

RECENSÃO

“Pensar en el otro entre los *huni kuin* de la amazonía peruana”, por Patrick Deshayes y Barbara Keifenheim. IFEA-CAAAP, Lima, 2003, 263 págs. ISBN 9972-608-15-8

Conocidos por sus pinturas corporales o por su sistema de parentesco – de cuyo funcionamiento se ha dicho que es “más” *kariera* que el célebre modelo australiano analizado sucesivamente por Durkheim, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Goodenough y Dumont – los *huni kuin* o *cashinaua* de la Amazonía peruana sorprenden esta vez por lo elaborado de su sistema de pensamiento. Este libro de Patrick Deshayes y Barbara Keifenheim analiza sus diferentes concepciones de las relaciones entre el Sí y el Otro, la identidad y la alteridad. La obra intenta rebatir un viejo prejuicio acerca del etnocentrismo indígena: que determinadas sociedades conciben su vida social como la “más” humana no implica que nieguen o cuestionen la humanidad de las demás, pues la existencia de éstas constituye una condición necesaria para propia reproducción. Los Otros – indígenas, blancos, los incas en el pasado e incluso los muertos y los espíritus que infestan la selva – conforman, todos, dimensiones vitales para la definición del Sí.

La sociedad *huni kuin* se divide internamente en dos mitades exogámicas, partición que según Deshayes y Keifenheim obedece a una naturaleza “totémica”. Cada mitad representa a una parte complementaria de la sociedad, y no puede aspirar entonces a representar al conjunto de la misma, ni tampoco considerarse superior a la otra. Los miembros de la mitad *Inu* son los varones *inubake* (“hijos del jaguar”) y se asocian con la caza, la jefatura, las asambleas, las alianzas y las actividades sociopolíticas. Los miembros de *Dua*, los *duabake* (“hijos de la luz radiante”), se vinculan por su parte con la belleza, lo esotérico, la vida ceremonial y la espiritualidad. El modelo ideal de poblado *huni kuin* es un caserío fundado por dos hombres mayores, los *shanen ibu* (“viejos parientes”), quienes encarnan o personifican ambas nociones: así, el *shanen ibu inubake* se ocupa de las relaciones políticas internas, y su contraparte *duabake* de las relaciones espirituales con el exterior. Ambos viejos, con frecuencia, crearon el poblado y son cuñados, pues han intercambiado sus hermanas y sus hijas entre sí.

Una segunda división distingue a los miembros de las dos mitades según el sexo, dando como resultado cuatro grupos. *Inu* y *dua*, en otras palabras, designan en un sentido amplio a las mitades, pero en sentido estricto refieren únicamente a los varones de las mismas. La primera mitad se divide así en varones *inubake* y mujeres *inanibake*, y la segunda en varones *duabake* y mujeres *banunake*. Los *inubake* se unen en matrimonio con las *banunake*, y los *duabake* con las *inanibake*.

Cada una de estas cuatro particiones vuelve a dividirse por tercera vez en grupos de

generaciones alternas, dentro de las cuales se transmiten los nombres y las identidades individuales de abuelos a nietos. Las generaciones, al intersectarse con las particiones de mitad – que dividen el universo social en dos – y de sexo – que dividen las dos mitades en cuatro grupos – originan ocho *shutabu*; es decir, grupos de gente que pertenece a la misma mitad, el mismo sexo y la misma generación. Los *shuta* no son simplemente homónimos; gozan de una relación privilegiada que en algunos casos semeja el padrinzago y en otros llega casi a la identidad total. No pocas veces los ancianos *shuta*, dadores de los nombres personales, se consideran casi antepasados vivientes y son llamados *en betsä*: lit. “otro yo-mismo”.

El funcionamiento simultáneo de las tres particiones origina lo que los autores llaman el “sistema relacional”, que es tan consistente como exhaustivo: “Todas las relaciones sociales posibles de un hombre *Huni Kuin* se expresan a través de ocho vocablos” (p. 127). Este sistema da como resultado ocho comportamientos típicos, que definen a cada persona de acuerdo con su pertenencia o no a la misma mitad, sexo y generación que Ego: (1) Los *betsä*, dijimos, pertenecen a la misma mitad, el mismo sexo y el mismo grupo de generaciones alternas. (2) Las *pui* pertenecen a la misma mitad, diferente sexo y a la misma generación que Ego; son mujeres prohibidas como esposas, y de hecho entre ellas están las hermanas y las primas paralelas de Ego. (3) Las *ain* pertenecen a la otra mitad, el otro sexo y el mismo grupo de generaciones alternas que Ego; entre ellas figuran las primas cruzadas reales o clasificatorias, y allí Ego encontrará su propia esposa. (4) Las *achi* son de la misma mitad, otro sexo y otra generación; en consecuencia, en las relaciones con ellas priman el respeto y la reserva, pues suelen ser las suegras potenciales de Ego. (5) Los *chai* son del mismo sexo, la mitad opuesta y la misma generación que Ego; son cuñados, primos cruzados, afines por excelencia. (6) Los *kuka* pertenecen al mismo sexo, la otra mitad y la otra generación; son los padres de las *ain* y los esposos de las *achi*. (7) Las *ewa*, una de quienes es la madre de Ego, pertenecen a la otra mitad, el otro sexo y la otra generación. Finalmente, (8) los *epa*, uno de los cuales es el padre de Ego, designan a los parientes de la misma mitad, el mismo sexo y la otra generación.

