

Eduardo Viveiros de Castro

La mirada del jaguar
Introducción al
perspectivismo amerindio

Entrevistas



Viveiros de Castro, Eduardo

La mirada del jaguar : introducción al
perspectivismo amerindio . - 1a ed. - Buenos Aires :
Tinta Limón, 2013.

288 p. ; 17x11 cm.

ISBN 978-987-27390-8-9

1. Antropología. I. Título

CDD 306

Título original: *Eduardo Viveiros de Castro, Encuentros*,
Azogue Editorial, Río de Janeiro, 2008.

Traducción: Lucía Tennina (Entrevistas 2, 3, 5 y 6),
Andrés Bracony (Advertencia y entrevistas 1, 4, 7, 8 y 9
y corrección) y Santiago Sburlatti (Epílogo).

Diseño de cubierta: Diego Posadas

Obra publicada con el apoyo del Ministerio de Cultura
de Brasil / Fundação Biblioteca Nacional



MINISTÉRIO DA CULTURA
Fundação BIBLIOTECA NACIONAL

Obra publicada com o apoio do Ministério da Cultura
do Brasil / Fundação Biblioteca Nacional



© 2013, de la edición, Tinta Limón

© 2013, de los textos, Eduardo Viveiros de Castro
www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

- Nota a la presente edición | 5
- Advertencia a la edición brasileña | 7
- “El cascabel del chamán es un
acelerador de partículas” | 9
- “Lo que me interesa son las cuestiones
indígenas, en plural” | 35
- “Si todo es humano,
entonces todo es peligroso” | 49
- “El perspectivismo retoma la antropofagia
oswaldiana en nuevos términos” | 79
- “En Brasil, todo el mundo es indio,
excepto quien no lo es” | 95
- “Lo que pretendemos es desarrollar
conexiones transversales” | 129
- “Una buena política es aquella
que multiplica los posibles” | 159
- “La indianidad es un proyecto de futuro” | 197
- Del mito griego al mito amerindio:
una entrevista sobre Lévi-Strauss | 211
- Epílogo. ¿Cómo salir de Brasil? | 255

Nota a la presente edición

La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio es el resultado de un trabajo de selección y ampliación del libro de entrevistas *Eduardo Viveiros de Castro*, que la editorial brasileña Azouque publicó en 2008 en la colección Encuentros (serie compuesta de entrevistas a importantes figuras de la vida pública brasileña). De la lista original de entrevistas quitamos las que no se centraban en los temas que consideramos más importante difundir y las que el paso del tiempo hacía necesario una actualización. Agregamos, en este mismo sentido, y pautado con el autor, las más recientes “La indianidad es un proyecto de futuro” (donde repasa y actualiza la cuestión indígena en relación al estado brasileño), “Del mito griego al mito amerindio: una entrevista sobre Lévi-Strauss” (un provechoso recorrido por las *Mitológicas*) y, por último, una entrevista titulada “¿Cómo salir de Brasil?”, que Salvador Schavelzon hizo especialmente para esta edición.

No es la primera vez que Tinta Limón edita un libro de entrevistas. La conversación, cuando es tal, introduce el elemento de lo inesperado. En este libro se despliegan ideas e intuiciones que quizás se hubiesen perdido en los tiempos de la escritura individual. La entrevista se despliega así como forma abierta de la escritura.

Esta es, a decir verdad, una segunda edición corregida. La primera salió velozmente los últimos días de 2013 para acompañar la visita que nos hizo Eduardo Viveiros de Castro a Buenos Aires. Visita que dio lugar a dos presentaciones, y a los inicios de una conversación que promete continuar...

Tinta Limón Ediciones

Advertencia a la edición brasileña

Posiblemente con la excepción de algunos poemas y de ciertas ecuaciones matemáticas, no hay prácticamente ningún texto que no pueda ser reescrito para mejor. (O, claro, para peor). Toda oportunidad de reedición incita a la revisión más o menos drástica según el juicio que se tenga de la calidad de la obra que tuvo que volver a contemplarse. La única disculpa convincente que tiene un autor vivo para “no meter mano” en nada, es la voluntad de no meterse él mismo: la pereza, disposición, por otro lado, respetabilísima. Al menos que el referido autor esté sinceramente satisfecho con lo que hizo, o que se piense como habiendo ya entrado en la Historia.

No es mi caso, ni una cosa, ni la otra. Ni siquiera la pereza consiguió convencerme. Los textos que siguen son entrevistas, el género menos poético o matemático que se pueda imaginar. Ninguna forma empuja más a quien ve sus palabras publicadas a la reformulación que la entrevista. Aproveché el gesto, en este caso la invitación y la anuencia de Sergio Cohn, para forjar estas *entre(re)vistas*, textos, por así decir, ficticios, varias veces desprovistos de valor documental alguno: son versiones modificadas de entrevistas que, en sus versiones originales publicadas, ya eran resultado de

una edición (de mi parte) de transcripciones en bruto (o pre-editados por el entrevistador) de grabaciones que, a su vez... El lector ve a donde quiero llegar.

Las presentes entre(re)vistas son, así, esencialmente, artículos académicos en formato dialógico y en un lenguaje un poco más relajado que el habitual. Está claro que semejante reajuste de la naturaleza de los textos acá reunidos no deja de ser una maniobra ligeramente deshonesto, en cierto modo injusta con los entrevistadores, cuyas preguntas se mantuvieron como en el original (¡o casi!) al paso que las respuestas fueron volviéndose las que yo daría hoy. Pero al fin y al cabo, las circunstancias de origen de los textos no fueron las de un interrogatorio policial, las del detalle periodístico o del debate político-intelectual, y sí las de simples contextos de incitación a la reflexión. Ninguna razón, por lo tanto, para ser fiel a nada, excepto a lo que pienso ahora. Y además, ¿a quién le interesaría una información fiel sobre mi estado mental de otra? No a mi, principalmente.

Quisiera registrar mis más sinceros agradecimientos a los colegas que tuvieron el interés y la paciencia de acompañarme co-autoralmente en estas entre(re)vistas, especialmente a Renato Sztutman —uno de ellos— por la revisión de la revisión de la revisión (y la presentación) y a Marcio Goldman, que gentilmente estuvo de acuerdo en publicar la entrevista que “firmamos” juntos, donde su participación me parece mucho más importante que la mía.

*Eduardo Viveiros de Castro,
Río de Janeiro, 11 de Marzo de 2008*

“El cascabel del chamán es un acelerador de partículas”¹

¿Cuál era tu idea de la antropología cuando empezaste a estudiar las sociedades indígenas?

Yo quería hacer una etnografía “clásica” de un grupo indígena. Mi problema era entender estas sociedades en sus propios términos, o sea, en relación a sus propias relaciones, lo que obviamente incluye sus relaciones con la alteridad social, étnica, cosmológica...

Pienso que existen dos grandes paradigmas que orientan la etnología brasileña. Por un lado, la imagen antropológica de la “Sociedad Primitiva”; por el otro, la tradición derivada de una “Teoría del Brasil”, del que la obra de Darcy Ribeiro es quizás el mejor ejemplo. El título de un libro de Roberto Cardoso de Oliveira, *La sociología del Brasil indígena*, es expresivo de esta segunda orientación: el foco es Brasil, los indios son interesantes en relación a Brasil, en la medida en que son parte de Brasil. Nada que objetar, tal sociología del Brasil indígena es una empresa

¹ Por Renato Sztutman, Silvana Nascimento y Stelio Marras. Publicado originalmente en la revista *Sexta-feira*.

altamente respetable que resultó en trabajos extremadamente importantes. Pero este no era mi fuerte. Mi fuerte, o campo, o bosque, era la mal llamada “sociedad primitiva”, mi foco eran las sociedades indígenas, no “Brasil”: lo que me interesaba eran las sociologías indígenas. Mi fuerte eran las antropologías de Lévi-Strauss, de Pierre Clastres, y también las antropologías de Malinowski, de Evans-Pritchard...

¿Dónde estaban parados los estudios sobre el Amazonas indígena en la época de tus primeras investigaciones etnológicas?

Es conveniente recordar que buena parte del Amazonas que fue estudiada en los años 1970 no existía desde el punto de vista geopolítico, incorporada a la sociedad nacional a partir del *boom* desarrollista iniciado en esa década. No era el Amazonas, sino el Brasil Central el que estaba entonces a la orden del día gracias a los trabajos de Curt Nimuendaju de la década de 1930 y 40, que habían sido recibidos con gran interés por Robert Lowie y Claude Lévi-Strauss. Este último (en las décadas de 1960 y 1970 estábamos en el apogeo del estructuralismo) colocó al Brasil Central en la agenda teórica de la antropología. El grupo que estudió al Brasil Central, ligado a David Maybury-Lewis, fue el que tuvo el mayor número de personas trabajando coordinadamente en una misma área cultural en América del Sur; un área, además, situada entera en territorio brasileño. Cuando yo era estudiante, en la década de 1970, la impresión que se tenía era que la única cosa interesante que quedaba en la etnología indígena era el Brasil Central. Yo no tenía mucha claridad de que el Amazonas

existiera como posibilidad de trabajo. En parte porque estaba leyendo exclusivamente tesis y libros de mis profesores y gente vinculada a ellos, que eran todos sobre los grupos Jê, Bororo y demás. Todo mi trabajo posterior estuvo muy marcado por un “escribir en contra” de la etnografía centro-brasileña; “en contra” no en el sentido polémico o crítico, sino contra como un “a partir de”, como figura que se dibuja contra, es decir, *sobre* un fondo: contra el paisaje donde tuvo lugar mi formación.

¿Qué fue lo que más te impresionó en el trabajo de campo con los Yawalaptí del Alto Xingu, por entonces tu primera experiencia de investigación en una sociedad indígena?

La primera cosa que me llamó la atención en el Xingu, fue que ese sistema social era muy diferente a los regímenes del Brasil Central. Una preocupación que me acompaña desde entonces es cómo describir una forma social que no tenga por esqueleto institucional un dispositivo dualista, considerándose que mi imagen básica de sociedad indígena era la de una sociedad con mitades... etcétera. Era una época en que las llamadas oposiciones binarias eran vistas como la gran clave de interpretación de cualquier sistema de pensamiento y acción indígenas. Para mí quedó claro que lo que sucedía en el Xingu no podía ser reducido a la oposición, tan durkheimiana (o para decirlo de una vez, tan metafísica), entre lo físico y lo moral, lo natural y lo cultural, lo biológico y lo sociológico. Al contrario, había una especie de extraña interacción, algo como una “entre-indeterminación” entre esas

dimensiones, mucho más compleja que lo que soñaban nuestros dualismos.

Me llamó singularmente la atención lo complejo de la reclusión puberal en el Alto Xingu, donde los jóvenes tienen el cuerpo literalmente fabricado, *imaginado* por medio de remedios, de infusiones y de ciertas técnicas todavía más “invasivas” como la escarificación. Resumiendo, todo aquello me parecía un signo de que no había distinción entre lo corporal y lo social: lo corporal era social y lo social era corporal. Por lo tanto, se trataba de algo muy diferente de las oposiciones tan familiares entre cultura y naturaleza, centro y periferia, interior y exterior, ego y enemigo. Mi investigación con los Yawalapíti fue una suerte de indagación sobre estas cuestiones, pero se trató más de un precalentamiento etnológico que de una investigación tal como tiene que ser.

¿Cómo surgió el tema del cuerpo como cuestión teórica fundamental en sus estudios iniciales?

Cuando llegué al Xingu, yo estaba parado con los dos pies plantados en la tradición de pensamiento que nos es común a todos nosotros (reforzada por mi educación jesuita), que enseñaba que el cuerpo era/es una cosa *insignificante*, en todos los sentidos de la palabra. En el Xingu, por el contrario, la mayoría de las cosas que consideramos como mentales, abstractas, se encontraban escritas, concretamente, en el cuerpo. El antropólogo que efectivamente tematizó por primera vez la cuestión de la corporalidad en América del sur, fue Lévi-Strauss en las *Mitológicas*, una obra fundamental sobre la “lógica de las cualidades sensibles”,

cualidades del mundo aprendidas en el cuerpo y/o por el cuerpo: olores, gustos, colores, texturas, propiedades sensoriales y sensibles. Demostraba cómo a un pensamiento le era posible articular proposiciones complejas sobre la realidad a partir de categorías de la experiencia concreta.

En 1981 conociste a los Araweté de Pará, con los cuales realizaste tu trabajo de campo más largo. ¿Qué fue lo que más te atrajo de iniciar una investigación con ese grupo Tupi-Guaraní contemporáneo, pariente (lejano) de los Tupinambá, famosos por las prácticas antropofágicas?

Cuando empecé a estudiar antropología, los Tupi eran vistos medio como si fueran pueblos del pasado, extintos o “aculturados”. Era como si ya no hubiera nada más que hacer con ellos en términos de investigación etnográfica, nada más que la reconstrucción histórica o sociológica de la “transfiguración étnica”. Pero ocurrió que en la década de 1970, con la apertura de la [carretera] Transamazónica, algunos grupos tupi-guaraní “aislados” en estado de Pará fueron “contactados”: Asuriní, Araweté, Parakanã... Obviamente, lo que llamaba la atención en los materiales tupi-guaraní clásicos era el famoso canibalismo guerrero tupinambá. Pero yo no tenía la menor idea de que fuera a encontrar algo así entre los Araweté. Estaba yendo a ellos porque quería trabajar junto a un grupo pequeño y no estudiado. De casualidad era un grupo tupí.

La investigación entre los Araweté fue complicada, porque hacía cinco años que estaban “en contacto”. Y cinco años es muy poco. El grupo todavía está

desorientado, todavía está administrando la revolución social, cosmológica, y sobre todo la catástrofe demográfica desencadenada por ese “contacto”. Eran salvajes en serio: gente dramática y enigmática, al mismo tiempo gentil y brusca, sutil y exuberante; eran muy diferentes a los pueblos del Alto Xingu que me habían impresionado por las maneras, el refinamiento, la compostura casi solemne.

Y entonces ¿cómo fue tu primera experiencia en contacto con los Araweté?

Ellos estaban elaborando su experiencia con nosotros. Probaban todas las formas posibles. No sabían todavía muy bien qué iban a hacer con esos tipos, los blancos. Yo fui uno de sus primeros conejillos de india. Intentaron conmigo varios métodos, por decir así, de administración de la alteridad. Fue, entonces, una investigación psicológicamente compleja, pero me llevé muy bien con ellos.

¿No intentaron ahogarte, como hacían los Tupinambá con los portugueses en el siglo XVI?

No, no me ahogaron, por lo menos no de la forma en que están pensando, porque me parece que ustedes se están refiriendo a otra cosa, a la anécdota de Lévi-Strauss sobre los españoles y los indios de las Antillas. Aún cuando para ellos siempre fui una especie de enigma (impresión, además, recíproca). Toda mi investigación fue contrapunteada por la investigación indígena de mi “naturaleza”. Claro que ellos ya conocían al blanco desde hace muchos

años antes del contacto oficial. Los Araweté son una de esas sociedades que deben haber tenido varios encuentros más o menos esporádicos con los blancos en los últimos siglos, si es que no son remanentes de grupos tupi que estuvieron en contacto directo con misiones cristianas o algo por el estilo. Olvidaron muchas cosas, pero no todo. Uno percibe que saben mucho más sobre uno que lo que aparentan (o fingen) saber.

A ellos les interesaba mi investigación porque yo no tenía una gran pregunta teórica que me guiara desde el inicio. Seguí los intereses dialógicos de los Araweté, tuve que ir acompañando lo que les interesaba a ellos y lo que yo conseguía entender, es decir, fluctué al ritmo de la corriente de nuestra interacción.

¿De qué modo la experiencia con los Araweté inspiró la elaboración de la noción de “perspectivismo amerindio”?

Mi libro sobre los Araweté está lleno de referencias a un perspectivismo –a ese proceso de ponerse (o de encontrarse puesto) en el lugar del otro– que apareció inicialmente en el contexto de la visión que los humanos tienen de los *Maï* (los espíritus celestes) y, recíprocamente, estos de los humanos. Propuse, a partir de esto, que el canibalismo tupi-guaraní podrían ser interpretados en general como un proceso por el cual se asume la posición del enemigo. Pero este era un perspectivismo que todavía era mío, era un concepto mío y no de los indios. Está ahí, pero soy yo quien lo formula: el canibalismo tiene que ver con el cambio de perspectivas, etcétera.

