso de la metamorfosis en jaguar que hace de la persona *mbya* un ‘asombrado’, un ser sorprendido fuera de lo especular, en la sombra del Otro, en una falta en lo real.”

Tres. Las dos voces de Lévi-Strauss.

*“El desequilibrio está siempre dado. Lejos de estar aislada de las demás,
cada estructura oculta un desequilibrio que no puede compensar
sin apelar a un término tomado de la estructura adyacente...”*

Claude Lévi-Strauss

¿Dos estructuralismos? ¿Dos Lévi-Strauss? ¿Dos voces?

En una entrevista^[13] Viveiros de Castro relata con humor una opinión de David Lapoujade^[14], sobre *Metafísicas caníbales*: “Eduardo, me parece que esa cosa de intentar conciliar Deleuze y Lévi-Strauss es un poco como un hijo de padres divorciados, que quiere que los padres hagan las paces y nunca lo consigue porque fueron ellos los que se divorciaron.” A lo que responde: “En un cierto sentido es eso lo que estoy intentando, pero la idea es buscar los elementos post-levistraussianos que se encuentran en el propio Lévi-Strauss”.

Estos comentarios son una buena síntesis de la intención del último capítulo del libro: “Devenires del estructuralismo”.

Viveiros afirma que es preciso entender el estructuralismo de Lévi-Strauss como una transformación estructural del pensamiento amerindio; es decir, como el resultado de una inflexión sufrida por ese pensamiento. Lo hace basado en su tesis que la antropología es un discurso determinado sobre los discursos sobre los cuales discurre. Para él la gran cuestión es decidir si el estructuralismo es uno o es múltiple, continuo o discontinuo.

En su opinión, Lévi-Strauss y el estructuralismo tienen una “personalidad teórica dividida” en dos gemelos eternamente desiguales, un héroe cultural y un tramposo, el personaje de la mediación y el contrapersonaje de la separación. “La obra de Lévi-Strauss colabora activamente, y desde sus comienzos, con lo que parecerá participar en su subversión futura”.

Y Viveiros pasa entonces a fundamentar su opinión. Trae a colación y desarrolla su postura desde múltiples puntos de vista antropológicos: estudia -desde la perspectiva enunciada- las nociones de “aproximación”, “transformación”, “hominización”, la mitología pensada como “rizoma”, la “traducción”, el “desequilibrio”, la “forma canónica del mito”, el “cuerpo”, la “alianza”, etc.. Todos estos conceptos antropológicos pasan por el tamiz de *Mil Mesetas* (Deleuze y Guattari) para mostrar su envés.

A modo de ejemplo del tono de las afirmaciones, las siguientes citas:

- “La insistencia del maestro francés en la unidad de inspiración de su obra no debe impedirnos proponer, como buenos estructuralistas, una lectura de esa obra en clave de discontinuidad.”
- “Partiendo de una figura inicial de carácter principalmente algebraico, la *transformación* fue gradualmente deformándose y autodesfasándose, hasta terminar por convertirse en una figura de características mucho más topológicas y dinámicas de lo que era en su primera aparición.”
- (...) “Todo orden humano contiene en sí un impulso permanente de contraorden. Estos últimos acordes marcan la entrada, todavía en sordina, de lo que podríamos llamar la segunda voz del discurso antropológico de Lévi-Strauss, en el momento en que la sociología del parentesco empieza a dejar lugar a una ‘antisociología’.”
- “Con las *Mitológicas* tenemos un estructuralismo sin estructura, y lo digo como un elogio.”
- “¿Un estructuralismo sin estructuras? Digamos, por lo menos, un estructuralismo preocupado por otra noción de estructura, más cercana al rizoma de *Mil mesetas* que a la estructura a la que ese libro quería oponerse.”

- “La verdadera dualidad que interesa al estructuralismo no es el combate dialéctico entre Naturaleza y Cultura, sino la diferencia intensiva e interminable entre gemelos desiguales.”, en alusión al último gran análisis mitológico de Lévi-Strauss, a partir del cual consideró a la gemelidad como “la clave de todo el sistema”.

