

# El enigma de la esfinge en la Amazonía peruana\*

*France-Marie Renard-Casevitz*

El desarrollo de las culturas y de las civilizaciones se sustenta, en cierto modo, en el contrapunto entre el constante cambio y la afirmación de una identidad propia. Ello ocurre así porque en la relación con el otro y con el mundo exterior —es decir, con el contexto ambiental, lingüístico, intercultural e histórico— se construye la singularidad. Cada cultura es el resultado de complejas adaptaciones que suponen rechazo, oposición e imitación de los vecinos. Así, en cada una de ellas encontramos un aspecto *rompecabezas* que yuxtapone la tradición local a elementos provenientes de otros tiempos y lugares, ya sea por la absorción de rasgos incorporados y acondicionados al medio local o por el efecto de los intercambios humanos y la reproducción social —que va desde matrimonios interétnicos, adopciones, raptos o migraciones vinculados a las guerras, hasta el comercio—. No es de sorprender, entonces, que en las civilizaciones de cualquier época y continente se encuentren —como si fueran estratos arqueológicos— rasgos socioculturales cuyo origen foráneo, *exótico*, es inconfundible.

Sin embargo, hasta en las adaptaciones más fieles —en las cuales saltan a la vista los elementos originales— se constata que estos (una institución, un rito un mito, una constitución, etc.) han sido transformados y se han mezclado con elementos locales. Estas transformaciones ocurren por medio de los esquemas de pensamiento que estructuran la integración del elemento exterior al operar de manera inconsciente y manifestarse en cambios sutiles del contenido. Buscar cuál es el modelo subyacente que organiza esas transfor-

---

\* Quiero agradecer a Alejandro Ortiz y Marie-France Souffez de Ortiz que me quitaron los más torpes galicismos de este texto concebido en francés; ambos me dieron consejos y tiempo, aunque se encontraban sobrecargados de tareas.

maciones o, para ser más precisos, cuál es el esquema lógico o la estructura que opera estas deconstrucciones-reconstrucciones, es esencial para el esfuerzo que realiza la Antropología Cultural para hacer inteligibles las culturas, porque ello permite identificar las formas sociales primigenias y dar cuenta de sus sucesivas transformaciones. Además, al retrazar la transformación de un rasgo cultural, se hace evidente la estructura propia, ya olvidada, del elemento de origen.

En este trabajo investigaré un elemento de un cuento ashaninka centrándome en un solo esquema formal —es decir, lógico—, y en la parte del relato cuyo contenido lleva su sello. Este fragmento discursivo refleja una construcción ideológica muy difundida en toda América —de norte a sur—. Así, a pesar de la riqueza del relato entero, la limitación fragmentaria del análisis no será una traición, sino una doble aproximación —formal y exegética— a un tema esencial para las sociedades amerindias.

El cuento ashaninka «Los retos del Diablo» presenta un estilo que hace recordar los relatos y las leyendas medievales en las cuales el Diablo, en búsqueda de almas, tienta a los humanos. Me fue relatado y dictado en ashaninka por Eusebio A. Castro. Ambos —él más que yo— hicimos la traducción al español,<sup>1</sup> aunque procuramos que conserve su colorido amazónico.

La historia se ubica en los tiempos inmemoriales. Vivía un shaman filósofo dedicado a la meditación. Esta es la trayectoria normal de una vida de shaman; él debe, sin parar, hacer progresar su pensamiento del mundo. A más envejece, más tiene que meditar en compensación de las fuerzas físicas que poco a poco lo abandonan. Por supuesto es el shaman paradigmático del chamanismo Ashaninka. Un día este shaman sabio vio a un perfecto *gentleman* Ashaninka acercarse a su casa, pero percibió de inmediato que era el Diablo disfrazado. Este se introdujo en tierras Ashaninka para lanzar al shaman un reto que se desarrollará en dos etapas: la primera, física; la segunda, intelectual. Por supuesto, el desafío pone en peligro toda la sociedad a través de su guardián. Este se prepara con la ayuda de su esposa y se fortalece con el poder de unas plantas que consume y con sus diálogos con unos espíritus.

En la primera etapa, los duelistas compiten en una lucha corporal que sigue las reglas ashaninka de la pugna,<sup>2</sup> ya que Belcebú quiere mantener la ficción, si no de su identidad ashaninka, por lo menos de su proximidad. Después de horas de lucha, ambos resistiendo pecho contra pecho mientras el sol arde [...] el curandero empujó al Diablo con tal fuerza que lo hizo caer de cabeza, con los pies en alto.