Unos diez años más tarde, Tânia Stolze Lima, mi (entonces) dirigida y (siempre) amiga, comenzaba a

escribir su tesis sobre los Juruna (hoy más conocidos como Yudjá), la cual desembocaba en una extensa discusión sobre el relativismo yudjá. Fue el diálogo con Tânia lo que me hizo volver a pensar en la idea del perspectivismo (o a pensar en mis ideas en términos de un concepto de perspectivismo). La tesis de Tânia terminó siendo un trabajo espléndido, una de las etnografías más originales del pensamiento indígena hasta ahora producidas en nuestra disciplina.

En fin, allá por los años 1994-95, Tânia y yo pasamos a conversar sistemáticamente sobre el material que ella estaba analizando. Fue entonces cuando comenzamos a definir el complejo conceptual del perspectivismo, la concepción indígena según la cual el mundo está poblado de otros sujetos, agentes o personas, más allá de los seres humanos, y que perciben la realidad de manera diferente a los seres humanos.

¿Cómo fue posible pasar de las manifestaciones particulares registradas por las etnografías recientes a la construcción de un modelo genérico del “perspectivismo amerindio”?

Esa generalización es de mi exclusiva irresponsabilidad: Tânia no tiene la culpa de nada en esto. Mi interés era identificar en diferentes culturas indígenas elementos que me permitiesen construir un “modelo”, ideal en cierto sentido, en el cual el contraste con el naturalismo característico de la modernidad europea quedase muy en evidencia. Obviamente, este modelo se aleja en mayor o menor medida de todas las realidades etnográficas que lo inspiraron. Por ejemplo, los Araweté no formulan la idea, hasta donde yo sé, de que

ciertas especies de animales perciben el mundo de un modo diferente al nuestro. Sea como sea, el fenómeno que Tânia encontró entre los yudjá (sería más correcto decir: la fenomenología *de los* yudjá que Tânia supo captar) era muy común en el Amazonas, aun cuando la inmensa mayoría de los etnógrafos no hubiesen sacado grandes consecuencias de este hecho.

Yo tenía la impresión de que se podía divisar un vasto paisaje, no sólo amazónico, sino panamericano, donde se asociaban el chamanismo y el perspectivismo. Era posible, además, percibir que el tema mítico de la separación entre humanos y no humanos, esto es, entre “cultura” y “naturaleza”, para usar la jerga consagrada, no significaba, en el caso indígena, lo mismo que en nuestra mitología evolucionista. La proposición presente en los mitos indígenas es: los animales eran humanos y dejaron de serlo, la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad. En nuestra mitología es lo contrario: los humanos éramos animales y “dejamos” de serlo, con la emergencia de la cultura, etc. Para nosotros, la condición genérica es la animalidad: “todo el mundo” es animal, sólo que algunos (seres, especies) son más animales que otros: nosotros los humanos somos evidentemente los menos animales de todos. Y “ese es el punto”, como se dice en inglés. En las mitologías indígenas, muy por el contrario, todo el mundo es humano, sólo que algunos de esos humanos son menos humanos que los otros. Varios animales están muy lejos de los humanos, pero son todos o casi todos, en el origen, humanos o humanoides, antropomórficos o, sobre todo, “antropológicos”, es decir, se comunican con (y como) los humanos. Todo esto

converge con la actitud que se acostumbra llamar “animismo”, la presuposición o intuición pre conceptual (el plano de inmanencia, diría Deleuze) de que el fondo universal de la realidad es el espíritu.

¿Podrías darnos un ejemplo de cómo opera el pensamiento perspectivista en la vida cotidiana de los grupos indígenas?

Hay un ejemplo que muestra bien la actualidad y la pregnancia del motivo perspectivista. Allá por 1996 murió el hijo de Raoni, líder de los Kayapó Metuktire, creo que en la aldea de los Kamayurá del Alto Xingu, donde se encontraba en tratamiento chamánico. Había sido enviado por la familia para ser tratado por los chamanes del lugar. El joven murió, según los médicos blancos, de un ataque epiléptico. Algún tiempo antes, en una crisis, este joven había matado a dos indios (no me acuerdo si en su propia aldea, donde había ido a pasar un tiempo, entre las diferentes fases de la cura chamánica, o en la misma aldea kamayurá). No pasó mucho tiempo hasta que murió. La muerte de este muchacho entre los Kamayurá fue noticia en *Folha de São Paulo*, que publicó un reportaje sobre el clima de tensión intergrupala suscitado por el hecho, con los Kayapó acusando a los Kamayurá de hechicería. Parece que se empezó a hablar hasta de guerra entre los dos grupos, y esto inició una paranoia generalizada. *Folha*, teniendo conocimiento quién sabe cómo de todo esto, mandó a un periodista a hacer una nota.

Pocas semanas después, Megaron Metuktire que era entonces el Director del Parque del Xingu (y sobrino uterino de Raoni), resolvió escribir una carta a *Folha*

diciendo que no era correcto lo que había escrito el periodista, y que los Kamayurá eran de verdad hechiceros.

Me parece fascinante esto de las acusaciones de hechicería entre grupos indígenas del Xingu, ventiladas en cartas a la redacción de *Folha*, diario fascinado con lo moderno. Pienso que este tipo de cambios, de modernización, de posmodernización, de globalización, no indican que los indios estén “volviéndose blancos” o que no haya más discontinuidades entre los mundos indígenas y el “mundo global” (que a lo mejor por ahora sería mejor llamar “mundo de los Estados Unidos”). Las diferencias no se terminaron, lo que sucede ahora es que se volvieron mensurables, porque cohabitan en un mismo espacio: la verdad es que aumentaron su potencial diferenciante. En el mismo diario puedes leer las perogrulladas de [José] Sarney, la astucia de un megaempresario discurrendo sobre las propiedades milagrosas de la privatización, un científico intentando explicar el *Big Bang* a las masas... ¡Y a Megaron acusando a los Kamayurá de hechiceros! Todo en el mismo plano, todo en la misma *Folha*. Bruno Latour, en su *Nunca fuimos modernos*, insiste con mucha pertinencia sobre este fenómeno.

Entonces, Megaron argumentaba en su carta: “El muchacho murió porque fue hechizado por los Kamayurá. Es verdad que él mató dos a personas antes de morir, pero eso fue porque pensó que estaba matando animales; los pajés kamayurá le dieron un cigarro y él creyó que estaba matando animales. Cuando volvió en sí, vio que eran humanos y se puso muy triste”. Esta es una explicación que recurre al argumento perspectivista, eso de ver una persona como animal. Puesto

que si una persona comienza a ver a otros seres humanos como no humanos, es porque en verdad ya no es humana: esto significa que esta persona está muy enferma, “volviéndose otra”, y necesita de tratamiento chamánico. Por su parte, Megaron dice: fueron los chamanes kamayurá los que hechizaron al joven y lo deshumanizaron, haciéndolo ver a los humanos como animales, es decir, haciéndolo comportarse a él mismo como a un animal feroz. Pues una de las “tesis” del perspectivismo es que los animales no nos ven como humanos y sí como animales. Y, por otro lado, ellos no se ven como animales, sino como nosotros nos vemos, es decir, como humanos.

Es así que puede verse que el perspectivismo no sólo está bien vivo, sino que puede ser utilizado en palpitantes argumentos políticos.

¿En qué medida este modelo perspectivista puede extenderse a todos los grupos amerindios, teniendo en cuenta las profundas diferencias existentes entre ellos? ¿Cómo hacemos para hablar de perspectivismo, por ejemplo, en pueblos Jê que no tienen en el chamanismo una práctica corriente?

¡Acabamos de ver justamente a un miembro de un grupo Jê, los Mentuktire, recurriendo a un argumento de este tipo! De cualquier modo, aún cuando entre los pueblos centro brasileños no se diga, en general, que los animales actuales son humanos, o que cada animal ve las cosas de un cierto modo, etc. (la etnografía jê es al respecto aparentemente menos rica que otras), la mitología de esos pueblos, como la de todos los amerindios, afirma que en el comienzo de los tiempos

animales y humanos eran una sola cosa (mejor dicho, una “sola cosa” múltiple: continua y heterogénea a un mismo tiempo), y que los animales son ex humanos, no que los humanos son ex animales. Esta humanidad pretérita de los animales nunca es olvidada porque nunca fue totalmente disipada, permanece ahí como un inquietante potencial, así como nuestra animalidad “pasada” permanece pulsando bajo las capas de barniz civilizador. Más allá de esto, no es necesario tener chamanes para vivir en una cosmología chamánica. (Recuerden que los Mentuktire estaban usando los chamanes de los Kamayurá).

La idea de que los animales son personas, común a muchas cosmologías indígenas (quizás no a todas, por lo menos si la idea es planteada en estos términos simplistas), no significa que estos indios estén afirmando que los animales son *personas como nosotros*. Todo el mundo en su sano juicio, y el de los indios es tan o más sano que el nuestro, “sabe” que el animal es animal y que la persona es persona. Como dice en algún lugar Derrida, hasta los animales lo saben. Pero bajo ciertos puntos de vista, en determinados contextos, para los indios tiene todo el sentido decir que algunos animales son persona. ¿Qué significa esto? Cuando encuentras en una etnografía una afirmación del tipo “Los Fulanos dicen que los jaguares son personas”, es necesario tener claro que la proposición “los jaguares son personas” no es idéntica a una proposición trivial o analítica del tipo “las pirañas son peces” (esto es: “piraña” es el nombre de un tipo de pez). Los jaguares son personas pero también son jaguares, mientras las pirañas no son peces y también pirañas... Los jaguares

son efectivamente jaguares, pero tienen un lado oculto que es humano. Por el contrario, cuando decís “las pirañas son peces” no estás diciendo que tienen un lado oculto que es ser pez. Cuando los indios dicen que “los jaguares son personas”, esto nos dice algo sobre el concepto de jaguar y también sobre el concepto de “persona”. Los jaguares son personas porque, al mismo tiempo, la jaguaridad es una potencialidad de las personas, y en particular de las personas humanas.

Y, además, no nos tiene que extrañar tanto una idea como “los animales son personas”. Hay varios contextos importantes en nuestra cultura en los cuales la proposición inversa, “los seres humanos son animales”, es tomada como perfectamente evidente. ¿No es esto lo que decimos o suponemos cuando hablamos desde el punto de vista de la medicina, de la biología, de la zoología, etc.? Y al mismo tiempo, considerar que los humanos son animales no nos lleva necesariamente a tratar a nuestro vecino o colega como trataríamos a un buey, un abadejo, un buitre, un yacaré. Del mismo modo, considerar que los jaguares son personas no significa que si un indio encuentra un jaguar en la selva va necesariamente a tratarlo como se trata a un cuñado humano. Todo depende de cómo lo trate el jaguar... y al cuñado.

¿Qué querés decir exactamente cuando afirmás que el perspectivismo no es un relativismo?

Fue en un diálogo con Tânia que surgió esta cuestión de que el perspectivismo amerindio tendría algo que ver con el relativismo occidental, que sería una especie de relativismo. A mí me parecía que no era relativismo

y sí otra cosa diferente. El perspectivismo no es una forma de relativismo. Sería un relativismo, por ejemplo, si los indios dijeran (cosa que no hacen) que para los cerdos todas las otras especies son en el fondo cerdos aún cuando parezcan humanos, jaguares, yacarés, etcétera. No es esto lo que están diciendo los indios. Ellos dicen que los cerdos son en el fondo humanos; los cerdos no consideran que en el fondo los humanos son cerdos. Cuando digo que el punto de vista humano es siempre el punto de vista de la referencia quiero decir que todo animal, toda especie, todo sujeto que esté ocupando el punto de vista de referencia se verá a sí mismo como humano... incluso nosotros.

¿Qué pensás, como buen estructuralista, de los caminos recorridos por la antropología post-Lévi-Strauss?

Mi impresión es que el estructuralismo fue el último gran esfuerzo hecho por la antropología para encontrar, como ya habían probado varias otras corrientes antes, una mediación entre lo universal y lo particular, lo estructural y lo histórico. Hoy vemos una divergencia cada vez más grande de estas dos perspectivas, hasta parece que corren el riesgo de volverse incommunicables. Es como si la herencia de la antropología clásica hubiese sido partida al medio (pero, como se sabe, nunca se divide nada exactamente al medio): los universales fueron incorporados por la psicología; los particulares, por la historia. Es como si hoy la antropología no pudiese pretender ser más que una suma contingente de psicología e historia, como si ya no tuviese más un objeto propio. Así se pierde, a mi

modo de ver, la dimensión propia de la realidad del objeto antropológico: una realidad colectiva (es decir, relacional) y que posee una propensión a la estabilidad transcontextual de la forma (o que manifiesta la transformabilidad continua de las relaciones, que es lo mismo pero dicho más enroscado). Y eso me parece que es una cosa que es necesario recuperar. Creo que la antropología debe escapar de la división para reivindicar con vehemencia su derecho indiviso al “mundo del medio”, el mundo de las relaciones sociales.

Teniendo en cuenta esta especificidad, ¿cómo pensás la diferencia entre antropología y sociología?

La antropología es el estudio de las relaciones sociales desde un punto de vista que no se encuentra deliberadamente dominado por la experiencia y la doctrina occidental de las relaciones sociales. Intenta pensar la vida social sin apoyarse exclusivamente en esa herencia cultural. Si se quiere, la antropología se distingue en que *presta atención* a lo que las otras sociedades tienen para decir sobre las relaciones sociales, y no parte (solamente) de lo que tiene nuestra sociedad para decir, e intenta ver cómo es que eso que decimos acá funciona allá. Se trata de intentar dialogar en serio. Tratar a las otras culturas, no como objetos de nuestra teoría de las relaciones sociales, sino como posibles interlocutores de una teoría más general de las relaciones sociales. Para mí, si hay alguna diferencia entre antropología y sociología, es ésta: el objeto del discurso antropológico tiende a estar en el mismo plano epistemológico que el sujeto de dicho discurso.

¿Cómo es posible para la antropología escapar del objetivismo hegemónico en el pensamiento occidental, ese pensamiento domesticado?

Los modernos sabemos, los que leyeron a Kant saben (y todos lo leímos), que el acto de conocer es constitutivo del objeto de conocimiento. Pero nuestro ideal de Ciencia se guía justamente por el valor de la objetividad: debemos ser capaces de especificar la parte subjetiva que entra en la visión del objeto y no confundir eso con la cosa en sí. Conocer, para nosotros, es des-subjetivar tanto como sea posible. Uno conoce bien algo cuando es capaz de verlo desde fuera, como un “objeto”. Esto incluye al “sujeto”: el psicoanálisis es un caso límite de este ideal occidental de objetivación máxima, aplicado a la propia subjetividad. Según nuestra vulgata epistémica, un día la Ciencia será capaz de describir todo lo real en un lenguaje íntegramente objetivo, sin restos. O sea, para nosotros la buena interpretación de lo real es aquella en la cual se es capaz de reducir la intencionalidad del objeto a cero. Del objeto y del ambiente: el control de la “intencionalidad ambiente” es crucial.

Sabemos que las ciencias sociales, en la ideología oficial, son ciencias provisionarias, precarias, de segunda clase. Toda ciencia debe mirarse en el espejo de la física. Esto significa: guiarse por la presuposición de que cuantas menos intencionalidades se le atribuyan al objeto, más se lo conoce. Cuanto más se es capaz de interpretar el comportamiento humano (o animal) en términos, digamos, de estados energéticos de una red neuronal, y no en términos de creencias, deseos,

intenciones, más se está *conociendo* el comportamiento. O sea, cuanto yo más desanimizo el mundo, más lo conozco. Conocer es desanimizar, retirar subjetividad del mundo e, idealmente, hasta de mí mismo. A decir verdad, para el materialismo científico oficial, nosotros todavía somos animistas porque creemos que los seres humanos tienen alma. Ya no somos tan animistas como los indios, que creen que los animales, las plantas, hasta incluso las piedras, también tienen alma. Pero si continuamos progresando, seremos capaces de acceder a un mundo donde “no vamos a necesitar más de esta hipótesis”, ni siquiera para los seres humanos. Todo podrá ser descrito en el lenguaje de la física y ya no más de la intención. Ésta es la ideología corriente, que está en la universidad, que está en el CNPQ (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico), que está en la vieja distinción entre ciencias humanas y ciencias naturales, que está en la distribución diferenciada de presupuesto y de prestigio. No estoy diciendo que éste sea el único modelo vigente en nuestra sociedad. Está claro que no lo es. Pero es el modelo dominante.