Según Deshayes y Keifenheim, esta nomenclatura no constituye una mera terminología clasificatoria, sino un modelo comprensivo de cohesión social que mantiene unidos a los *huni kuin* organizando unidades sociales abarcativas; y, en definitiva, un sistema abstracto de relaciones del cual lo que llamamos “parentesco” no es más que un subsistema: “La relación con el Otro – anotan – es un principio social y no un principio familiar” (p. 147). El “Otro” ofrece aspectos diversos y, tal como en el caso de los yaminahua, los blancos o los incas, no puede reducirse a la mera afinidad matrimonial.

Los autores exponen luego lo que llaman “Segunda concepción del Otro”. Si la primera concepción se estructura en torno de la complementariedad, la simetría y la alianza matrimonial, la segunda se caracteriza por la asimetría y la ausencia de alianza. La primera concepción, en otras palabras, delimita al “Otro interno”, el afín con quien el criterio de vínculo prevaleciente es el establecimiento (o no) de relaciones de alianza. En cambio, en la segunda concepción las mitades conforman una totalidad que se opone a los distintos tipos de extranjeros. Los *huni kuin* aparecen como un todo indivisible proyectando la división social fuera de sí mismo, exorcizando las divisiones internas y pensándose como una sociedad unificada en oposición con los “Otros”. Esta dicotomía se expresa verbalmente mediante las nociones de *kuin* y *bemakia*. Es en este contexto que Deshayes y Keifenheim critican la traducción de

kuin como “real”, “verdadero”, “conocido”, “familiar”, “actual”, “principal”, y de su opuesto *kuinman* como “irreal”, “falso”, “desconocido”, “hipotético”, “extraño” y “secundario” (p. 153). Según ellos, el concepto de *huni kuin* no niega connotaciones morales y existenciales a las demás sociedades. La categoría de *Huni kuinman* consagra a los Otros como seres humanos, aunque diferentes: seres que de ninguna forma son concebidos como “falsos” o “irreales”.

Las nociones relativas al “Otro” y al “Sí” se definen en cada caso, más que por sus contenidos específicos, en función de sus relaciones recíprocas. En la primera oposición el modificador *Kuin* encierra buena parte de la identidad de los *huni kuin* pero, sin embargo, no designa una cualidad inherente atribuida invariablemente a un sujeto (u objeto) dado. Es más bien un ideal de referencia nunca alcanzado, un mapeo conceptual que configura los contornos del “Sí”, frente a los cuales se definirá – luego, por oposición relativa y sin especificidad ni contenidos propios – la cualidad de “no-Sí” (*kuinman*). Aplicado tras los vocablos relacionales, por ejemplo, el modificador *kuin* distingue al *epa kuin*, padre de Ego, del resto de los *epa kuinman*, hermanos y primos paralelos de éste.

La segunda oposición, *kayabi-bemakia*, se complementa en algunos contextos con la primera, pero funciona al revés: aquí la categoría bien delimitada es *bemakia* (“Otro”), frente a la cual *kayabi*, flexible y maleable, comprende todo aquello que aparece como “no-Otro”. *Kuin* y *bemakia* constituyen, de esta forma, las categorías de referencia de ambas oposiciones, los puntos de anclaje a partir de los cuales se definen, relativamente y en los distintos contextos, los sentidos eventuales de *kuinman* (“lo no-*kuin*”) y *kayabi* (lo “no-*bemakia*”). En las páginas más fascinantes de la obra, los autores describen la combinación estratégica de ambas oposiciones para “crear” zonas de ambigüedad, delimitando espacios conceptuales liminares en contextos específicos como la caza o la alimentación: “Siempre es el ideal *kuin* el que orienta las conductas mientras que el *bemakia* indica su límite último, más allá del cual hay riesgo de perder su identidad” (p. 209). En otras palabras, en un sistema de categorías sociales fluidas y dinámicas, pero dueñas de un gran rigor conceptual, la manipulación de estas oposiciones permite a los individuos cierto margen de maniobra, elección de estrategias y metas personales. Por ejemplo un cazador que califica pocas especies animales como *kuin* limita su rango de presas pero, a la vez, incrementa el valor social de las mismas; y, en consecuencia, se autodefine implícitamente no sólo como gran proveedor, sino también como un líder político en potencia. En cambio, quien clasifica como *kuin* un gran número de especies incrementa sus posibilidades de obtener presas a diario, pero a la vez “confiesa” ser un cazador mediocre.

Si destacamos estos ejemplos es porque en términos generales los datos etnográficos obtenidos por Deshayes y Keifenheim nos parecen mucho más interesantes que su lectura un tanto rígida mediante ciertos conceptos de Robert Jaulin y Pierre Clastres. La generalidad y abstracción de estas herramientas analíticas deja escapar en muchos casos la riqueza de la información presentada; y, en consecuencia, la descripción suele ser mucho más persuasiva que la lógica de la exégesis.