---

<sup>1</sup> Eusebio Castro, César. «Kenkiantsi opoña tsinampantsi irashi Pankínkari ipoña Kamaari», «Historia de la llegada del Diablo y de su desafío al pensador».

<sup>2</sup> Modo de lucha pecho contra pecho: con las manos en las espaldas —está prohibido todo tipo de golpes— los adversarios se empujan. El que retrocede pierde.

Ahora viene el fragmento tal como me lo contó Eusebio:

Entonces, se levantó el diablo y le dijo al filósofo:

—Muy bien, ahora me has ganado luchando, pero hay todavía otra prueba para que me ganes. Hay un mensaje cuyo significado permanece latente. Hay un enigma y tienes tú que saber qué cosa es la solución de lo que te voy a decir. Ahora vamos a ver si entiendes lo que te voy a decir.

Respondió el ashaninka:

—Muy bien, dime ahora mismo, ¿no tengo miedo! Voy a contestar todo lo que concierne a la adivinanza y más, todo lo que concierne a tu personalidad. Este desafío implica que si mi respuesta es acertada, yo me salvo y estaré libre, pero tú no te vas a salvar.

Entonces empezó el demonio a decirle el enigma con lo cual quería dominarlo.

—Había algo. ¿Qué cosa será? Yo no sé, no sé que cosa será, pero tú tienes que saber qué cosa es y cómo se llama. Escucha: Cuando ya está por amanecer, es de uno. Cuando es de día en la mañana, es de cuatro. Cuando es al medio día, es de dos. Cuando ya es de tarde, es de tres. Y por último, cuando ya es de noche: también es de uno. ¿Que es eso? ¿Cómo se llama lo que te he dicho? Tienes que contestar sin ninguna demora. Si acaso no sabes, a buen seguro te voy a matar y después te voy a comer.

El filósofo se quedó tranquilo y empezó a pensar rápidamente con mucha elevación y mucha lógica.

—Escucha, le contestó, lo que te voy a decir; todo lo que me has dicho, para mí no hay dificultad de entenderlo. Tú quieres dominarme y ganarme, pero sin embargo el dios de mas allá me ha elegido bendiciéndome; él me dio su poder y sus buenos y amplios pensamientos con los cuales yo entiendo bien todo lo que me has dicho. Me dio Dios esos poderes porque yo domino el tabaco.<sup>3</sup> Ahora que soy sabio y verdadero curandero, yo puedo ver a Dios y a mis hermanos, los seres inmortales. Escúchame, te contesto ahora; escúchame bien atentamente. Lo que me contaste, no es difícil de entender; no son los animales sabrosos del monte, ni los pájaros, ni los peces; tampoco son mis hermanos, los seres inmortales de quienes hablas. De ninguno de los seres que están allá en el monte, ahí arriba, allá en el agua, allá en el cielo, no es su nombre, no corresponde. Tú piensas que yo conozco pocas cosas, tal vez estás apostando en ti mismo que yo no sé lo que hay por allá, por ahí; pero he visto todo por pensamiento. Entonces tú piensas y sabes que soy un mortal y que la solución del enigma es el ser humano mortal; así es que la respuesta de la adivinanza me incluye a mí mismo. Para dominarme estás representándome a los humanos como mortales y que yo lo soy también, como mis paisanos. Aquí termina la respuesta; tú tenías palabras indirectas y sobrentendidas mediante ese enigma.

---

<sup>3</sup> El tabaco que el chamán toma —o, más bien, chupa— es un largo cocinado de hojas en agua, tan reducido que forma una pasta compacta.

—Así es. A ti, ser mortal, estoy hablándote de manera indirecta. Cuando dije que al amanecer es de uno, aludí al bebe en el vientre de la madre o, como en el alba de la vida, al recién nacido que yace todo envuelto por su mamá. Cuando dije de día en la mañana, es de cuatro, eso es una alusión al niño que gatea. Cuando dije al medio día es de dos, es el niño que ya camina o también el adulto. Cuando dije que ya en la tarde es de tres, es el anciano que necesita un bastón para caminar, ya que no tiene fuerza. Y lo último, cuando dije por la noche también es de uno, aludí a la muerte del abuelo, sea echado en el suelo, sea para siempre en la tumba. Ahí termina lo que te dije. Ahora tienes que saber cómo me vas a matar para que muera bien y que no me hagas sufrir, ya que me dominaste. ¿Qué te parece? ¡Dime ahora!