En contrapartida al esquema occidental, ¿qué mueve a las epistemologías indígenas?

Yo diría que lo que mueve el pensamiento de los chamanes, que son los científicos de los indios, es lo contrario. Conocer bien alguna cosa es ser capaz de atribuir el máximo de intencionalidad a lo que se está conociendo. Cuanto más soy capaz de atribuir intencionalidad a un objeto, más lo conozco. El “buen co-

nocimiento” es aquel capaz de interpretar todos los eventos del mundo como si fuesen acciones, como si fuesen resultados de algún tipo de intencionalidad. (Tomemos nota: si todo hecho es una acción de alguien, todo objeto es un artefacto de alguien.) Para nosotros, explicar es reducir la intencionalidad de lo conocido. Para ellos, explicar es profundizar la intencionalidad del que estoy conociendo, es decir, determinar el “objeto” de conocimiento como un “sujeto”.

Hasta en nuestro sentido común el modelo occidental que describe es dominante.

Exactamente. “Seamos objetivos”. ¿Seamos objetivos? ¡No! Seamos subjetivos, diría un chamán, o no vamos a entender nada. Bien, estos ideales epistemológicos implican, respectivamente, ganancias y pérdidas de cada lado. Hay algunas ventajas en subjetivar “todo” lo que pasa frente nuestro, como también hay ciertas pérdidas. Son elecciones culturales básicas.

¿Qué lugares quedarían en nuestra sociedad para un conocimiento menos objetivo y más intencional?

Está claro que hay una serie de ideales alternativos, pero son, evidentemente, casos dominados, subalternos, o válidos sólo para dimensiones bien circunscritas, reducidas, del real; que se ve ontológicamente dualizado: nadie predica, o por lo menos nadie lo toma muy en serio si alguna vez alguien lo predicó, que la *Verstehen* (la comprensión intersubjetiva) debe incluir a las plantas, a las piedras, a las moléculas y a los quarks... Esto no

sería científico. El ideal de subjetividad que pienso que es constitutivo del chamanismo como epistemología indígena, se encuentra, en nuestra civilización, encerrado en lo que Lévi-Strauss llamaba parte natural o reserva ecológica dentro de los dominios del pensamiento domesticado: el arte. En Occidente es como si el pensamiento salvaje hubiese sido oficialmente confinado a la prisión de lujo que es el mundo del arte. Fuera de ahí es clandestino o “alternativo”. Para nosotros el arte es un contexto de fantasía, en los múltiples (e incluso peyorativos) sentidos que podría tener esta expresión: el artista, el inconsciente, el sueño, las emociones, la estética... El arte es una “experiencia” sólo en el sentido metafórico. Puede ser hasta emocionalmente superior, pero no es epistemológicamente superior a nada, ni siquiera al “sentido práctico” cotidiano. Epistemológicamente superior es el conocimiento científico: es él quien manda. El arte no es ciencia y está todo dicho. Es justamente esta distinción la que parece no tener ningún sentido en lo que estoy llamando epistemología chamánica, que es una epistemología estética. O estético-política, en la medida en que ella procede por atribución de subjetividad o “agencia” a las llamadas cosas. Quizás la metáfora material más evidente de este proceso de subjetivación del objeto sea una escultura. Lo que está haciendo el chamán es más o menos eso: esculpiendo sujetos en las piedras, esculpiendo conceptualmente una forma humana, esto es, sustrayendo de la piedra todo aquello que no deja ver la “forma” humana ahí contenida. Los filósofos acostumbran usar la palabra “antropomorfismo” como censura. Yo, por el contrario, encuentro al antropomorfismo un gesto intelectual fascinante.

¿Cómo ves en la actualidad los estudios en antropología urbana?

Categorías sub-disciplinarias del tipo “antropología urbana” me parecen poco útiles. No tengo nada contra estudiar en las ciudades. Sólo que no me gusta la expresión antropología urbana, como no me gustaría la antropología rural, silvestre, montañosa, costera, submarina. Pero no creo que ustedes estén pensando en antropología urbana en el sentido de los estudios –no es necesario aclarar que perfectamente legítimos y obviamente importantísimos– de los contextos sociales de las grandes aglomeraciones humanas. Se refieren, supongo, a la llamada “antropología de las sociedades complejas”, de las llamadas sociedades nacionales de tradición cultural europea (o euroasiática). Buena parte de lo que la antropología hizo al aplicarse a las sociedades de tradición cultural occidental y de organización política estatal centralizada, se limitaba a proyectar los conceptos y el tipo mismo de objeto característico de la antropología clásica al contexto urbano. Eso no fue muy lejos, porque para hacer una verdadera proyección tendría que haber sido una proyección en el sentido geométrico de la palabra: lo que se tiene que preservar son las relaciones, no los términos. Entonces, el “equivalente” del chamanismo amerindio no es el neochamanismo californiano, o el candomblé bahiano. El equivalente funcional del chamanismo indígena es la ciencia. Es el científico, es el laboratorio de física de altas energías, es el acelerador de partículas. El cascabel del chamán es un acelerador de partículas.

Esto no quiere decir que no debamos estudiar el candomblé o el neochamanismo, ya que *está claro* que sí debemos hacerlo. Lo que estoy diciendo es, simplemente, que una verdadera traducción de la antropología de las sociedades de tradición no occidental a una antropología de las sociedades occidentales, debería preservar ciertas relaciones funcionales internas, y no sólo, o principalmente, ciertas continuidades temáticas e históricas. No estoy diciendo, *insisto*, que no se deba estudiar parentesco, candomblé, chamanismo urbano, pequeños grupos, interacciones cara a cara... Lo que estoy diciendo es que una antropología urbana que “hiciera lo mismo” que hace la etnografía indígena (suponiendo que esto fuese algo deseable, *lo cual no es obvio*) estaría (o está) estudiando los laboratorios de física, las multinacionales del sector farmacéutico, las nuevas tecnologías reproductivas, las grandes corrientes de pensamiento en las universidades, la producción del discurso jurídico, político, etc.

Entonces ¿qué tipo de producción calificarías como digna del título de “antropología de las sociedades complejas”?

Quedándonos sólo con los nombres extranjeros, evocaría autores tan diferentes como Louis Dumont, Michel Foucault, Bruno Latour o Marilyn Strathern. Yo vería el trabajo de Foucault como más representativo de una auténtica antropología de las sociedades complejas que, por ejemplo, el estudio de Raymond Firth sobre el parentesco en Londres. Sólo recientemente la antropología descubrió toda una nueva área de “antropologicidad” de las sociedades complejas que

hasta entonces era reserva cautiva de epistemólogos, sociólogos, politólogos e historiadores de las ideas. Nos contentábamos con lo marginal, con lo no oficial, lo privado, lo familiar, lo doméstico, lo alternativo. Se hacía antropología del candomblé, pero no había una antropología seria del catolicismo. Está claro que es más fácil –y fue absolutamente necesario–, en un primer momento, transportar lo que aprendemos en los estudios de religión africana a los estudios sobre candomblé. Pero no estuvimos preservando las relaciones, sólo los términos. El segundo momento, ahora, es percatarse de que hay más cosas que hacer que transportar términos. Puedes transportar relaciones, y lo que vas a estar haciendo es crear conceptos, algo que a la antropología de las sociedades complejas le llevó algún tiempo hasta que estuvo en condiciones de hacerlo. Hasta hace muy poco, la antropología estaba muy marcada por los conceptos producidos en su contexto clásico: reciprocidad, hechicería, *maná*, intercambio, tótem, tabú. Entonces los antropólogos de las sociedades complejas buscaban el *maná* acá, el totemismo allá... Todo bien, pero me parece que da para ir más lejos: de hecho estamos empezando a hacer antropología simétrica, que es antropologizar el “centro” y no sólo la “periferia” de nuestra cultura. El centro de nuestra cultura es el estado constitucional, es la ciencia, es el cristianismo. Ser capaz de estudiar estos objetos es una conquista reciente de la antropología. La antropología de las sociedades complejas tuvo el inestimable mérito de mostrar que lo periférico y lo marginal eran parte constitutiva de la realidad socio-cultural del mundo urbano-moderno, desmontando

así la auto-imagen de Occidente como imperio de la razón y del estado, del derecho y del mercado. Pero el paso siguiente es *analizar* esas realidades más o menos imaginarias que, en un inicio, sólo nos propusimos deslegitimar. Ya no me parece tan necesario (puedo estar muy equivocado en esto) deslegitimar, o sólo deslegitimar esas máquinas de pesadillas; ahora lo que es necesario es estudiar minuciosamente su funcionamiento. Algo que quizás sólo se haya vuelto posible en nuestra posmodernidad tardía cuando Razón, estado, derecho y mercado comienzan, justamente, a dejar de funcionar tan bien, o por lo menos a no convencer tan bien a tanta gente de que son objetos universales eternos.

¿Creés que tu obra puede contribuir a una antropología de la sociedad brasileña?

No estoy demasiado familiarizado con la antropología de la sociedad brasileña. Fui a hacer etnología para huir de la sociedad brasileña, ese objeto supuestamente obligatorio de todo cientista social de Brasil. Como ciudadano, soy brasileño y no tengo objeciones. O mejor dicho, para decir la verdad, frecuentemente me encuentro sintiendo una gran vergüenza de serlo: no faltan motivos tanto pasados como presentes, históricos como cotidianos para sentirlo. Pero siempre recuerdo que si fuese natural de cualquier otro país, tendría motivos tan buenos o todavía mejores para sentir vergüenza, y es eso lo que me lleva a no tener realmente objeciones al hecho de ser brasileño. Porque en última instancia, qué importa. Ser humano

ante los demás seres vivientes ya es bastante complicado. Lo que no quiere decir que la conciencia de ser brasileño no me movilice éticamente, no me interpele políticamente, ni me haga experimentar la mixtura ambivalente de sentimientos y de disposiciones asociada a cualquier pertenencia objetiva.

Me quedo pensando que a lo mejor es en eso que consiste el sentimiento de pertenecer a una nación: tener todos motivos propios para avergonzarse, tan propios (o todavía más) que los siempre recordados motivos de enorgullecerse. Eso cuando los referidos “motivos” no son, como sospecho que casi siempre son, los mismos motivos. Todo orgullo confiesa una vergüenza. Y toda vergüenza reclama su pago. Y toda vergüenza clama por ser (a)pagada.

Después de todo, soy brasileño y todo eso. Son raras las veces en que pienso en esto; y cuando lo hago, algunas veces lo encuentro hasta bueno. Como bien dijo Tom Jobim, de regreso a Río después de años viviendo en los Estados Unidos: “allá afuera está bueno, pero es una mierda; acá es una mierda pero está bueno...”. Gran verdad. De cualquier modo, como investigador no creo estar obligado a tener como objeto la llamada “realidad brasileña”, esa curiosa e intraducible noción. No se exige eso a los matemáticos o a los físicos. Los físicos brasileños no están estudiando la “realidad brasileña”. Están estudiando, a no ser que me equivoque (yo o ellos), sólo la realidad. ¿Por qué un cientista social brasileño no puede hacer lo mismo? Brasil es una circunstancia para mí, no es un objeto. Entiendo que, sobre todo para los pueblos que estudio, Brasil es una circunstancia y no su condición fundante.

¿Y el compromiso en relación a las sociedades indígenas que estudiás?

Eso es otra historia. Creo que “Brasil” (entiéndase el estado y las clases dominantes) siempre se comportó de manera innoble frente a los pueblos indígenas. Elegí estudiar a los indios. Pero mi “compromiso” con estos pueblos que estudio no es un “compromiso político” sino un hecho biográfico, una consecuencia de mi vocación y carrera profesionales. No hago de mi “compromiso” con los indios ni la causa, ni el objeto, ni la justificación de mi investigación; no es ninguna de esas cosas: es la condición de mi trabajo, que acepto y que nunca me pesó. Tengo una gran desconfianza en las justificaciones políticas de las investigaciones. No me parece una cosa muy noble justificarse apelando, en general ostentosamente, a la importancia política de lo que se está haciendo. Los peligros de la auto complacencia son enormes (de nuevo: todo orgullo es una vergüenza). He visto tantas veces eso del “compromiso político” usado como una especie de tranquilizante epistemológico... No siento la menor simpatía por eso. Los encuentro muy buenos a los tranquilizantes; pero cuando se trata del pensamiento, prefiero los inquietantes.

“Lo que me interesa son las cuestiones indígenas, en plural”¹

En los trabajos de antropólogos como Darcy Ribeiro y Roberto da Matta se percibe la necesidad de extraer una noción de “brasilidad”. Tu trabajo examina las sociedades indígenas con un enfoque que no pasa por la cuestión nacional. ¿Cuál sería tu enfoque y en qué medida se distancia de las referidas interpretaciones de Brasil?

Lo que me interesa no es la “cuestión nacional” o cualquier otra “teoría de Brasil”. Lo que me interesa no es, tampoco, la “cuestión indígena”, nombre del problema que la existencia pasada, presente y futura de los pueblos indígenas significa para la clase y la etnia dominantes en el país. Lo que me interesa son las cuestiones indígenas, en plural. Que se entienda: las cuestiones que las culturas indígenas se ponen a sí mismas, y que las constituyen como culturas distintas de la cultura dominante. Digamos entonces que lo que me interesa no son los indios como parte de Brasil, sino los indios sin más; para mí, si algo forma parte de

¹ Por Flávio Moura. Publicado el 9 de octubre de 2002 en la revista virtual *Trópico*.

algo, es “Brasil” el que forma parte del contexto de las culturas indígenas, y no al revés.

Entre las cuestiones indígenas se encuentra, naturalmente, y ya lleva 500 años, la “cuestión de los blancos”, o sea, el problema que “Brasil” significa para los pueblos indígenas que viven aquí. Pero “Brasil” es sólo uno de esos problemas prácticos y teóricos que se les presentan a los indios, pues los blancos son sólo una más entre varias especies (aunque una especie espectacularmente problemática) de Otros con los que cada sociedad indígena se las tiene que ver: los animales, los espíritus, los otros pueblos indígenas

Una de las construcciones teóricas más difundidas de tu trabajo es la noción de “perspectivismo amerindio”. En líneas generales, ¿podrías explicar en qué consiste esta idea?

“Perspectivismo” fue un rótulo que tomé prestado del vocabulario filosófico moderno para calificar un aspecto muy característico de varias, sino todas, las cosmologías amerindias. Se trata de la noción, en primer lugar, de que el mundo está poblado por muchas especies de seres (además de los humanos propiamente dichos) dotados de conciencia y de cultura y, en segundo lugar, de que cada una de esas especies se ve a sí misma y a las demás especies de un modo bastante singular: cada una se ve a sí misma como humana, viendo a las demás como no humanas, esto es, como especies de animales o de espíritus.

Así, por ejemplo, los jaguares se ven como gente, viendo por eso los elementos de su universo como si constituyeran objetos culturales: la sangre de los ani-

males que matan es vista por los jaguares como cerveza de mandioca, etcétera. En contraposición, los jaguares no nos ven, a nosotros los humanos (que, “naturalmente”, nos vemos como humanos), como humanos, pero sí como animales de presa: un jabalí, por ejemplo. Es por eso que los jaguares nos atacan y nos devoran. En cuanto a los jabalíes (esto es, aquellos seres que vemos como jabalíes), también se ven como humanos, viendo, por ejemplo, las frutas silvestres que comen como si fuesen plantas cultivadas, pero nos ven a nosotros los humanos como si fuéramos espíritus caníbales (pues los cazamos y los comemos).

Hay varios desdoblamientos e implicancias de este complejo de ideas: por ejemplo, que la forma corporal de cada especie es una ropa o envoltorio que oculta una forma interna humanoide; o, incluso, que los chamanes son los únicos individuos capaces de asumir el punto de vista de más de una especie además de la propia; o, incluso, que dada la humanidad reflexiva de cada especie, la caza y el consumo de carne animal son empresas metafíscamente delicadas, jamás libre de connotaciones caníbales. Todo esto se basa en un presupuesto fundamental, el de que el fondo común de la humanidad y la animalidad no es, como para nosotros, la animalidad, sino la humanidad.