Para concluir con este racimo de citas, Viveiros de Castro es de la idea que el destino más alto de la empresa teórica de Lévi-Strauss fue la de reconstruir el pensamiento de los otros en sus propios términos.

Asimismo, resulta de interés enterarse, en la entrevista mencionada más arriba, acerca de los tres momentos que señala Viveiros en relación al problema de la *transformación*:

- 1) Sociedades blancas transformando a las sociedades de los indios, a través del contacto.
- 2) La sociedad dominante es necesariamente filtrada por la sociedad indígena. Hay un punto de vista nativo, pero la noción de punto de vista no es nativa.
- 3) Cómo en ese proceso de resignificación del cambio, la sociedad indígena va a transformar la propia teoría que tenemos acerca del cambio. Con el perspectivismo, se comienza a describir el cambio desde el punto de vista nativo.

Addenda. La etnología de Viveiros de Castro: los Araweté

“La impresión nunca me abandonó: con los Araweté todo era posible.”

Eduardo Viveiros de Castro

El autor realizó estudios de campo al inicio de los '80 entre los Araweté, indios Tupí-Guaraní del este de Amazonia^[15], y publicó sus conclusiones en *From the enemy's point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. En el primer capítulo “Los dioses caníbales”, nos enteramos del propósito del libro: lograr comprender de qué manera la creencia en que las almas de los muertos son devoradas por los dioses, resucitando luego desde los huesos y tornándose inmortales, encapsula el concepto de *persona* de los Araweté, para quienes esta última está en transición, ya que el destino humano consiste en un proceso de “convertirse en Otro”.

Un “algo” oscuro pero distintivo parece determinar la sociedad *araweté*: una dinámica centrífuga, un volverse hacia el exterior. Existe entre ellos una pasión por la exterioridad que, a pesar de la calma repetitiva de la vida diaria, inscribe el devenir (*Becoming*) en el corazón de esa sociedad. De este modo, el “centro” está afuera, su “identidad” en otra parte y su Otro no es un espejo para el hombre sino su destino.

La construcción de la *persona* sigue una tendencia no-euclidiana, a través de un proceso de deformación topológica continua, por la cual el ego y el enemigo, los vivos y los muertos, los hombres y los dioses se hallan entrelazados. Nos encontramos en un universo donde el devenir es prioritario al ser.

El interés por la muerte (Viveiros cuenta en *Metafísicas caníbales* que la ruta de acceso a estos saberes no se le impuso directamente a partir de las prácticas chamánicas de estos indios sino a partir de su discurso escatológico) se debe a que es a partir de ella que se actualiza el concepto de *persona*. La muerte es el lugar donde tiene lugar la determinación conceptual de la alteridad.

[En su tesis^[16], Kati Álvarez aborda las concepciones de la muerte y las prácticas funerarias en América Latina y coincide con Eduardo Viveiros de Castro y Alexandra Siffredi para afirmar lo siguiente: “Para muchas de las personas que habitan en la cuenca amazónica (...) todos los seres vivientes tienen la misma alma. Desde este punto de vista tanto el nacimiento, como el crecimiento, la maduración y la muerte es una transformación, es un *hacerse otro*^[17]. La muerte es una metamorfosis necesaria que inicia una nueva existencia idéntica a la anterior o renovada que conecta el cuerpo con el entorno. A través de ella se procuran nuevas vidas y se producen los cambios inevitables dentro de la organización socio-económica, política y cultural de la personas.”]

Como afirma en su trabajo de campo el autor, el destino humano consiste en un proceso de “convertirse en Otro”. Dejamos aquí entonces a Eduardo Viveiros de Castro, entre los *Awareté* de la Amazonia, situado en el punto de vista del Enemigo, desde el cual enuncia una vez más cuál era su propósito: “Tenía que encontrar una explicación tupí-guaraní a la sociedad tupí-guaraní”.

El presente texto es una reseña de *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología estructural*, de Eduardo Viveiros de Castro.

This entry was posted on Monday, April 11th, 2016 at 11:32 am and is filed under [4, Síntomas](#). You can follow any responses to this entry through the [Comments \(RSS\)](#) feed. Responses are currently closed, but you can [trackback](#) from your own site.