Para que el análisis y la comparación sean precisos, resumiré el episodio griego de Edipo de Tebas y la esfinge. Aunque sus elementos pueden variar según las versiones, el texto del enigma se mantiene.

Edipo se encuentra con la Esfinge y su tropa —o con el monstruo, ogro masculino y antropófago— que asola la comarca de Tebas. Este le propone el siguiente enigma:

—¿Cuál es el ser que sin cambiar de forma es el único que tiene sucesivamente cuatro pies, dos pies y por último tres pies, siendo menor su fuerza cuanto más pies tiene?  
—El hombre, respondió Edipo, que cuando párvulo anda a gatas, en la edad intermedia sirviéndose de sus dos pies y en la ancianidad apoyándose en un bastón...  
La Esfinge, desesperada al ver descifrado su enigma, se precipitó desde lo alto de la Acrópolis y se mató, o —en otra versión—, el pueblo acabó con el monstruo en venganza por los males recibidos.

Desde la perspectiva de la Antropología Cultural, el fragmento del cuento ashaninka presentado arriba nos ofrece variaciones de contenido y de forma que podrían darnos acceso a los esquemas de pensamiento y a los modelos lógicos propios de la cultura ashaninka.

En primer lugar, el contenido desarrolla una construcción clásica de la mitología y de varias configuraciones rituales o ideológicas americanas. Esta consiste en conjugar o sumar diversos puntos de vista para acceder a una inteligibilidad amplia o global;<sup>4</sup> es el llamado *perspectivismo*. Así, no es tanto la solución del enigma lo que interesa al sabio ashaninka, sino el tipo de relación que se establece entre él y el Diablo. Ello implica que debe develar los proyectos y la personalidad del retador.

---

<sup>4</sup> Véase Renard-Casevitz 1991; Viveiros de Castro 1992 (en este último texto, el apartado sobre el «perspectivismo»).

Todo el diálogo se desarrolla tomando en cuenta el punto de vista y la perspectiva del Diablo, quien, por su parte, ni siquiera considera la posibilidad de medir las fuerzas del sujeto a quien desafía. Representante del aspecto conquistador y codicioso de Occidente, lo que lo anima es el afán de dominar al chamán, quien, de su lado, representa al paradigma de ser humano ashaninka. El Diablo, pagado de sí —o «soberbio», como dicen las crónicas de los conquistadores— porque es inmortal, no se preocupa de integrar un punto de vista distinto al suyo, ni de abrir un espacio mínimo para ponerse en el lugar de su adversario para comprenderlo. Su derrota se debe a esta actitud. Él pretende poseer un punto de vista global y hegemónico, aunque solo representa el lado oscuro de la civilización que lo ha producido. De este modo, es incapaz de comprender la estrecha relación del chamán con sus ambientes natural y sobrenatural (las plantas de poder, los seres de luz, Dios y los espíritus) que le proveen tanto de fuerza como de conocimientos.

No obstante, aunque se pueda analizar el diálogo entre el chamán y el Diablo de manera formal para destacar los niveles de inclusión alcanzados por el primero —y evidenciar la lógica perspectivista—, me limitaré a analizar la forma que asume el enigma en sí.

En primer lugar, en la respuesta del chamán *el mortal* sustituye al *hombre* de la respuesta edipiana. Por supuesto, eso se debe al perspectivismo, es decir, a la esencia del personaje diabólico. Desde el punto de vista de este último, lo que define al hombre y decide su derrota es su carácter mortal. El chamán, que integra el punto de vista del otro, sabe que definir a la humanidad únicamente como mortal es más importante, desde el punto de vista del Diablo, que la solución del enigma. Enunciar este hecho es revelar que el Diablo se supone superior porque se considera inmortal y universal, y ello le asegura la victoria *a priori*.

La versión del enigma de la esfinge tebana utiliza en secreto el famoso silogismo: todos los hombres son mortales; el chamán es un hombre: el chamán es mortal. El sabio filósofo salta directamente a la conclusión que hace necesaria la victoria diabólica: el Diablo dominará a su adversario como consecuencia forzosa del hecho de que el chamán, tarde o temprano, reconocerá su mortalidad, es decir, por los procesos autorreferencial (mortalidad del chamán) y heterorreferencial (inmortalidad del Diablo) que implica el desafío.