Los mitos indígenas describen una situación originaria en cual todos los seres eran humanos, y la pérdida (relativa) de esta condición humana por parte de los seres que pasaron a convertirse en los animales de hoy. O sea, si para nosotros los humanos “fueron” sólo animales y se volvieron humanos, para los indios los animales “fueron” humanos y se

volvieron animales. Está claro que nosotros pensamos que los humanos fuimos animales y continuamos siéndolo por debajo de la “ropa” sublimadora de la civilización; los indios, en cambio, piensan que los animales, habiendo sido humanos como nosotros, continúan siéndolo por debajo de la “ropa” animal. Por eso la interacción entre humanos propiamente dichos y otras especies animales es, desde el punto de vista indígena, una relación social, o sea, una relación entre sujetos. Entre las consecuencias filosóficas más interesantes de esta doctrina perspectivista indígena está la concepción de las relaciones entre “Naturaleza” y “Cultura” radicalmente distinta de aquella que tiene vigor, en versiones históricamente variables, en la tradición occidental (desde el par *physis/nomos* de la Grecia antigua al par *nature/société* del Iluminismo).

¿Cuál es el procedimiento para extraer nociones como la de perspectivismo a partir del estudio de casos aislados? ¿Cómo hacer para no sesgar las diferencias existentes entre las diversas sociedades indígenas?

La respuesta a la primer pregunta es: el procedimiento usual, o sea: (1) una familiaridad prolongada con los materiales etnográficos; (2) el presentimiento de la presencia de un complejo sentido recurrente; (3) un poco de intuición y creatividad; (4) la formulación de un modelo teórico simplificado; (5) su aplicación deductiva a otros casos, diferentes de los que sirvieron como punto de partida, con (6) la consecuente complejización del modelo y extensión de su capaci-

dad descriptivo-explicativa. En respuesta a la segunda pregunta, comienzo por esta observación de mi colega Marilyn Strathern: “Nosotros no ‘descubrimos’ similitudes y diferencias, pero sí las creamos en el proceso de hacer comparaciones”. Las semejanzas y las diferencias no existen en sí mismas; son una función de las cuestiones que el analista se plantea.

Pero son también una función de las relaciones reales que las sociedades mantienen entre sí. La gran mayoría de los pueblos indígenas de las Américas descende, casi con seguridad, de un contingente relativamente pequeño de pobladores provenientes de Asia septentrional, hace aproximadamente 20 ó 30 mil años, que permaneció bastante aislado del resto de la humanidad hasta el siglo XVI. Hoy viene ganando fuerza la tesis de que hay un estrato más arcaico de poblamiento de las Américas, de origen diferente al norte-asiático (es decir, no mongoloide), lo cual me parece altamente verosímil y antropológicamente fascinante. Pero la unidad cultural panamericana es un hecho etnográficamente comprobado, como queda claro en el fresco comparativo continental pintado por las *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Todos los amerindios comparten un antiguo fondo cultural común, donde se encuentra, pienso yo, lo que llamé perspectivismo.

También es necesario recordar que el tejido socio-cultural de las Américas pre-colombinas era denso y continuo: los pueblos indígenas estaban en interacción constante, intensa, y de largo alcance: las ideas viajaban, los objetos cambiaban de manos entre puntos muy distantes, las poblaciones se desplazaban en todas las direcciones.

Resumiendo, varias fuerzas y procesos militaban para la difusión de ciertas ideas y prácticas. Sin dudas, esos mismos procesos de contacto acarrearán también movimientos de diferenciación cultural deliberada, pues distinguirse de los vecinos es un reflejo aparentemente intrínseco a la sociedad humana. Pero para distinguirnos de los vecinos es necesario conocerlos y así terminamos pareciéndonos a ellos, justamente debido a –y por medio de– esa voluntad de diferenciación.

Una cuestión delicada que se le impone al etnólogo es la contradicción entre querer interpretar desde dentro de una cultura, a partir de un punto de vista y un aparato conceptual externo a ella. ¿Cómo mediar ese impasse?

Yo diría que esto no es una cuestión delicada, ni un impasse, sino una descripción o definición sucinta de lo que es la etnología. Sólo habría que aclarar que el etnólogo no alimenta, en general, cualquier deseo de interpretar desde dentro las otras culturas; lo que pretende, es poner en relación, producir una interferencia, entre los puntos de vista (o los aparatos conceptuales) de las culturas presupuestas por su actividad, a saber, la suya propia y la(s) otra(s). El etnólogo, entiendo yo, no interpreta nada, relaciona interpretaciones.

¿El estudio de las sociedades indígenas como contrapunto de la cultura del blanco occidental puede llevar a una idealización de la cultura estudiada, en detrimento de aquella a la que pertenece el estudioso? En este sentido, ¿la noción de respeto por la alteridad no podría dar origen a una inversión de papeles, llevando a la idea de que

las organizaciones culturales indígenas son, a priori, más complejas e interesantes?

La etnología estudia culturas y sociedades históricamente particulares a partir de una cultura-sociedad tan históricamente particular como las que estudia. Es así que ese contrapunto es inherente a la práctica etnológica. En cuanto a si tal enfoque lleva a una idealización... Sólo en el sentido de que toda actividad de aprehensión intelectual, de lo que sea, involucra una “idealización”, esto es, su conversión en ideas.

Pero si eso significa producir una imagen indebidamente positiva de la cultura estudiada, derivada de una evaluación tendenciosa, solo hago una observación: el “respeto por la alteridad” no presupone que las culturas indígenas sean, a priori o a posteriori, ni más ni menos –me gustaría subrayar ese “ni menos”– complejas e interesantes que la cultura occidental moderna.

Y, de hecho, ¿por qué vos decís “en detrimento” de la cultura que le pertenece al etnólogo? ¿Esa cultura está indefensa y necesita campeones? ¿Y le correspondería al etnólogo defenderla? Dejemos eso para el Papa Benedicto XVI, o para George W. Bush. O para Steven Pinker.

Lo que la etnología pretende hacer es simplemente ampliar el mundo de los posibles humanos, mostrando que la tradición cultural europea no detenta, ni de hecho ni de derecho, el monopolio del pensamiento.

Entrevistado por la revista Sexta-Feira, afirmás: “Estamos comenzando a hacer antropología simétrica, que es antropologizar el centro, y no sólo la periferia de nuestra cultura”. ¿Cómo mover el foco hacia temas como la ciencia, el

*catolicismo y aún así preservar la mirada antropológica?
¿Qué procedimientos garantizan que los estudios no se pa-
sen al ámbito de la sociología o de otros campos?*

¿Cómo preservar la mirada antropológica? ¿Cómo no pasar al ámbito de la sociología? Sólo hay que continuar no considerando que el que estudia sabe más que el estudiado, esto es, que el observador es más vivo que el observado. Es un juego (o no) con mis colegas sociólogos. La diferencia entre sociología y antropología es una cuestión complicada, puesto que depende de qué estilo de sociología o de antropología se esté hablando. Hay quien no ve diferencia alguna, contentándose con observar que la antropología posee una mirada y una ambición comparativas más amplias que la sociología, normalmente ocupada con la sociedad del sociólogo o con sociedades del mismo tipo.

Hay quien distingue una de la otra sosteniendo que la antropología se caracteriza por estudiar las relaciones sociales con una “profundidad de campo” que replica la perspectiva temporal que los agentes tienen de sí mismos, esto es, por tener un enfoque biográfico, centrado en el ciclo de vida, en contraste con la sociología, que tendría un enfoque macro o suprabioográfico, y la psicología, con su enfoque micro o infrabioográfico.

Otros distinguen antropología de sociología afirmando que la primera ignora la distinción, característica de la sociología, entre ciencias sociales (o humanas) y ciencias naturales; así, la primera sería una ciencia humana “total”, interesada igualmente en los aspectos y condicionantes biológicos, psicológicos, ecológicos y políticos, culturales etc. de la conducta

de nuestra especie. Otros, finalmente, piensan que la antropología se caracteriza por aspirar a estudiar las relaciones sociales desde un punto de vista que no sea deliberada y exclusivamente dominado por la experiencia y por la doctrina occidental de las relaciones sociales. La antropología intenta pensar la vida social sin apoyarse exclusivamente en esta herencia cultural.

En la explicación que proponés para la forma de conocimiento del chamanismo amerindio encontramos una oposición entre el ideal de conocimiento favorecido por la modernidad occidental, que se caracterizaría por el esfuerzo de “objetivación” del objeto, y el procedimiento opuesto, adoptado por los chamanes, que privilegiaría un proceso de “subjetivación” del objeto. En este último caso, ¿la idea de “subjetivación” no constituye un obstáculo a la posibilidad de descripción del conocimiento? ¿De qué forma puede ser transmitido?

El chamanismo no se aprende (o no se aprendió hasta ahora) en la escuela. La transmisión de conocimiento tradicional no es discursiva ni analítico-demostrativa: se aprende, en contexto, como se aprende a andar en bicicleta o a jugar a la pelota, no como se aprende un teorema matemático o una doctrina religiosa. Pero ¿por qué eso que llamé “subjetivación” sería un obstáculo para la transmisión de conocimiento? ¿No disponemos, nosotros, de un rica reserva de conocimiento sobre las intenciones y motivaciones de nuestros semejantes, conocimiento que depende de una “teoría práctica del sujeto” culturalmente determinada?

Es el acervo que movilizamos cuando razonamos,

por ejemplo, políticamente (algo que hacemos en contextos mucho más numerosos que aquellos que se suelen llamar “políticos”). Ahora, me parece que el ideal epistemológico indígena es más próximo al régimen presuposicional que utilizamos cuando hacemos política que al ideal objetivista retroproyectado cuando hacemos, por ejemplo, física.

“Es sujeto quien tiene alma y tiene alma quien es capaz de tener un punto de vista”. ¿Cómo se relaciona esta afirmación con el hecho de que diferentes pueblos indígenas no reconocen a otros pueblos, blancos o indígenas, como humanos o iguales? ¿Qué papel desempeña esa figura –la del extranjero– en el intercambio entre los puntos de vista humano y animal? ¿Compartís también, en esencia, la “humanidad original y común”?

Por un lado, es un hecho que muchos pueblos indígenas no reconocen a otros pueblos como “humanos o iguales” (lo cual no es exactamente la misma cosa) o, previamente, parecen no hacerlo. Por otro lado, es como usted dijo: a su modo, los extranjeros o enemigos comparten el fondo original de lo común de los seres, que es la humanidad.

¿Cómo conciliar esas dos afirmaciones? Observando que el grupo en posición de sujeto y el grupo otro, extranjero, pueden, en el pensamiento indígena, ser ambos perfectamente humanos, pero no pueden ser humanos al mismo tiempo. Como la posición de humanidad va junto con la posición de sujeto, será humano sólo aquel en posición de sujeto. Lo que no impide, muy por el contrario, que el Otro sea conce-

bido como humano, pero ahí soy yo quien ya no es más humano.

Desde el punto de vista del Otro, él es el humano (él es el “Yo”), no yo (que para él soy un mero “Él”). Como se puede ver, eso es muy diferente a cualquier “racismo”. Los extranjeros y los enemigos se encuentran situados al lado de los animales, de los muertos y de los espíritus: son todas figuras de la alteridad subjetiva. Pero eso no impide que los extranjeros y los enemigos puedan (e incluso deban) ser asimilados al grupo del sujeto y/o que el sujeto se transforme en animal, extranjero, blanco, muerto o enemigo. Lo que está en juego es la posición de sujeto, no la condición de humano.

Recientemente publicado, el libro Darkness in Eldorado, de Patrick Tierney, provocó una polémica al afirmar que investigadores dirigidos por el antropólogo Napoleon Chagnon y por el genetista James Neel, mientras estudiaban a los lanomâmi de Venezuela en las décadas de 1960 y 70, cometieron abusos sexuales, se involucraron con criminales, diseminaron enfermedades y, lo peor de todo, inocularon sustancias radioactivas entre los indios para testear la tasa de mutación genética de un pueblo “puro” ¿Seguiste ese debate? ¿Creés que las denuncias de Tierney son procedentes?

Seguí el debate. La denuncia principal es, todo lo indica, improcedente; pero eso no vuelve inocentes metafísicamente a los implicados, que fueron responsables de una cantidad de acciones impropias ética y políticamente, algunas de ellas posibles de ser clasificadas como violentas. Tengo, aparte de esto, especial

repugnancia por las teorías eugenésicas que parecen haber sido defendidas por James Neel y por los “razonamientos” pseudodarwinistas de N. Chagnon.

Entre los estudiosos de la ciencias humanas, los antropólogos parecen tener menor exposición en los medios de comunicación de masas que intelectuales de otras áreas. ¿Acor-dás con esta afirmación? ¿Cómo considerás el papel de los antropólogos en el debate intelectual brasileño?

No sé si estoy de acuerdo. Darcy Ribeiro, por ejemplo, hizo bastante ruido en su(s) época(s). Y me consta que Gilberto Freyre era antropólogo también. En cuanto al papel de los antropólogos en el debate intelectual brasileño, no puedo evitar la provocación: ¿brasileño en qué sentido? ¿Intelectual en qué sentido? ¿Debate en qué sentido?

Si estamos hablando de los debates entre intelectuales brasileños sobre lo que es el “brasileño”, esto es, sobre la Esencia y el Destino Manifiesto de “Brasil”, hay que reconocer que los antropólogos en general, descontando a los ya citados Darcy Ribeiro y Gilberto Freyre, frecuentan poco las páginas de los suplementos culturales de la prensa –si por debate intelectual entendemos lo que se publica en esos suplementos. No sé si la culpa es de los antropólogos o de los suplementos, y no estoy seguro si lo poco frecuente es un defecto o una virtud.

En lo que hace a los etnólogos –nombre convencional para los antropólogos que estudian sociedades indígenas–, su poca presencia en las páginas y pantallas de los medios se debe, creo, a la ignorancia y

desatención verdaderamente asombrosos, manifiestos en la mayoría de la intelectualidad (baja, media y alta) del país, relativa a los pueblos indígenas.

En este punto, la culpa ciertamente no es de los etnólogos: su menor exposición en los medios es consecuencia, no causa, de esa ignorancia. La impresión que tengo es que “Brasil” hasta hace bien poco no quería saber del indio, y siempre se murió de miedo de que lo asociaran, “allá afuera”, a ese personaje que debería haber desaparecido del mapa hace mucho tiempo y debería haberse vuelto una pintoresca e inofensiva figura del folklore nacional. Pero los indios continúan ahí, y van a continuar. Y, como vemos, comienzan despacito a ser admitidos por el Brasil oficial-mediático, ahora que fueron legitimados por la metrópoli. La región del Amazonas tuvo que pasar por Europa para que se volviera visible para el litoral del país. Mejor así.

“Si todo es humano, entonces todo es peligroso”¹

La ventaja de los etnólogos en relación, por ejemplo, a los filósofos, es que, cuando los primeros se plantean una cuestión, siempre pueden preguntarle a las personas a las que estudian lo que *ellas* piensan al respecto. Para los filósofos de modo general es importante, por el contrario, encontrar ellos mismos la respuesta, por medio de los métodos consagrados en su ramo de negocios: introspección, crítica, análisis conceptual, deconstrucción. Los etnólogos no pueden poner sus palabras en boca de otros (ni viceversa); no, por lo menos, sin cometer una cabal falta de respeto a las reglas del juego que juegan. Pero la antropología se plantea algunas cuestiones que no son exclusivamente antropológicas –esto es, que no son las cuestiones de los otros, cuestiones otras– sino, de hecho, o mejor, de derecho, cuestiones metafísicas, o, también, *nuestras*. Cuestiones fundacionales de nuestra sensibilidad intelectual moderna (u occidental, o cristiana,

¹ Por Jean-Cristophe Royoux. Publicado originalmente en *Cosmograms*, parte integrante de la exposición homónima, Bienal de San Pablo, 2004.

o capitalista, dependiendo de la distancia con que se mire; poco importa donde ponemos el pronombre “nuestra”), como la cuestión fundamental de la diferencia entre aquello que es “propio del hombre” y aquello que es, por el contrario, una propiedad de lo existente en general: la famosa cuestión de la relación entre la Naturaleza y la Cultura.

Al discurrir sobre esta oposición, la antropología siempre tropieza con paradojas e impasses, porque se confronta con sus propias condiciones pre-conceptuales de enunciación: el nombre mismo de la disciplina ya trae en sí una respuesta al problema de la diferencia entre Naturaleza y Cultura –o tal vez dos. Pero la antropología empieza en serio cuando *rechaza* esta respuesta “innata”.