Un buen ejemplo es lo que los autores llaman “definición global” de “una estructura de alianza colectiva al interior de la cual se pueden realizar tales o cuales alianzas particulares” (p. 138). La tesis que parece originar todo el entuerto es que, según Deshayes y Keifenheim, en el caso *huni kuin* no puede hablarse de un “simple sistema de parentesco”,

sino más bien de un sistema relacional de clasificación, dentro del cual la estructura de parentesco es tan sólo un “subsistema” (p. 125). No creemos que este juicio esté lo suficientemente fundamentado.

En primer lugar, los autores parten de la premisa de que en este caso “no se trata de un sistema de parentesco, sino de un sistema de relaciones sociales definidas de forma onomástica” (p. 130). Esto puede ser cierto, pero no alcanzamos a comprender por qué las clasificaciones y la onomástica *no* formarían parte del dominio del parentesco, salvo que se piense el mismo mediante definiciones draconianas y tecnicismos férreos. El parentesco es un hecho social *total*, una estructura compleja de conceptos, actitudes, hábitos, ideologías, valores, representaciones y prácticas que relacionan a la gente entre sí: no una clasificación terminológica abstracta. Lo mismo puede decirse de la distinción realizada por los autores entre lo “social” y lo “familiar” en la p. 147, que a nuestro juicio resulta artificiosa.

En segundo lugar, la idea de que la “gente del sí” – es decir la no desposable como *epa*, *betsa*, *achi* o *pui* – consiste de “parientes como de no parientes”, y que por ende “no se pueden oponer afines y parientes” (p. 138), parece provenir de una confusión entre las categorías de consanguinidad/afinidad y real/clasificadorio. Deshayes y Keifenheim critican la traducción de *kuin* como “verdadero” aduciendo, primero, que Ego se casa en un 90% de los casos con una *ain kuinman* y no con una *ain kuin*; segundo, que estas esposas no son menos valoradas; y, tercero, que no puede decirse entonces que los *huni kuin* se casen en tal alto porcentaje con “falsas esposas”. La observación fáctica es ciertamente correcta, pero parece revelar más un problema de traducción que un dilema objetivo. ¿Por qué no atribuir a *kuin* y *kuinman*, en este contexto específico – y evitando cualquier exceso moral o existencial – los viejos significados antropológicos de “real” y “clasificadorio”? ¿Por qué no decir, sencillamente, que Ego se casa en un 90% de los casos con sus primas cruzadas clasificatorias? De la misma forma, si la *ewa kuin* es la madre “real” de Ego, las *ewa kuinman* parecen ser, simplemente, sus madres “clasificadorias”. Y si *epa kuin* es el padre “real” de Ego, por supuesto que los *epa kuinman* no son “falsos padres” sino, tan sólo, los hermanos del padre y sus primos paralelos, los “padres clasificatorios” (p. 157).

Sea como fuere, el resultado de este desajuste entre descripción e interpretación es que con frecuencia el análisis deja escapar la especificidad del caso. En ocasiones, por adolecer de una excesiva generalidad. Por ejemplo, los conceptos de “Sí” y de “Otro” son herramientas claramente más apropiadas para las elucubraciones psicológicas que para develar tramas culturales. Se esté o no de acuerdo con ella, la teoría de la afinidad potencial – por poner un ejemplo – se presenta como un equipamiento conceptual mucho más sutil y atento a los matices cosmológicos del contexto amazónico que el recurso a categorías tan abstractas y generales como el “Otro” o la “alteridad”.

Pero, en otras ocasiones, el problema es el inverso; es decir, un confinamiento caprichoso en lo concreto. ¿Por qué el caso *huni kuin* no puede beneficiarse de los hallazgos comparativos que la teoría del parentesco realizó sobre los sistemas *kariera* no sólo en Australia, sino en otros grupos de la familia lingüística *pano*? No queda clara la necesidad de tirar por la borda un siglo de teoría antropológica para rotular determinados aspectos de un fenómeno como “sistema” y otros como “subsistemas”, sobre todo cuando las causas de esta jerarquía y los niveles de determinación entre dichos niveles no han sido debidamente aclarados.

Las salvedades expuestas, no obstante, no deben impedir de ningún modo la valoración altamente positiva de *Pensar en el otro...*, que – sospechamos – se constituirá en una obra de referencia para muchos etnólogos americanistas. Las razones son varias: la sutileza cualitativa de los datos presentados; la prolijidad y la concisión extremas de la argumentación (que contribuyen no poco al agrado que provoca la lectura); y, por encima de todo, el meritorio afán de acometer la empresa de traducir con fidelidad una lógica y un modo de pensamiento diferentes. Sólo resta, en consecuencia, cerrar estas consideraciones celebrando que este libro de Patrick Deshayes y Barbara Keifenheim haya sido traducido al castellano.

Diego Villar
CONICET, Argentina