Paralelamente, el relato ashaninka muestra otra transformación mediante un esquema narrativo —consciente o no— muy común en la literatura oral amerindia, que refuta la dimensión temporal unidireccional del enigma helé-

nico.<sup>5</sup> Al lado de la serie niño—adulto—anciano aparece una nueva secuencia, una transformación discursiva que da acceso a otro esquema lógico —u *operación*, como dicen los fenomenólogos—. Sabemos cuáles son los tres tiempos del enigma de la esfinge tebana, los conocemos tan bien que ya no cuestionamos esta estructura. En la fórmula ashaninka, los tres tiempos de la pregunta que hace la esfinge a Edipo corresponden a los tiempos 2, 3 y 4: el nacimiento y la muerte empiezan y concluyen la vida humana. En cambio, la fórmula griega no menciona ni la gestación uterina ni el nacimiento, ni la muerte y la gestación ctónica. Hay que notar este cambio significativo tanto en el ritmo de la construcción del enigma como en su solución. De la fórmula griega tripartita se pasa a una fórmula aparentemente pentapartita. De hecho, la narración dice:

- primer episodio, «es de uno» (referencia al yaciente);
- segundo episodio, «es de cuatro» (referencia al bebe);
- tercer episodio, «es de dos» (referencia al adulto);
- cuarto episodio, «es de tres» (referencia al anciano);
- quinto episodio, «es de uno» (referencia al yaciente).

Al mismo tiempo, la fórmula global cambia, y con la absoluta identidad de la primera y la quinta definiciones —«es de uno»—, se cierra sobre sí misma, con lo que regresa a su punto inicial. Así, la fórmula helénica lineal se transforma en una fórmula circular:

**Fórmula helénica:** episodio 1 = 4 (patas); 2 = 2; 3 = 3

Es decir: *estado 1* ⇒ 2 ⇒ 3 ⇒

**Fórmula ashaninka:** episodio 1 = 1; 2 = 4; 3 = 2; 4 = 3; 5 = 1

Es decir: *estado 2* ⇒ 3 ⇒ 4

↻

↻

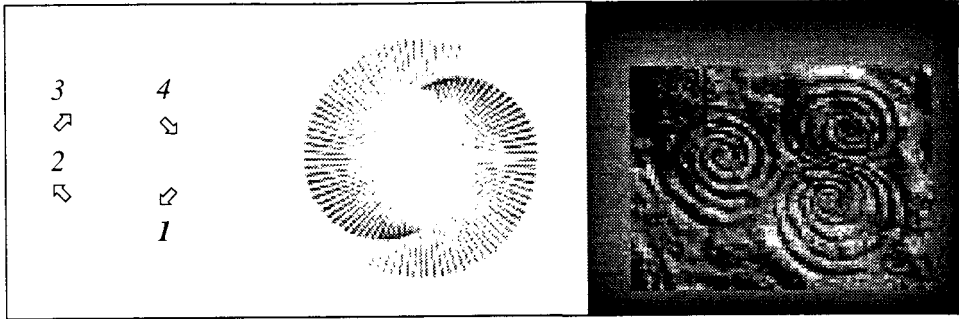
↻

↻

1 = 5

<sup>5</sup> No importa, en este caso, que sean palabras del Diablo y no del chamán, no solamente porque el texto nos ofrece una nueva *invención* del enigma helénico —conforme al pensamiento campa— sino porque desarrolla una fórmula con el número suficiente de episodios para la demostración de una similitud y de un enlace, cuando el relato habría podido sumar solamente el último episodio para satisfacer la segunda intención del Diablo.

Esto último se puede reducir a una tetralogía de términos, teniendo en cuenta la identidad de los primeros y últimos episodios. De este modo, la presencia de cuatro definiciones inscribe la fórmula en una forma que se enrolla como una serpiente mordeándose la cola, porque el último episodio viene a confundirse con el primero:



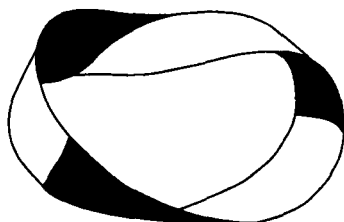
Esta forma enroscada refleja una visión no lineal sino cíclica del tiempo en la cual la finitud se concibe como una sucesión que se repite, o como la regeneración del pasado, en oposición a la apertura infinita e inconclusa del ritmo griego en el que la sucesión se abre sobre un futuro innumerable.