Antes de rechazarla, volvamos un poco atrás. La antropología “sabe” que toda “naturaleza” forma parte de una “cultura”, esto es, que cada cultura tiene la naturaleza que le corresponde en tanto dimensión inmanente a su propia capacidad creativa; pero “sabe” también que esta dimensión está necesariamente proyectada por la cultura hacia fuera de sí misma, como trascendencia que la circunscribe desde un exterior. Por otro lado, o más bien, por eso mismo –por las razones que acabo de aducir–, la antropología “imagina” (se siente compelida a admitir) que necesita poner a esa cultura, de la cual la naturaleza es sólo un aspecto, en “algún lugar”. Entonces, es obligada a reinventar *otra* naturaleza que esté por encima y por fuera de esa cultura, que pueda contener, al mismo tiempo, la naturaleza y la cultura de esa cultura: una super –o sobrenaturaleza– en el doble sentido. Pero de inmediato,

entonces, comienza a dibujarse con línea punteada una super-cultura que contiene una super-naturaleza que contiene la cultura y la naturaleza; y así para adelante, *ad infinitum*. En suma, el terrible paralogismo de la regresión al infinito, el pecado filosófico mortal. (No creo en el pecado, filosófico o de los otros; veo la regresión al infinito como un valiosísimo recurso conceptual puesto a disposición de la humanidad por las propiedades recursivas de todo gesto semiótico).

Este tipo de aporías subyace al monótono diferendo entre los relativistas –los que piensan que cada cultura es un mundo en sí– y los universalistas –los que piensan que cada cultura es solo una emanación de una naturaleza humana universal que, ella misma, forma parte de la Naturaleza (sin adjetivos). Los relativistas pensarían que cada cultura define su naturaleza en términos inconmensurables con los términos de las demás culturas; los universalistas, por su lado, piensan que las culturas son, justamente, aquello que puede y debe ser comparado con esa naturaleza común. Es un diálogo de sordos, porque esas personas (los relativistas y los universalistas) no tienen, desde mi punto de vista, ni el mismo concepto de naturaleza ni el mismo concepto de cultura. Tal vez no se les pueda aplicar ni siquiera el mismo concepto de persona, dado que es dudoso que los “relativistas” existan realmente, por lo menos con todas las bizarras propiedades que los citados universalistas les atribuyen. Ellos parecen ser, antes que nada, un espantapájaros de la derecha ontológica, que necesita pensar que alguien piensa como ella piensa (o dice que piensa) que los relativistas piensan.

Un verdadero relativismo –esto es, un perspecti-
vismo– en las palabras de Gilles Deleuze, no afirma
“la relatividad de lo verdadero, sino la verdad de lo
relativo”. O sea, un relativista de verdad afirma la *rela-
ción*, la pertenencia universal recíproca; su adversario
“absolutista” (como recuerda Bruno Latour, lo contra-
rio de un relativista sólo puede ser llamado absolutis-
ta) afirma por el contrario el privilegio de lo *absoluto*,
de lo separado, de lo en-sí, de la Sustancia, de la pro-
piedad intrínseca –ya estaba agregando: de Dios y de
la propiedad privada.

Como sea, no será por casualidad que se suelen
atribuir varias características clásicamente diabólicas
al relativismo, metaforizándolo en términos de veneno
y de intoxicación, de cromatismo y de confusión, de se-
ducción y de perversión –en particular de la juventud;
véase el caso de Sócrates, obligado además a tomar,
justamente, veneno. Simétricamente, imagínense las
posiciones universalistas o absolutistas –frecuente-
mente asociadas a las *profesiones de fe* llamadas mate-
rialistas, naturalistas o científicas– como, en definitiva,
fundamentalmente simpatizantes de la causa de Dios.
Evolucionistas indignados y creacionistas idiotizados
saben muy bien por qué están peleando: por la mis-
ma cosa, por el Uno. Y tampoco debe haber sido por
casualidad que la primera declaración de este nuevo
papa super-reaccionario fue anatematizar el relativismo.
¡He aquí finalmente algo en lo que [Joseph] Ratzinger
y [Richard] Dawkins están de acuerdo! (Se dirá que el
relativismo anti-papal es “ético”, el anti-científico es
“cognitivo”, y que no se pueden confundir –relativís-
ticamente– a ambos. Replicaré que la distinción es

engañoso, dado que “relativismo” es una categoría de acusación, no de descripción, y que toda acusación del relativismo es moral, o mejor, moralista. Todo relativismo es, precisamente, inmoral).

Mi intención, como etnólogo, es intervenir en ese diferendo sin apoyarme excesivamente en esta o en aquella corriente filosófica (por más que mis simpatías y antipatías hayan quedado claras en lo precedente), y en las formas correlativas de concebir a la antropología, sino preguntando a los indígenas –particularmente a los indios del Amazonas, cuyo pensamiento estudio– lo que piensan del asunto. En vez de convocarlos para responder a las preguntas que nosotros instalamos al respecto de la oposición naturaleza/cultura, se trata, por el contrario, de ver *cómo* ellos las formularían si fuesen, por decirlo así, obligados a ello. Se puede imaginar esta oposición –imaginación de modo alguno arbitraria; Lévi-Strauss construyó su antropología en torno de la oposición naturaleza/cultura y, al mismo tiempo, la identificó como la cuestión central de la mitología de los amerindios– no es completamente extraña, sino en la forma, por lo menos en el contenido, al pensamiento indígena. Lévi-Strauss tuvo una intuición muy profunda sobre la centralidad de este tipo de cuestión en el universo amerindio. Pienso que él estaba en el camino correcto, salvo por el hecho de que su respuesta se parece, a veces, más a la de un filósofo europeo del siglo XVIII que a la que daría un indio. Todo lo que hago es intentar no responder *por*, ni *en lugar de*, sino, sí, *ante* los indios, pensando *en* los indios. Evidentemente, es una respuesta hipotética, una experiencia de pensamiento, un ejercicio de “metafísica experimental”, diría Bruno Latour.

Una de las particularidades del pensamiento indígena es la de que sólo existe un punto de vista, aquel de todo ser consciente. Todo actuante en posición cosmológica de sujeto ve al mundo de la misma manera: ésta es la intuición que me guió. Inversamente, la vulgata antropológica civilizada invita a pensar que la naturaleza es aprehendida, percibida, concebida de forma diferente a partir de diferentes puntos de vista: sean los de individuos en cuanto focos de subjetividad, sean los de culturas en cuanto colectivos de significación, o sean los de la humanidad en cuanto punto de vista zoológico específico sobre el mundo, diferente del punto de vista de los cocodrilos, de los microbios, etc.

Está siempre la idea de que se está ante algo más grande que la mirada. Es la imagen de la ciudad mirada bajo diversos ángulos: cada punto de vista nos permite contemplar algunas calles, algunas perspectivas. Se llama a este Objeto, “naturaleza”, y se llama “cultura” al Sujeto. El universal está del lado exterior, objetivo. Lo real, en su universalidad, es indiferente a la representación, es neutro. Por el contrario, el punto de vista es subjetivo, representativo, fragmentario, parcial, limitado. Dada esta dicotomía constitucional, todo lo que la Antropología tiene para hacer es comparar los puntos a fin de conciliarlos, de encontrar el denominador común. La ciencia humana sería esto: la investigación del máximo denominador común –las estructuras elementales de esto y de aquello, la gramática universal, lo simbólico. Para continuar con la alegoría aritmética, contrapongo a esto la determinación del mínimo múltiplo común, lo que permite multiplicar las cosas en vez

de dividir las, para llegar a una cantidad que es, necesariamente, más pobre que aquella manifiesta en cada una particularmente. Cuando se comparan las culturas para descubrir “lo que tienen en común”, se observa necesariamente que lo que tienen en común es menos rico que aquello que constituye su especificidad, pues las zonas de superposición son necesariamente más limitadas. Esto corresponde a la idea de que la naturaleza humana debe ser menor, en términos de extensión, en riqueza, que las culturas, pues la naturaleza es solo lo que tenemos “en común”. Esto supone una concepción de la relación (de la relación en general) como algo que es *compartido* por los términos relacionados. Una relación social estaría constituida sólo por nuestros puntos en común: somos todos hombres, somos todos demócratas, etc. Es por medio de esta *comunidad* que nos comunicaríamos.

Pienso que hay otras formas de concebir las relaciones. Los indios de América tienen, por ejemplo, una metafísica de la relación que es completamente distinta a la nuestra. No es porque se tiene algo en común que se comunica, sino porque, siendo diferente, hay un interés en tener una relación con otra cosa que no seamos nosotros mismos. Sin embargo, estoy anticipándome. La vulgata metafísica occidental consiste en la idea de que no existe sino una única naturaleza externa, y varias culturas, varias subjetividades que giran en torno de esa naturaleza. Esta funciona, así, como sobre-naturaleza, es un correlativo de Dios. Dios se ausentó pero, en su lugar, nos dejó una Naturaleza como principio de unidad y universalidad, algo que “está ahí” para que las cosas puedan mantenerse

juntas. Si no, viviríamos en un multiverso diabólico, mundo de las apariencias y de los simulacros. Es necesario un dador del sentido, es necesaria una única Naturaleza, el Dios moderno. El Dios de los filósofos; el Dios de los físicos. Ese que no lanza –o sí– “datos”.²

Ahora, cuando se interroga a la mitología amerindia, precisamente aquella que Lévi-Strauss utilizaba para ilustrar la oposición naturaleza/cultura, se percibe, en primer lugar, que lo que dicen todos los mitos es que, otrora, todos los animales eran humanos, todas las cosas eran seres humanos, o, más exactamente, personas: los animales, las plantas, los artefactos, los fenómenos meteorológicos, los accidentes geográficos... Lo que narran los mitos es el proceso por el cual los seres que eran humanos dejaron de serlo, perdieron su condición original.

Si la cuestión es colocada de esta manera, se comprende que estamos en las antípodas de nuestra mitología moderna. Para nosotros, el fondo común entre los humanos y los otros animales es (justamente) la animalidad, no la humanidad. Los humanos son una especie animal, pero no exactamente “entre otras”, pues estamos dotados de alguna cosa más: el alma, la cultura, el espíritu, el lenguaje, la Regla, lo Simbólico, el *Dasein*, etc. Entonces, lo que dicen los mitos americanos es lo opuesto. En lugar de la teoría evolucionista (*lato sensu*) que pretende que “los humanos son animales que ganaron algo”, para los amerindios, los animales son humanos que perdieron algo. El ser

² En portugués, se arma un juego de palabras porque “datos” y “dados” son homónimas. [N. de los t.]

humano es la forma general del ser vivo, o incluso la forma general del ser. Presupuesto radical del humano. La humanidad es el fondo universal del cosmos. Todo es humano.

Cuando los indios intentan expresar esta idea en un lenguaje simple, que lo podamos entender, dicen: todos los animales y todas las cosas tienen almas, son personas. Un jaguar, por ejemplo, es más que un simple jaguar; cuando está solo en la selva, se saca su "ropa" animal y se muestra como humano. Todos los animales tienen un alma que es antropomorfa: su cuerpo, en realidad, es una especie de ropa que esconde una forma fundamentalmente humana. En contrapartida, nosotros los occidentales pensamos que usamos ropa que esconde una forma esencialmente animal. Sabemos que, cuando estamos desnudos, somos todos animales. Los instintos, detrás de las capas de ese barniz que es la cultura, constituyen nuestro fondo animal, primate, mamífero, etc. Los indios ven las cosas de modo opuesto: por detrás de los cuerpos-ropa animales, se encuentra un personaje humano. Lo que dice la mitología es que la humanidad no es la excepción, sino la regla. Nosotros no somos una especie elegida por Dios al final de la creación sino, al contrario, la condición de partida.

La segunda concepción muy interesante, que se encuentra un poco por todas partes en la América indígena, es la idea de que cada especie *se ve a sí misma* como humana. Cada especie se ve como encarnando la auténtica humanidad, en su forma corporal y en sus hábitos. Lo que los jaguares comen es visto por ellos como alimento humano. Por ejemplo, cuando pasa la

lengua por la sangre de su presa abatida en la selva, el jaguar no ve ese líquido como sangre cruda, sino como cerveza hecha de mandioca fermentada. Como los humanos no beben sangre sino cerveza de mandioca, los jaguares, siendo humanos en su propio lugar y desde su punto de vista, experimentan ese líquido que emana del cuerpo de su presa despedazada como una buena cerveza de mandioca, servida en una calabaza cuidadosamente limpia y ornamentada. En otras palabras, cada especie se ve bajo la especie de la cultura.

Entonces el hombre, por su forma y por lo que hace, es 100% humano...

Problema. Si cada especie se ve como humana, eso no quiere decir que vea a las otras especies como humanas. Vemos a los jaguares como animales salvajes; los jaguares, por su parte, tampoco nos ven como humanos. Nos ven como jabalíes, pues nos comen. Los jabalíes, por su parte, que se ven como humanos, nos ven como jaguares, o como espíritus caníbales, dado que los comemos. Por lo tanto, cada especie se ve a sí misma como humana y a las otras especies como no humanas: sea como especies de presas, sea como especies de predadores. Todo sucede como si hubiese una única gran cadena trófica que va de los espíritus caníbales a los animales más ínfimos. Toda especie se encuentra en algún lugar de ese *continuum*, porque siempre se come algo diferente de sí y es comida por otra especie; siempre está en dos posiciones –la de predador y la de presa.

Cuando aplicamos esta idea a nosotros mismos, surgen dos problemas. El primero es que, “evidentemente”,

nos vemos como humanos –como hacen todas las especies. No hay, entonces, *garantías* de que el modo como nos vemos sea el modo verdadero de ver, pues éste es el modo en que todos los seres vivos se ven. Por otro lado, tenemos buenas razones para creer que las demás especies no nos ven como nos vemos, dado que nosotros no las vemos como ellas nos ven. De hecho, vemos a los jabalíes como cerdos, no como personas. Pensamos que los jabalíes piensan que son personas, cuando sabemos que no lo son. Sabemos que son jabalíes. Pero los propios cerdos deben pensar lo mismo sobre nosotros, ellos piensan que realmente son personas: que nosotros no lo somos. Eso produce, por lo tanto, una preocupación identitaria muy intensa; no basta con “verse” como humano, pues *todo el mundo*, literalmente, hace eso: la humanidad de contenido vuelve muy problemática la humanidad de forma.

Inversamente, imaginar al mundo bajo el ángulo de la teoría freudiana, por ejemplo, según la cual el hombre primitivo proyecta su humanidad sobre las fuerzas naturales y humaniza el cosmos, tornándolo menos amenazador, esta imaginación contra-produce una teoría muy segura de sí misma (lo teórico) con respecto a los otros (primitivos o cosas) y, al fin y al cabo, muy reconfortante. Narciso herido lame sus heridas: para él, es néctar. El principio de realidad: hay un cierto placer en dejarse guiar por él, ¿cómo no? Los indios, así, no profesan una teoría edénica de la reconciliación de todos los seres vivos, en que todo sería bueno, bello y verdadero porque es humano. Pienso que es el caso contrario: cuando se humaniza todo, se torna todo muy peligroso. El mundo “encantado”

es un mundo arriesgado, imprevisto, metafísicamente hablando. No existen sólo hadas buenas en los cuentos de hadas; por el contrario. Y, a fin de cuentas, puede ser que la única cosa no humana seamos nosotros.

Como sabemos, la única cosa verdaderamente peligrosa en el mundo son los hombres –los objetos no hacen mal; no por maldad, en todo caso. Los indios piensan también que, si una cosa o un animal es sólo eso, entonces no presentan problemas. Un verdadero jaguar no ataca a los hombres. Si ataca a un hombre, entonces no se trata de un jaguar común, sino de un hombre disfrazado de jaguar, esto es, el jaguar en su “momento” de hombre. Porque sólo los hombres matan a los hombres. Tampoco se puede decir que los indios son simplemente relativistas porque dicen que cada especie ve a las cosas de una cierta manera. Los buitres, por ejemplo, ven a los gusanos que pululan en la carroña en la selva como pescado asado, “visto que” comen esos bichitos. Es posible pensar que la moraleja de esta historia es que todos los modos de ver el mundo se equivalen, que todo es relativo: los buitres ven las cosas de una cierta manera, nosotros, los verdaderos humanos, de otra... No habría por qué elegir una buena descripción de la “realidad”.

Pero, de hecho, no es así para nada. Los indios *no* dicen que cada especie ve las cosas de una manera diferente. Por el contrario, lo que dicen es que, si los buitres ven solo pescado asado, es justamente porque ellos son como nosotros, que no comemos sino pescado asado. Por lo tanto, si los buitres comen algo, eso tiene que ser para ellos, obligatoriamente, pescado

asado. Cada especie ve las cosas de la *misma* manera. Son las *cosas* las que cambian.

Los espíritus animales poseen todo lo que caracteriza a cualquier cultura indígena. Los buitres-persona, los jaguares-persona, todos los animales-persona tienen las mismas intuiciones que los indios-persona. Viven en el mismo tipo de casas, comen el mismo tipo de cosas, tienen el mismo tipo de enfermedades, y así para todo. No hay, pues, varias maneras de “ver”, hay solamente una. Lo que varía es el propio mundo, no el modo de verlo. Para nosotros, son las “visiones del mundo” las que difieren, pero el mundo permanece igual a sí mismo. Para los indios, la manera de ver es siempre la misma, por más que pase de una especie a otra: lo que cambia es el propio mundo. Se tiene, entonces, esta doble inversión. Por un lado, todo es humano, por más que cada especie no sea del mismo modo (exactamente como nosotros “occidentales” sabemos que no somos animales idénticos a los cocodrilos). La humanidad es universal, el espíritu es universal, no el cuerpo. Para nosotros, es el cuerpo el que es universal en el sentido en que todos estamos hechos de la misma sustancia —los átomos, el carbono, el ADN, etc. El espíritu, por el contrario, es siempre el lugar de la diferencia, de la singularidad, de la particularidad de la cultura —el espíritu colectivo— o el espíritu individual —el sujeto. Es siempre en relación con el espíritu que nos distinguimos. Desde el punto de vista físico, todos nos comunicamos; sin embargo, desde el punto de vista metafísico, estamos todos separados. El gran problema de la ciencia social espontánea del Occidente moderno es cómo comunicarse, pues no nos comunicamos, al fin y al cabo, en el

nivel del espíritu, sino del cuerpo. El espíritu es siempre solipsista. Por lo tanto, esa serie de intervenciones que son el contrato social, lo simbólico, el lenguaje... Es necesario deducir un edificio conceptual gigantesco que explica cómo podemos comunicarnos, existir colectivamente. Después de Descartes, lo único de cuya existencia se puede tener certeza es el yo. En lo que respecta a la existencia de los otros, es necesario hacer una demostración. La idea de la evidencia del yo y de la no evidencia de los otros, que está en los inicios de nuestra metafísica moderna, es exactamente lo opuesto a la de los indios, según la cual el yo está en duda. Nunca se tiene seguridad de quién sé es, porque los otros pueden tener una idea muy diferente sobre esto y conseguir imponérsela: el jaguar que encontré en la selva tenía razón, era *él* el humano, yo no era sino su presa animal. Yo era un tapir o un venado, tal vez un cerdo...

Los otros, en contrapartida, son un dato evidente. El problema para los indios no es la ausencia o la falta de comunicación. Por el contrario, hay un exceso de comunicación. Si los animales son humanos, si las cosas pueden abrigar formas internas humanoides, si el trueno es una persona, entonces todo comunica. Lo que no quiere decir que seamos capaces de entender todo lo que nos es dicho; el exceso de comunicación puede degenerar en “ruido blanco”, un opuesto al silencio que corroe aún más insidiosamente que éste la red que nos conecta al resto de los existentes. Todo habla, pero es necesario escuchar muy atentamente para entender.

Así, cuando se come alguna cosa: ¿qué se está comiendo exactamente? Es necesario hacer todo tipo de acrobacias chamanísticas para des-subjetivar la carne

que se come, para que nos olvidemos del hecho de que lo humano está en todas partes.

¿Qué ocurriría si consumiéramos humanos?

Para los indios, muchas de las enfermedades que los afligen son enfermedades provocadas por la venganza de los animales comidos. Cuando se come el cuerpo de un animal sin los cuidados necesarios para no ofender su espíritu, éste puede vengarse y devorarnos (por dentro, en una especie de “endocanibalismo” aterrador). Es necesario, por lo tanto, ser siempre muy cautelosos cuando se trata de comer. Se trata de un acto metafísico muy delicado. La “abertura”, la “claridad” humana (diría Heidegger) comienza por la boca –pero no hablo del lenguaje.

No es necesario decir que los indios no ven (ni dicen que ven) a los jaguares como personas; ellos no tienen alucinaciones. Lo que ellos dicen es que *los jaguares* tienen alucinaciones, que ellos se ven como seres humanos; pero entonces, *tal vez* nosotros también tengamos alucinaciones. Yo soy un ser humano, entonces veo las cosas como son para mí. Como pescado asado, porque, para mí, el pescado es un pescado. Yo sé que aquello que vemos como gusanos, los buitres lo ven como pescado asado. Ahora, no soy un buitre; entonces si empiezo a ver a los gusanos en la carroña como pescado asado, eso quiere decir que estoy volviéndome un buitre. En otras palabras, el espíritu del buitre capturó mi espíritu y empieza a transformarme en buitre. Evidentemente, eso quiere decir que estoy muy enfermo, porque un hombre debe continuar siendo un hombre.

Yo soy un humano, debo ver las cosas como un humano las ve, no como las ve un jaguar. Los chamanes tienen el poder de ver como ven las diferentes especies, pero es necesario que vuelvan de ese viaje. Si ven las cosas como las ven los jaguares y se quedan presos de esa visión, eso quiere decir que se volvieron jaguares y que no podrán volver a contar la historia: en resumen, se trata de un chamán inútil y peligroso, una chamán “de mano única”. Un chamán puede ver el mundo como un jaguar, como un jabalí y también, claro, como un humano. Un humano normal no puede hacer eso, excepto en sueños o cuando consume drogas. Si empieza a ver las cosas como las ve una especie animal cualquiera, es una señal evidente de que está muy enfermo y debe ser tratado precisamente por un chamán, quien, él sí, puede pasar de un lado a otro sin perder su alma; literalmente, sin perder su humanidad.

El chamanismo indígena está organizado en torno de la idea de *metamorfosis corporal* antes que de la idea de *posesión espiritual*. La posesión es un modelo poderoso de cambio ontológico en nuestra tradición. Se guarda la misma forma corporal, pero algo cambió esencialmente, porque surgió otro espíritu dentro de ese cuerpo, una divinidad, el demonio, el diablo. Alguna subjetividad poderosa puede capturar nuestra apariencia corporal y servirse de ella como su instrumento. Somos marionetas de esa otra subjetividad que nos capturó. El chamanismo amerindio está, por el contrario, sólidamente organizado en torno de la noción de transformación somática. Eso quiere decir “vestir” el hábito del jaguar y poder comportarse como un jaguar –por ejemplo, caminar sin hacer ruido, subir

a los árboles, comer carne humana. La posibilidad de cambiar de cuerpo específico está siempre presente en el mundo amerindio. Es siempre un peligro. Para nuestra tradición culta (esto también va cambiando), por el contrario, es imposible. Las especies son ontológicamente, esto es, genotípicamente selladas. Cambiar de “cabeza”, de mentalidad, es el centro en torno del cual se organizan nuestras relaciones —el cambio de *opinión*. Es evidente que la pedagogía occidental muestra una fuerte inversión en el cuerpo, pero su objetivo es siempre “elear” (en todos los sentidos del término) el espíritu. El cuerpo es un instrumento para llegar al espíritu. Es algo que se somete, que se entrena para que el espíritu pueda liberarse.

Entonces, si es en el plano físico que nos comunicamos y en el metafísico que nos separamos, para los indios se da lo opuesto —es en el plano metafísico que ellos se comunican, porque todo es espíritu, todo es alma, sujeto; es necesario, pues, que sea en el plano físico, en el sentido de corporeidad, que las especies se distingan. El cuerpo de las especies, típico, específico, las características de cada especie no son sólo apariencia. De hecho, son su manera de ser en el mundo, son el modo por el cual el espíritu universal se particulariza o se “especifica”. Si los buitres ven a los gusanos como pescado asado, es porque los buitres habitan un cuerpo de buitre. El cuerpo es un instrumento y no un disfraz, no es una fantasía, una apariencia con la que alguien se reviste. Evidentemente, esa apariencia animal es una capa, pero no es como un disfraz, una apariencia falsa de una esencia verdadera; por el contrario, es un instrumento o dispositivo que especifica el

espíritu universal que, en sí, es indeterminado. Por lo tanto, la anatomía, el comportamiento, la etología de cada especie es muy importante. Eso explica por qué los indios nos parecen obsesionados por los cambios corporales –justamente porque nosotros estamos obsesionados por los cambios espirituales.

Educación, formación, conversión religiosa son procesos que, en nuestra tradición intelectual, se dan al nivel del espíritu (del intelecto, justamente). Los cambios en el plano del cuerpo no tenían, por lo menos hasta hace muy poco tiempo atrás, valor jurídico-metafísico discriminante. Digamos que, en el régimen de la modernidad clásica, el cuerpo *no tiene sentido*.

No se tiene el derecho de discriminar a una persona a causa de su cuerpo, su color, su sexo. El cuerpo no cuenta justamente porque no permite establecer diferencias significativas. Se distingue una acción como posible o no de castigo en los términos de lo que llamamos conciencia, espíritu, la intención. Entre un hombre y un chimpancé, por ejemplo, el genoma difiere menos del 2 %; por lo tanto, se podría decir que hay una distancia corporal muy pequeña entre nosotros. En contrapartida, la diferencia jurídica y moral entre un hombre y un chimpancé es incomparablemente mayor que entre ese mismo chimpancé y, digamos, un lagarto. No importa lo que haga, no se puede poner a un chimpancé en la cárcel, justamente porque no es en el plano de las semejanzas corporales, sino, sí, en el de las diferencias espirituales, pensamos nosotros, que esas diferencias se constituyen. El chimpancé, del mismo modo que el lagarto, “no sabe” lo que hace. Nosotros sabemos y podemos ser incriminados. Un

loco no puede. Toda la metafísica, como toda la responsabilidad –se trata, al fin y al cabo, de lo mismo– pasa por el espíritu.

Los cambios culturales también, para nosotros, son materia del espíritu. Un indio no piensa que deja de ser un indio cuando se pone a “pensar como un blanco”. Para el indio, es en el nivel del cuerpo que cuentan los cambios. Es debido a eso que los indios se concentran en las señales de cambios de régimen corporal –los cambios de dieta, las relaciones sexuales con no-indios, el uso constante de ropa que modifica la experiencia del cuerpo en el ambiente etc. –como signos y como inductores de “aculturación”.

Cuando el antropólogo (usemos el pronombre masculino) se va a vivir con un pueblo amerindio o melanesio –Jean Monod, sobre los Piaroa de Venezuela, y Roy Wagner, sobre los Daribi de Nueva Guinea, cuentan anécdotas muy parecidas– tiene necesariamente problemas enormes para aprender la lengua. Pasados seis meses, se va a quejar junto a sus anfitriones: “Vuestra lengua es terriblemente difícil, no logro aprenderla, es un trabajo muy lento, no avanza”. Entonces las personas responden: “Es necesario que usted coma nuestra comida para aprender nuestra lengua”. Luego de dos semanas, el antropólogo dice: “No hago otra cosa más que comer su comida y las cosas continúan igual”. La respuesta es: “Duerma con una de nuestras mujeres, que la lengua viene”. El sujeto (admitamos que siguió el consejo) vuelve después de algunos meses: “Continúa todo igual”. Desanimadas, las personas dicen entonces: “En ese caso, usted necesita tomar uno de nuestros alucinógenos”. Ahí hay

que ser muy idiota para que la receta no funcione... ¡Incluso porque, a esa altura, el antropólogo ya habrá hecho algún progreso en la lengua!

Para la ciencia moderna, el lenguaje es una facultad eminentemente cerebral; por lo tanto, hija legítima de antiguas facultades espirituales. Para los indios, por el contrario, es algo que pasa a nivel de los hábitos corporales. Es como el sexo, como los fluidos fisiológicos, como la alimentación –una parte del proceso corporal, una materialidad encarnada.

“Pensar diferente”, esto, en cierto sentido, no existe. Los buitres piensan como nosotros. Es precisamente porque ellos piensan como nosotros, que se dan todo tipo de equivocaciones, de las más grotescas a las más aterradoras. Hay diversos mitos, encontrados un poco en todas partes de la América indígena, cuya trama pone al héroe perdido en la selva, muriéndose de hambre. Entonces él llega a una aldea desconocida, muy bonita, llena de personas de apariencia espléndida, que lo reciben de forma absolutamente hospitalaria, diciéndole: “Usted debe estar exhausto, siéntese aquí, vamos a traerle un plato de papas bien asadas”. El héroe les agradece; pero lo que le traen, de hecho, es un plato lleno de cerebros humanos sanguinolentos, o algo aún más repugnante. El héroe rápidamente concluye que, si sus anfitriones toman al cerebro como papas, es porque no son seres humanos; son “personas” otras, y muy peligrosas. Si los cerebros les parecen papas a seres que parecen personas para el héroe, éste debe concluir que tales seres solo parecen personas.

El mito al que me refiero es sólo esto: el periplo de un hombre que va de aldea en aldea y, en cada caso, es

acometido por (antes de que él cometa) un equívoco en que cosas diferentes son llamadas por el mismo nombre. Las personas no las confunden, él tampoco se confunde, son las personas las que se confunden *entre sí*. Es el equívoco como modelo. Si cada cultura ve las cosas de modo diferente, el problema es encontrar sinónimos para las mismas cosas. “¿Cómo se dice pan en portugués?”, preguntará un francés (en Río, el pan básico se llama, justamente, “pan francés”). Para los indios sería lo contrario: “¿Qué es un pan para vos? ¿A qué llamas pan?” Si fueras un buitre, dirías que son los gusanos, o la carroña. Por lo tanto, no son los sinónimos los que deben conjugarse, sino los homónimos los que deben separarse. Las “palabras” cambian, pero las cosas son las mismas. Para los indios, lo que cambia es la naturaleza, como si tuviésemos un mundo en el que todos hablan la misma lengua pero para referirse a cosas completamente diferentes, mientras que nosotros tenderíamos antes a imaginar que todos hablamos lenguas diferentes pero para, en el fondo, decir las mismas cosas. Somos todos humanos, tenemos todos los mismos deseos, las mismas esperanzas –los mismos “problemas”. La cuestión es, pues, *traducir*. Para nosotros, eso es fácil porque ya sabemos cuál es la referencia. Sabemos que un indio debe pensar como nosotros, basta simplemente encontrar la palabra adecuada. Para los indios, nunca se puede tener la seguridad de que se está hablando de lo mismo. Si un buitre le ofrece algo de comer, un “pescado”, es fundamental darse cuenta que ese pescado no es el suyo, que es tal vez otra cosa, que es necesario *prestar atención*. Los problemas que esta metafísica

instala son muy diferentes a los nuestros. El problema no es el de una humanidad perdida en el mundo, sola en un temible espacio infinito. El mundo, por el contrario, está demasiado poblado, por muchas otras especies de humanos, siempre hubo mucha gente en el mundo. No es un desierto antropológico como lo es para nosotros. Extender la categoría de humanidad fue una conquista para nosotros, es necesario hacer pasar al otro por un examen muy detallado para que pueda ser admitido. “¿Será que los indios son completamente humanos, los negros, las mujeres?”. Es necesario convencer a los hombres blancos de que las mujeres, los negros, los indios son también humanos. Mientras que para los indios eso es evidente, es un *dato*, porque todo es humano, eso no es un problema.

Hay una parábola famosa contada por Lévi-Strauss, para ilustrar el etnocentrismo de todas las culturas, pero que la considero un condensador meta-reflexivo del *equivoco* como categoría fundamental de la antropología. Los españoles, en el siglo XVI, cuando se encontraron frente a los indios de las Antillas, enviaron comisiones de teólogos para saber si los indios tenían un alma, esto es, si eran realmente humanos o sólo animales con apariencia humana. ¿Eran personas que podían ser convertidas o no? Al mismo tiempo, dice Lévi-Strauss relatando las palabras de un cronista de la época, los indios tomaban los cuerpos de los españoles que conseguían matar en las batallas y los sumergían para observar si esos cadáveres se podrían o no. Porque la cuestión entre los indios era: “¿Esas personas serán humanos o fantasmas?”. Lévi-Strauss toma esta doble sospecha en relación con el otro, como una

señal de tragicómica igualdad: “como ustedes ven, todo el mundo piensa que el otro no es humano”. Pero en verdad, la sospecha no era la misma: los españoles se preguntaban si los indios eran humanos o animales, al tiempo que los indios se preguntaban si los españoles eran humanos o espíritus. Los primeros se interrogaban sobre la presencia o no del alma en el otro; los segundos sobre la materialidad o no del cuerpo del otro. El equívoco: la definición de humanidad no era la misma, más allá de que la exigencia de humanidad fuese la misma. Los dos lados querían saber si el otro era humano. Pero los criterios de humanidad no eran los mismos. Para los españoles, ser humano era tener un alma como nosotros; para los indios, era tener un cuerpo como ellos. Es un equívoco del mismo tipo que el mito del héroe que llega a la aldea de los monstruos comedores de cerebros. (“Comedor de cerebro” sería una buena definición para los predicadores de innumerables evangelios que depositamos sobre la cabeza de los indios desde el siglo XVI).