En la fórmula ashaninka, la definición sigue el esquema del trayecto en bucle, en espiral (ver figura); es decir, la figura del círculo o del espiral con los brazos que brotan a partir de un lugar escondido, de un *agujero negro*, implica que el nacimiento y la muerte se enlazan en la figura de un yacente invisible y en el secreto de una incorporación.

Hay que detallar los puntos que el texto examina en un movimiento autorreflexivo sobre su modo de pensamiento. El primer y el último episodios, que —como ya hemos subrayado— introducen la cuestión del nacimiento y de la muerte, tienen exactamente la misma definición o identificación: ya sea en el alba del día o en el crepúsculo nocturno, «es de uno». Además, ambos ubican al yacente en la doble oscuridad del escondrijo y de la noche, antes de que salga el sol o después de que se haya puesto.

En cambio, el desciframiento del enigma planteado por el Diablo, siempre pagado de sí mismo, a pesar de su derrota, y arrogándose el papel de maestro frente a alguien que sabe tanto como él, incluye para estos dos episodios —y solo para ellos— una bipartición. El primero trata del feto *in utero* y, seguidamente, del recién nacido fajado, yacente, inmóvil. El último episodio trata del muerto yacente, inmóvil sobre la tierra, que desaparecerá en la tumba. Los dos episodios se reflejan como imágenes simétricas e inversas, entrelazadas

por la fusión de una transformación invisible. Cada uno de ellos nos ofrece un proceso que se desdobra en dos momentos simétricos e inversos, en forma de un ocho horizontal o, mejor dicho, de un lazo de Moebius:



De este modo, representan el movimiento perpetuo de las generaciones de la nación campá que se reproducen y se sustituyen de manera alterna. De hecho, el proceso lleva del interior al exterior, de la invisibilidad a la visibilidad, del episodio del nacimiento a su contrario, la muerte, o —para ser más precisos—, desde la inclusión de un cuerpo invisible hasta su expulsión —ya visible pero todavía impotente—, en el caso del nacimiento; desde la exclusión de un cuerpo visible pero reducido a la impotencia, hasta su inclusión —ya invisible—, en el caso de la muerte. El código común es el siguiente:

*inclusión del contenido (invisible) ⇔ exclusión del contenido (visible y yacente)*

Estos contenidos cambian, al pasar de la matriz humana a la tierra, pero mantienen entre sí una estrecha relación analógica y metafórica. Uno acaba donde el otro empieza. Más aún, esta relación es muy común en las sociedades agrícolas.<sup>6</sup> Las innumerables correspondencias entre la matriz y la tierra, que han sido objeto de análisis finísimos en las culturas andinas, atestiguan su validez en la región. Basta evocar los sacrificios humanos, animales y vegetales a la Pachamama que se vuelven semen fecundante, para decirlo brevemente. La inclusión en una matriz humana, ctónica o acuática (antiguamente los ashaninkas confiaban sus muertos al río) es el lazo del proceso que al hacer morir a un ser —vegetal, animal o humano— lo convierte en fuente energética imprescindible para el surgimiento de nuevos seres: desaparición de un ser para que uno nuevo pueda surgir; es un proceso común con su momento secreto en el que cualquier transformación se cuece a fuego lento y tibio dentro de un oscuro caldero.

---

<sup>6</sup> Aun más en las sociedades amazónicas que practican el sistema de roza y quema, en las que la reproducción social y medioambiental siguen ciclos paralelos.