¿Qué conclusiones saca usted de esa transformación en relación a nuestra metafísica?

Como sólo podemos partir de nuestra metafísica, una de las maneras posibles –tal vez la más cómoda, aunque difícilmente la más sofisticada– de discernir lo que dicen los indios es comenzar por invertir nuestra metafísica, como decía Marx con respecto a la de Hegel (aunque, de modo alguno, en el mismo sentido –la inversión quiero decir). Fue lo que vine haciendo hasta acá. Esa inversión es una perspectiva relacional,

no es una inversión absoluta. Tiene antes que nada, por lo menos para mí, una finalidad terapéutica; parodiando a Montesquieu (“¿cómo alguien puede ser persa?”), digamos que ella me permite imaginar *cómo se puede no ser europeo*.

Existe un punto de vista occidental y existe el de los indios, tal vez sólo existan estos dos. O tal vez haya tres, cuatro, mil, pero son siempre puntos de vista que están ahí y que, finalmente, como dirían los escépticos, se equivalen. No hay que elegir. Eso es exactamente lo que estoy en vías de decir, en el sentido de que es la noción de punto de vista la que depende de nuestro punto de vista. Mi cuestión es: *¿cuál es el punto de vista de los indios sobre el punto de vista?* No se trata de preguntar cuál es el punto de vista de los indios sobre el mundo, porque esa pregunta ya contiene su propia respuesta. Ella supone que el punto de vista es una cosa, el mundo otra, que el mundo es exterior al punto de vista y que es necesario dejar al mundo quieto (esto es, en manos de los científicos duros) para hacer variar al punto de vista (cuestión para los científicos blandos). Es necesario anclar el punto de vista en la realidad objetiva como si fuera un globo atado a la tierra por un hilo, esto es, para poder hacerlo flotar y divagar sin peligro a que se pierda en el aire; el “mundo” es más importante que todos nuestros puntos de vista “sobre” él.

Pues bien; en vez de hacer eso, vamos a preguntarles a los indios cuál es su punto de vista sobre el punto de vista, esto es: *¿cómo se plantearía la cuestión del punto de vista según el punto de vista (en el sentido ingenuo del término) de los indios?* Una imagen que a veces uso es la de los brazos de un compás. Para que

un brazo o asta se pueda desplazar, es necesario que el otro esté fijo. Es como si mantuviésemos fija el asta correspondiente a la naturaleza e hiciéramos a la de la cultura describir el círculo de los puntos de vista sobre ese centro que está ahí, inmóvil, en torno del cual gira la visión infinitamente diversificada de las culturas –dado que el círculo está compuesto por infinidad de puntos.

A primera vista, los indios parecen hacer lo contrario. Lo que está fijo es la cultura, en el sentido en que hay sólo una “cultura”, y lo que varía son los cuerpos que incorporan esa cultura, que le dan a esa cultura expresiones diferenciadas. Podríamos agregar que no se puede hacer que los dos astas avancen al mismo tiempo, sino el compás se cae. Por lo tanto, los indios no son relativistas. Sin dudas. Pero no debe olvidarse que, de hecho, la punta fija de un compás *se mueve sobre sí misma*. Aquel punto fuera del plano descrito por el círculo, el punto en que las dos astas se encuentran, es el momento “de inmediatez” de la naturaleza y de la cultura, el punto de encuentro y de distanciamiento entre lo que es corporal y lo que es espiritual. En ese nivel, en ese punto, todo se encuentra, no se puede decir que uno es móvil y el otro es inmóvil, que uno es fijo y el otro varía. En realidad y al mismo tiempo, aquí todo es fijo y móvil. Naturaleza y cultura, universalidad y relatividad, son siempre resultados, nunca condiciones.

Para ser relativista, es necesario tener siempre un universalista al lado para marcar el contraste –y viceversa, claro, a fin de que la cuestión del relativismo pueda tener sentido. Los indios se colocan de una manera perfectamente transversal en relación con esta alternativa. No son relativistas, pues dicen que

sólo existe una forma de verse en el mundo. Los indios dicen que los jaguares son humanos, que ellos mismos son humanos, pero que *ellos y los jaguares no pueden ser humanos al mismo tiempo*. Si soy humano, entonces, en este momento, el jaguar es solamente un jaguar. Si un jaguar es un humano, en ese caso, entonces, yo no sería más humano. No se trata en absoluto de entender católicamente esta cualidad humana sobre toda creación, sino de hacer circular un punto de vista. La humanidad es relativamente universal.

Relativo, entonces, en el sentido en que no se sabe qué, finalmente, es humano. No se lo puede calificar. Desde ese punto de vista es una cualidad nominal.

Exactamente. Pero, por otro lado, eso impone a los humanos, a nosotros, una tarea pesada, en el sentido de que es necesario hacerse humano. Las máquinas sociales amerindias tienen como función producir cuerpos verdaderamente humanos. Las paradojas características de este tipo de metafísica son diferentes a las nuestras. Los indios hacen cuerpos humanos con pedazos de cuerpos animales. Se recubren de plumas, de dientes, de pieles, de picos, patrones decorativos tomados de los cuerpos de animales, ¡para hacerse un verdadero cuerpo humano! Todas estas marcas teriomórficas que se ponen en los cuerpos son dispositivos de hominización. No sos un verdadero ser humano si tu cuerpo no es diferenciado; el cuerpo humano como tal es demasiado genérico. Es en este sentido que, en una sociedad indígena, los

procesos que llamaríamos educativos involucran primordialmente una disciplina corporal.

Sería importante que explique mejor en qué sentido el hecho de revestirse de atributos animales hace que, en tanto cuerpo genérico, la persona se vuelva más humana.

El cuerpo humano como tal es demasiado genérico en el sentido de que es, de hecho, la forma de todas las almas. Las almas de los jaguares ven a otros jaguares como seres humanos. El cuerpo humano es, pues, una especie de cuerpo del alma. Para hacerse un verdadero cuerpo, es necesario tomar prestado de allí de donde hay verdaderos cuerpos. Ahora, ¿dónde existe eso? Entre los animales. Por lo tanto, los hombres necesitan de prótesis animales para volverse humanos. El proceso es peligroso.

¿Por qué, entonces, es necesario distinguirse del cuerpo humano genérico?

Porque, no haciéndolo, es posible ser transformado, ser *tomado por un otro*. Cuando nace un niño, lo primero que hacen los que están alrededor es ver si es humano o no. Es necesario confirmar si el bebé es realmente un hijo de humanos, o si es un espíritu, o tal vez la cría de algún animal que se habría acostado con la mujer, tal vez en sueños, y que habría creado un monstruo. Si el bebé tiene apariencia de ser humano, es conservado; inmediatamente, es necesario tomar las medidas adecuadas para que no sea capturado, secuestrado por otros sujetos no-humanos. Cada vez

que nace un humano, los animales y los espíritus en general suelen ponerse muy celosos; quieren al niño para ellos, buscan capturarlo. Es necesario, entonces, proteger al niño; él es frágil porque su humanidad es frágil. Se debe, pues, tomar todas las disposiciones para que sea, de forma clara, definido como humano. Para eso, es necesario raparle el cabello, pintarlo, agujerearlo, moldearlo para que se torne humano como nosotros. Todo se conecta; por lo tanto, es necesario diferenciar, es necesario distinguir.

¿Es eso lo que usted denomina multinaturalismo?

La palabra multinaturalismo es una provocación, pero al mismo tiempo es totalmente seria. Era una broma con mis colegas norteamericanos a quienes les gusta el concepto “multiculturalismo”. Mi problema es que tal noción depende de un “mononaturalismo” que sirve de pivote en torno del cual varían las culturas. ¿Y si fuese al revés? ¿Si hubiese un multinaturalismo y no un multiculturalismo? La formulación fue en un inicio puramente reactiva; pero no demoré en percibir que era exactamente eso lo que los indios parecían suponer, cuando decían que los buitres beben cerveza, comen pescado asado, como nosotros y los jabalíes, pero que eso que los buitres denominan cerveza no es lo que nosotros denominamos cerveza, y no es lo que los jabalíes denominan cerveza. Si “todo el mundo” toma cerveza, ella no es la misma para todo el mundo.

En realidad, entonces, se trata de una especie de nominalismo generalizado...

De cierta forma sí, pero es más que eso, pues no se trata de una cuestión de convención, de designación, de *flatus voci*. Se trata más bien de un relacionismo generalizado, en el sentido de que “humano” no es el nombre de una sustancia sino de una relación, de una cierta posición en relación con las otras posiciones posibles. “Humano” es siempre la posición del sujeto, en el sentido lingüístico de la palabra, es aquel que dice “yo”. Por lo tanto, si nos imaginamos un jaguar diciendo “yo”, ese jaguar es imaginado *inmediatamente* como humano. La humanidad no es una propiedad de algunas cosas en contraste con otras, sino una diferencia en la posición relativa de las cosas. Nosotros solemos imaginar una especie de inspección metafísica: miramos, por ejemplo, cuatro objetos y concluimos que dos de ellos tienen la propiedad de ser humanos y los otros dos no, según ciertos criterios determinados. Esa propiedad es fija. Imagino que los indios dirían lo contrario. Lo humano no es una cuestión de ser o no ser; es estar o no estar en posición humano. La humanidad es mucho más un pronombre que un nombre. La humanidad somos “nosotros”.

La posibilidad de ponerse a sí mismo como enunciador es postulada como universal. No es, pues, una cualidad, sino un principio. En términos de economía cognitiva, esto es importante –no estoy diciendo que los indios dicen que todos los animales son humanos en el sentido en que un naturalista europeo podría decirlo. No se trata, en el caso de los indios, de suponer

una definición que se puede tomar en extensión. Todas las especies pueden ser consideradas como humanas en un momento u otro. Todo es humanizable. No todo es humano, pero todo tiene la posibilidad de volverse humano, porque todo puede ser pensado en términos de auto-reflexión. Esto es el “animismo” indígena: permitir a todo la posibilidad de reflexión.

“El perspectivismo retoma la antropofagia oswaldiana en nuevos términos”¹

Quienes buscamos comprender a los pueblos amazónicos vivimos fascinados por nuestras etnografías. Es una seducción tan fuerte que, a veces, dejamos de lado el deseo de sistematizar el conocimiento reunido en el campo. Me parece, no obstante, que tu abordaje teórico consigue unir la seducción y la sistematización. ¿Cómo y junto a quién construiste este abordaje perspectivista? ¿Qué historia de amor o de odio está detrás de todo esto?

La primera pregunta de una entrevista es siempre la más difícil. En especial si habla de amor y de odio. Sobre la seducción etnográfica (amor por lo concreto, pasión por lo particular, privilegio de lo vivido) y la sistematización filosófica (mirada comparativa, inclinación por la contemplación especulativa, ascetismo por el concepto), creo que a cada uno nos toca un poco de ambas. Pero también creo que nadie escapa de inclinarse, aunque sea ligeramente, hacia un polo o hacia el otro. ¿Si los átomos simples y puros de Lucrecio tenían su *clinamen*, por qué nosotros, animales múltiples, no ten-

¹ Por Luísa Elvira Belaunde. Publicada originalmente en la revista *Amazonía Peruana*, en 2007.

dríamos nuestras varias y contradictorias inclinaciones? Una combinación perfectamente equilibrada de seducción afectiva por lo concreto y amor intelectual por la abstracción no existe, y si existiese generaría resultados probablemente muy poco interesantes.

Mi inclinación personal me llevó siempre más al polo intelectual y abstracto. Lo que quiere decir, ante todo, que mi inmersión en lo “vivido” por los pueblos junto a quienes viví (y pensé), siempre estuvo acompañada de un fuerte y primordial interés por lo “pensado” por estos pueblos, por el modo como su *vivido*, era igualmente e inevitablemente un *pensado*. Nunca tomé como real la oposición –tan tomista, tan cristiana (*primo vivere, deinde philosophari*)– entre vivir y pensar; y jamás creí que para afirmar el pensamiento fuese necesario negar la vida, o experimentarla negativamente, es decir, vivirla en el sufrimiento y como sufrimiento. Por el contrario, hago más las palabras de la sutil escritora portuguesa Maria Gabriela Llansol: “Creo que donde hay placer, el conocimiento está próximo”.

Vivir es pensar: y esto vale para todos los vivientes, sean amebas, árboles, tigres o filósofos. ¿No es justamente esto lo que piensan (y viven) los pueblos con los que vivimos y sobre los cuales pensamos? ¿No es eso, finalmente, lo que afirma el perspectivismo amerindio, a saber, que todo viviente es un pensante? Si Descartes nos enseñó, a nosotros modernos, a decir “pienso, luego existo” –es decir, que la única vida o existencia que consigo pensar como cierta es la mía–, el perspectivismo amerindio comienza por la afirmación doblemente contraria: “el otro existe, luego piensa”. Y si ese que existe es otro, entonces su pensamiento es necesariamente otro

que el mío. Quizás hasta tenga que concluir que si pienso entonces también soy un otro. Pues sólo el otro piensa, sólo es interesante el pensamiento en cuanto potencia de alteridad. Lo que sería una buena definición de la antropología. Y también una buena definición de la antropofagia, en el sentido que le fue dado a este término en cierto momento alto del pensamiento brasileño, el que fuera representado por la genial y enigmática figura de Oswald de Andrade: “Sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre. Ley del antropófago”. Ley del antropólogo.

Mi historia de amor y odio, como me preguntaste, se resumiría entonces, así: odio el precepto que enseña que es necesario negar al otro para afirmar el yo, precepto que me parece (con o sin razón) emblemático del Occidente moderno; y amo el pensamiento indígena, el pensamiento de un otro que afirma la vida del otro como implicando un *otro* pensamiento, y que es capaz de pensar sin puritanismo intelectual (quiero decir, sin hipocresía) la identidad profunda y radical entre antropología y antropofagia.

En un artículo reciente, mostrás que según las cosmologías amazónicas, los animales, las plantas, los espíritus, los dioses, y también los objetos tienen sus propias perspectivas. ¿Qué se necesita para tener una perspectiva? ¿Basta ser, basta actuar? ¿Basta ser fabricado, ser sentido, ser deseado, ser imaginado por otros?

Para responder de una forma rápida, diría que basta existir para *poder* ser pensado como (pensándose como) sujeto, y por lo tanto para pensarse como sujeto, esto es, como sujeto de una perspectiva. Pero

atención para este “de”: es el sujeto quien pertenece a una perspectiva y no al revés. La perspectiva es menos algo que se tiene, que se posee, y mucho más algo que tiene al sujeto, que lo posee y lo porta (en el sentido de *tenir* del francés), esto es, que lo constituye como sujeto. “El punto de vista crea el sujeto” –ésta es una proposición perspectivista por excelencia, la que distingue el perspectivismo del relativismo o del construccionismo occidentales, que afirman, por el contrario, que “el punto de vista crea el objeto”.

Pero entonces, si la perspectiva es algo que constituye al sujeto, ésta sólo puede aparecer como tal a los ojos de otro. Porque un punto de vista es pura diferencia. Entonces, de hecho, es como sugeriste: es necesario ser pensado (deseado, imaginado, fabricado) por el otro para que la perspectiva aparezca como tal, esto es, como *una* perspectiva. El sujeto no es quien se piensa (como sujeto) en la ausencia del otro; es quien es pensado (por otro, y frente a este) como sujeto.

Lo cual no quiere decir que en el pensamiento indígena “todo” en el mundo sea necesariamente pensado como sujeto de una perspectiva. O sea, es necesario pero no es suficiente ser pensado por un otro para pensar como un yo. Hay existentes que no son pensados como sujetos de perspectiva, o, para decirlo de modo más próximo a lo que se lee en las etnografías, que “no son personas”, o “no tienen alma”, “sólo son [árbol, tortuga, jarra]”.