Por supuesto, basta regresar a la versión ashaninka del enigma que enmarca dos esquemas temporales encajados. El primero, global, imprime un ritmo de cuatro tiempos a la melodía de la vida: el primero y el último tiempos se funden para que el *canon* de la vida se perpetúe —eso por adecuación al esquema tetralógico característico de la organización social ashaninka—; el segundo, local, que se desdobra en una *obertura* y una *coda*, y se hace eco para ondular el rizo, obedece a códigos no solamente estructurales, sino también funcionales porque estos códigos despliegan oposiciones: interior/exterior, invisible/visible. Sin embargo, en lugar de establecer una oposición sincrónica. Estos esquemas están unidos por una relación de sucesión dialéctica entregada al término desaparecido del tercer par de la oposición: la potencia. Así, cuando se podía esperar una serie de oposiciones interior–invisible–potente/exterior–visible–impotente, se nos presenta la serie asimétrica: interior–invisible–/exterior–visible–impotente. La desaparición del tercer término de la primera serie pone en relieve su rol de mano escondida —o *Deus ex machina*— que establece una relación de identidad dentro de la aparente sucesión de los episodios cinco y uno. Así, el esquema se convierte en un esquema relacional y, en su aspecto de transición, en movimiento o dinámica: el invisible se vuelve potencia de regeneración, y su función es la del misterio de la desagregación–agregación de una vida, mientras que el visible representa al desarrollo. Es la expresión de la fuerza material (dinámica) y espiritual (esquema operatorio) que pone en marcha el proceso circular; por su silencio sobre su doble naturaleza de potencia regeneradora y lógica se articula el vaivén entre un contenido que escapa a las percepciones y un yaciente visible e impotente.

Es evidente que detrás de este fragmento de significado (con su *gramática*, es decir, con su doble articulación estructural y dialéctica, se perfila un pensamiento que se impone tanto en la Amazonía como en otras civilizaciones —los aztecas son una buena ilustración de ello—. Es una representación de la finitud del mundo que se percibe como constituido por una suma determinada de fuerzas vitales que se alimentan unas de otras. Este pensamiento, origen de numerosos mitos, ritos, costumbres y sacrificios que despliegan una riqueza increíble de motivos y variaciones culturales, se funda en una base bastante sencilla: la evidencia de la interconexión y de la interdependencia de los seres vivientes en relación con la finitud: un nacimiento es un renacimiento que exige, para ser posible, una muerte. Esta norma esencial, este pensamiento ontológico, explica el orden del mundo —sus ciclos repetitivos—, y abarca el campo de las relaciones sociales entre humanos vivientes y muertos, entre compatriotas y enemigos. Esta norma rige la mayor parte de

la interpretación amazónica de la depredación generalizada entre los seres vivientes de este mundo (plantas, animales, humanos), sus muertos y las entidades sobrenaturales.<sup>7</sup> La vitalidad y la vida se alteran y se recobran, se pierden, se conquistan, renacen en detrimento de otros seres (Bloch 1997; Taylor 1993a; 1993b). ¿Quién olvidó cómo el chamán Desana escoltaba las almas de los muertos hasta el dueño de los animales en las malocas de las colinas, matrices ctónicas donde nacían y se criaban los mamíferos? Con estas series de mediaciones entre las almas, los chamanes, los dueños de los animales y las prominencias de la tierra, se generaban nuevos animales, futuras presas de los hijos o nietos de las almas fecundantes.

Examinemos el mito achuar según el cual el *wakan*, «este pequeño fulgor de conciencia y afectividad», es transformado por la muerte en *Iwianch* y «se metamorfosea en animal» (Descola 1993: 400). Esta norma gobierna la circulación global y los intercambios de vitalidad en numerosas sociedades. Incluso en ideologías que no aceptan una interpretación de primer grado de una lógica de intercambios en un mundo con recursos vitales limitados —por ejemplo, en la del conjunto *campa* (*ashaninka*, *machiguenga*, etc.)— se la puede encontrar en interpretaciones de segundo grado. Pues, para los *campa*, hay almas humanas que se vuelven espíritus inmortales en el Empíreo: los «*Saangaríite*»; ellos pueden regresar a este mundo en forma de pájaros sagrados que alimentan y adornan a los hombres con sus despojos, vestidos de visibilidad en los cuales se incorpora el tiempo de una escapatoria terrestre.

Entonces, esta serie de transformaciones que se sustentan unas en otras ¿no será la manifestación, apenas perceptible, de una antigua ideología cíclica, de la misma configuración lógica que revela la forma del enigma? ¿No será el regreso subrepticio de una concepción del tiempo que opone sus ciclos repetitivos a la apertura de la historia?

Subyacentes a los cinco tiempos del enigma y a su solución, hemos detectado tanto los esquemas dualista y tetralógico que organizan el significado, como el juego de la relación dialéctica que cierra el proceso. La prevalencia del esquema tetralógico —propio de la cultura *campa* (Renard-Casevitz 1998; 1999), de su organización social— y del esquema dualista, que la tetralogía duplica, se encuentra operando en la identidad de las preguntas uno y cinco del enigma. Ello se confirma por la similitud de las soluciones, similitud que establecen una inversión simétrica con una propiedad —la cualidad potente de lo invisible— capaz de anudar estos dos momentos en un único proceso de transformación, lo cual es generado, a su vez, por una dinámica

---

<sup>7</sup> Véase Renard-Casevitz 1979.

de ciclos en forma de espiral y una relación dialéctica sin trascendencia. Esta hace del muerto sumergido en la totalidad ctónica un renaciente por medio de una matriz humana; con la inclusión —momento espacio-temporal obituario y prenatal—, la progresión sin término del enigma griego se cierra, como el lazo de Moebius, en un movimiento cíclico perpetuo.

En contrapunto —por comparación—, se pone en evidencia la estructura triádica del relato griego, y se plantea la posibilidad de que esta estructuración sea característica de las organizaciones sociales que dieron origen a la civilización occidental, que habría relegado a un lugar secundario las formas bipartitas o cuatripartitas.<sup>8</sup> Se puede evocar las tres funciones destacadas por Dumézil, que organizaban las antiguas sociedades indoeuropeas; se puede también evocar la forma dada a la hipóstasis mayor de las religiones cristianas, un dios único pero una trinidad, concepto que nació en tiempos remotos, cuando estas sociedades y sus ideologías se encontraron y mezclaron. Sin embargo, desde la perspectiva postmoderna actual, sería más adecuado y directo hacer referencia a la inclusión —y el sometimiento de la Historia a la norma socioética— que la versión ashaninka del enigma de la esfinge supone y, en sentido contrario, a la inclusión de la norma —y el sometimiento de la Historia al progreso indeterminado— que subyace a la fórmula griega.

## REFERENCIAS

BLOCH, M.

1997 *La Violence du Religieux*. París: Editions Odile Jacob.

CARSTEN, J. y S. HUGH-JONES (eds.)

1995 *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

DESCOLA, P.

1993 *Les Lances du Crépuscule, relations jivaro, haute-Amazonie*. París: Plon.

---

<sup>8</sup> Si la lógica binaria ocupa un rol esencial en el funcionamiento de la mente humana, la lógica tripartita —fundada sobre la asimetría— es también importante. De todos modos se combinan, pero en las formaciones sociales organizan, en general, la prevalencia de modelos y estructuras, sean binarios, sean ternarios. Al respecto, véase Lévi-Strauss 1968 (en especial, el capítulo: «¿Existen las organizaciones dualistas?»).

DUMONT, L.

1966 *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*. París: Gallimard.

GOODY, Jack

1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

HEGEL, G. W. F.

1947 *La Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. de Jean Hyppolite. París: Aubier.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1968 *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

LYOTARD, J.-F.

1993 *Moralités postmodernes*. París: Galilée.

RAPPAPORT, Joanne

1994 *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History*. Chicago: The University of Chicago Press.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1973 *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*. París: Gallimard.

RENARD-CASEVITZ, F.-M.

1977 *Su-açu. Essai sur les cervidés de l'Amazonie et sur leur signification dans les cultures indiennes actuelles*. Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, t. XX, París-Lima.

1991 *Le Banquet Masqué, une mythologie de l'étranger*. París: Lierre & Coudrier.

1998 «Acerca de algunas teorías sobre parentesco y alianza. El matrimonio entre la hija de la hermana del padre y el hijo del hermano de la madre». *Anthropologica*, año XVI, n.º 16, pp. 7-47. Lima.

1999 «Acerca de algunas teorías sobre parentesco y alianza. El matrimonio entre la hija de la hermana del padre y el hijo del hermano de la madre». *Anthropologica*, año XVII, n.º 17, pp. 21-62. Lima.

SEIDMAN, S. (ed.)

1994 *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

TAYLOR, A.-C.

1993a «Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée jivaro». *L'Homme*, n.º 126-128, pp. 433-445.

1993b «Remembering to Forget. Jivaroan Ideas of Identity and Mortality». *Man*, vol. 28, n.º 4, pp. 653-678.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

WATZALAWICK, P. y P. KRIEG (eds.)

1995 *El ojo del observador*. Barcelona: Gedisa.