Pero la cuestión no es determinar las condiciones que deben ser alcanzadas por un existente cualquiera para poder ser pensado como sujeto. El problema es otro, a saber, el de que no hay “todo”, o que “todo”, en

el pensamiento indígena tal como lo imagino, no designa una totalidad actual. No hay una colección finita, cerrada y enumerable de sujetos, junto a otra, igualmente finita y enumerable, de no sujetos, como dos clases mutuamente excluyentes y exhaustivas, constitutivas de un “todo” como horizonte ontológico. No estamos ante un Sistema de la Naturaleza, de una taxonomía o de una clasificación fijas, consignadas en listas oficiales. El perspectivismo amerindio no es un tipo de tipología (y por lo tanto no puede ser objeto de meta tipologías, como aquella propuesta por mi amigo Philippe Descola en su reciente *Par-delà nature et culture*); no es una “forma de clasificación primitiva”. Todo en el pensamiento indígena puede ser sujeto; pero es imposible saber si todo (entiéndase todo y cualquier existente) es un sujeto. En verdad, no tiene sentido preguntar si todo es un sujeto, o cuántos existentes son sujetos, etc. Porque se trata de una virtualidad más que de una actualidad. Todo (no el mismo “tipo” de “todo” del que hablaba hasta ahora) es aquí eminentemente contingente: qué sueños soñados por cuáles personas, qué visiones experimentadas por cuáles chamanes, qué mitos contados por cuáles ancianos son evocados por cuál comunidad indígena particular, en tal momento dado. Todo puede ser sujeto; pero sólo cuenta lo que interesa e interesó históricamente (microhistóricamente) a un colectivo indígena específico.

Los pueblos del alto Xingu afirman que hay ollas-espíritu que son personas; que las ollas-espíritu se remontan a los tiempos míticos; que los chamanes actuales pueden interactuar con estas ollas-personas en ciertas condiciones; y que estas ollas pueden causar enfermedades en los seres humanos. Los Araweté,

con quienes conviví, y que viven lejos del Alto Xingu, encontrarían esta idea ligeramente absurda. ¿¿Dónde se ha visto que la olla es gente?! Pero, si un chamán araweté hubiese soñado que hablaba con una jarra de cerveza de maíz, y que ésta le respondía... estoy casi seguro de que las jarras pasarían, por un tiempo (de modo contingente), más o menos largo, a ser evocados en las especulaciones sobre cuáles espíritus están causando éste o aquél acontecimiento notable. El contexto y la experiencia personal (singular o colectiva) son en esto decisivas. No todo pensamiento es escolástico. El de los pueblos indígenas raramente lo es.

La idea de una multiplicidad de mundos y puntos de vista también forma parte del pensamiento europeo, siendo Leibniz uno de los grandes maestros del tema. ¿Existe alguna relación entre tu abordaje perspectivista y las teorías de Leibniz?

Existe, indudablemente, una relación entre mi interés por la dimensión perspectivista del pensamiento indígena y la filosofía leibniziana, el primer y más grandioso sistema perspectivista occidental, sistema sobre el cual tengo, además, una “perspectiva” (un conocimiento) infinitamente incompleta. Sufrí una mayor y muy variable influencia de perspectivismos posteriores al de Leibniz, como los de Nietzsche, Whitehead, Tarde, von Uexküll, Ortega y Gasset y Deleuze.

Diría que mi interpretación del perspectivismo indígena es, tal vez, más nietzscheana que leibniziana. Primero, porque el perspectivismo indígena no conoce un punto de vista absoluto (el punto de vista de Dios, en Leibniz) que unifique y armonice los potencialmen-

te infinitos puntos de vista de los existentes. Segundo, porque las diferentes perspectivas son diferentes *interpretaciones*, esto es, están esencialmente ligadas a los intereses vitales de cada especie, son las “mentiras” favorables a la sobrevivencia y afirmación vital de cada existente. Las perspectivas son fuerzas en lucha, más que “visiones del mundo”, miradas o expresiones parciales del mundo unificado bajo un punto de vista absoluto cualquiera: Dios, la Naturaleza... Digo fuerzas en lucha porque uno de los grandes problemas práctico-metafísicos indígenas consiste en evitar ser capturado por una perspectiva ajena y así perder la propia humanidad, en provecho de la humanidad de otros: de la humanidad tal como es experimentada por una otra especie.

La tradición perspectivista en el pensamiento occidental (claramente minoritaria) fue un pasaje indispensable para mí, en la tentativa de encontrar un lenguaje con el cual traducir ciertas características singulares del pensamiento indígena. Un antropólogo occidental no tiene cómo pensar otro pensamiento sino a través del suyo propio, de su propia tradición intelectual. Estas son las únicas herramientas de que disponemos. Pero es indispensable saber deformarlas, adaptarlas a las nuevas tareas. En este sentido, el antropólogo, en su esfuerzo analógico infinito de traducción intercultural, es como el *bricoleur* lévi-straussiano. O sea, si aceptamos la definición de pensamiento salvaje propuesta por Lévi-Strauss, el antropólogo es el que piensa como su objeto: *bricolage* sobre *bricolage*.

Resumiendo, y acá corto y pego (¡bricoleo!) lo que escribí en otro lugar, la antropología que pretendo practicar involucra forzosamente una lucha contra los

automatismos intelectuales de nuestra tradición. Su objetivo es la reconstrucción de la imaginación conceptual indígena en los términos de nuestra propia imaginación, en nuestros términos, puesto que no tenemos otros. Pero esto tiene que ser hecho de un modo que fuerce nuestra imaginación a emitir significaciones completamente otras e inauditas. Hay que ser capaz de poner nuestros términos en relaciones peligrosas: exponerlos, periclitarlos. La antropología, como se dice a veces, es una actividad de traducción; y la traducción, como se suele decir, es traición. Pero todo el asunto está en elegir a quién se va a traicionar.

Leibniz es uno de los padres de la matemática de las probabilidades, y su visión de una multiplicidad de mundos es inseparable de la estimativa de la existencia del mejor de los mundos posibles. ¿Es esta cuestión relevante en tu abordaje del perspectivismo amazónico?

Éste es un asunto interesante. No creo que se pueda hablar del “mejor de los mundos posibles” en el pensamiento indígena, sea porque no hay allí un Intelecto Calculador que estime las posibilidades, sea porque –basta oír lo que dicen los mitos indígenas– este mundo en que vivimos definitivamente no es el mejor de los mundos posibles. (Aun cuando en algunos mitos se encuentren trazos de esta idea: pienso en las narrativas que explican cómo alguna condición negativa de la existencia, la muerte por ejemplo, fue introducida por los demiurgos de modo de evitar un mal mayor, como la superpoblación y la miseria).

Una cuestión conexas y quizás más importante puede

ser la de saber si existe una “mejor perspectiva posible” o, previamente, si existe una perspectiva “más verdadera” que las otras a los ojos de los indígenas. No tengo duda de que sí, existe una perspectiva más verdadera a los ojos indígenas, es decir, humanos: la perspectiva humana. Si empezamos a ver sistemáticamente las cosas no como los humanos las vemos, sino como las ven los peces o los jaguares, esto significa que estamos volviéndonos peces o jaguares, es decir, que estamos enfermos o alucinando. La perspectiva más verdadera a los ojos de los peces es la perspectiva de los peces, y así para todo. La verdad no es trans-específica; pero por eso mismo el perspectivismo no es, tampoco, la afirmación de una equivalencia (una indiferencia) entre todos los puntos de vista; es la afirmación de su incompatibilidad en tanto que “mejor perspectiva”. Para decirlo de otro modo: los jaguares, así como los humanos, son personas, y son sujetos de una perspectiva tan poderosa como (sino más poderosa que) la de los humanos. Pero los jaguares y los humanos no pueden ser personas al mismo tiempo, y no pueden por esta razón, estar de acuerdo sobre cuál es la más verdadera de las perspectivas. El perspectivismo no es un relativismo –o es el “verdadero relativismo”, el único relativismo verdadero, el que afirma, como decía Deleuze, no la relatividad de lo verdadero, sino la verdad de lo relativo. Fuerzas en lucha de vida o muerte, no oposiciones de representación que se pueden tomar o dejar sin mayores consecuencias.

En su panfleto Cándido, Voltaire refuta con humor, casi con sarcasmo, la idea de que el mejor de los mundos posibles sea un mundo bueno, sin sufrimiento. ¿El humor

tiene algún lugar en tu abordaje sobre el perspectivismo amazónico? ¿Hasta qué punto estarías de acuerdo con la idea de que las perspectivas son diferentes puntos de vista a partir de los cuales jugamos con la existencia?

Voy a responder por un camino ligeramente diferente del sugerido en la pregunta. El esquema perspectivista ofrece, efectivamente, amplias posibilidades para efectos humorísticos, que son además muy utilizados en los mitos, en las canciones y en la vida cotidiana. Lo interesante de este esquema es que no se limita a indicar las confusiones contingentes cometidas por los representantes de una especie, que son capturados por la perspectiva de otra especie, y, por el camino de la explicitación de estas confusiones, definir cuál es la perspectiva correcta de esta o aquella especie (existe un fuerte componente didáctico, al mismo tiempo ético y etológico, en las narrativas perspectivistas). El esquema permite también subrayar la inevitabilidad, la necesidad inexorable, de estas confusiones, la incompatibilidad eterna, el paralelismo, en el sentido geométrico, de perspectivas vitales que sólo se encuentran “en el infinito”, esto es, en el mito. Lo cual es al mismo tiempo gracioso y trágico. En síntesis, humorístico.

¿Y el sufrimiento? O mejor dicho: ¿y la evasión del sufrimiento, un tema que resuena con la noción amazónica conocida, quizá mal traducida, como la búsqueda de una tierra sin mal?

Nunca había pensado en una conexión entre estos dos temas, la búsqueda de la Tierra sin Mal y la ontología perspectivista amerindia. Habría que pensarlo...

Tu abordaje perspectivista puso en movimiento a la antropología amazónica. Las cosas parecen ocurrir como si un grupo de amigos, o de enemigos, intentaran armar un rompecabezas juntos. En un comienzo, las piezas son colocadas acá y allá, al azar. Pero llega un momento en que el proceso se acelera y rápidamente, como en un pase de magia, se vislumbra la imagen a la cual pertenecen las piezas. ¿Pensás que el perspectivismo puede ser una teoría explicativa que nos permita un día vislumbrar el pensamiento amazónico en su conjunto?

¿Qué puedo decir sobre esto que no parezca ridículamente pretencioso? El concepto de perspectivismo, inicialmente propuesto por Tânia Stolze Lima y por mí para dar cuenta de materiales etnográficos propios y ajenos, se encontraba en “estado práctico” en diversas monografías sobre las culturas amazónicas, o amerindias de modo general (las *Mitológicas* de Lévi-Strauss traen pocas pero inestimables sugerencias al respecto). Y algunos trabajos, como por ejemplo los de Kaj Århem sobre la cosmología makuna, habían anticipado aspectos cruciales del concepto, algo que nos dimos cuenta recién cuando nuestra labor analítica estaba a medio camino. De repente, empezamos a encontrar referencias interpretables en los términos del perspectivismo en prácticamente todas las monografías sobre el Amazonas: estaba en todas partes. Vimos también que ya aparecía con mucha claridad en las etnografías sobre los pueblos de la Columbia Británica y, más en general, del septentrional norteamericano (la espléndida monografía de Irving Goldman sobre los Kwakiutl, y la más reciente de Robert Brightman sobre los Cree, son dos ejemplos

entre muchos). Poco a poco, nuestra constatación de la importancia del perspectivismo en las cosmologías amazónicas fue siendo progresivamente elaborada, criticada y sofisticada por diferentes colegas, que acercaron valiosísimos aportes al concepto. Basta recordar los nombres de amazonistas eminentes como Peter Gow, Oscar Calavia, Aparecida Vilaça, Philippe Erikson, Luisa Elvira Belaunde, Eduardo Kohn, Alexandre Surrallés, Montserrat Ventura y Oller, Els Lagrou, Manuela Carneiro da Cunha, Michael Uzendoski, Elizabeth Ewart, Loretta Cormier. No puedo dejar de nombrar también el trabajo del mesoamericanista Pedro Pitarch, que se encontró en mitad del camino con el nuestro. Más tarde el concepto se mostró de gran utilidad en otros contextos etnográficos, como la Siberia y la Mongolia, donde antropólogos como Morten Pedersen, Heonik Know, Rane Willerslev y Benedikte Christensen tienen desarrollados trabajos que extienden y modulan el tema del perspectivismo de modos muy pero muy interesantes.

Dudo, por otro lado, que el concepto de perspectivismo pueda venir a explicar el pensamiento amazónico en su totalidad: suponiendo que eso fuese posible, ¿por qué debería? Lo que es seguro, es que tocó en una dimensión crucial de ese pensamiento; crucial porque involucra la relación estratégica (práctica y teórica) del pensamiento indígena con nuestro pensamiento. Puesto que el perspectivismo es la antropología indígena, entiéndase la antropología hecha desde el punto de vista indígena (es el punto de vista indígena sobre la noción de punto de vista). Esta antropología parte de un concepto completamente diferente de lo que es lo “humano”.

A pesar de la acelerada producción etnográfica reciente, son pocos los estudios que se interesan en explorar el perspectivismo como referencia a las relaciones de género. Tuve la suerte de hacer mi trabajo de campo en la Napo-Putumayo con los Airo-Pai, que tienen un elaborado perspectivismo de género, dado que, como me explicaron, los dioses ven a hombres y mujeres como dos especies de pájaros diferentes (japus y papagayos), porque cada género anida de una forma específica, semejante a la de los pájaros vistos por los dioses. El eje del género atraviesa la cosmología y el chamánico airo-pai. ¿Por qué será que, a pesar de esto, no es tema central en las etnografías perspectivistas?

Ese es tu tema y te corresponde a vos desarrollarlo. Creo que la focalización casi exclusiva, de parte de los trabajos anteriores sobre el perspectivismo, en las relaciones entre las especies (animales y otras), tendió a oscurecer la relación entre los géneros. Lo interesante de tu trabajo con los Airo-Pai es, justamente, que la segunda, la relación entre los géneros humanos, es conceptualizada en los términos de diferencias entre especies animales. Especies del mismo “género”, digamos de paso, ya que son especies de pájaros. Los Araweté, de modo muy interesante, me decían que sus dioses, los *Mai*, veían a los humanos como quelonios (¡de ambos géneros!), animales que son uno de los principales alimentos de los Araweté.

Otro aspecto que no ha sido muy desarrollado, es el que refiere a las semejanzas y diferencias entre niños y adultos, o entre fetos y nacidos. ¿Qué pensás vos de la idea de que la comprensión de la condición fetal, en particular, puede contener una de las llaves maestras del pensamiento amazónico?

Ésta es una cuestión interesantísima sobre la que jamás pensé. No recuerdo absolutamente nada en el registro etnográfico que me permita articular tales semejanzas y diferencias en términos del perspectivismo. Una vez más, corresponde a otros elaborar esta intuición.

Finalmente, ¿pensás que la popularización de este abordaje perspectivista entre otras ciencias sociales y el arte podría facilitar la comunicación entre miembros de las sociedades nacionales latinoamericanas y los pueblos amazónicos? ¿Creés que el perspectivismo tiene un potencial político?

Sí, pienso (pero lo digo con cierta vacilación, porque el riesgo de pontificar es inmenso) que el perspectivismo puede ser una vía de reconexión muy interesante entre los diversos pueblos indígenas de las Américas, justamente por constituir, como comenté más arriba, la antropología indígena por excelencia. El potencial político de esta antropología me parece evidente.

En cuanto a la posibilidad de utilizar el concepto de perspectivismo amerindio para borrar o fractalizar las fronteras entre las ciencias sociales (y naturales, no nos olvidemos de la biología y la ecología, teorías de lo viviente) y el arte, es algo que me interesa mucho y ante lo cual me siento en el derecho de especular con menos pudor que en el caso de los posibles usos políticos indígenas del perspectivismo. Empiezo por recordar que la literatura brasileña (y latinoamericana, y mundial), alcanza uno de sus puntos culminantes en el asombroso ejercicio perspectivista que es “Mi tío, el yaguareté”, de Guimarães Rosa, la descripción minuciosa, clínica, microscópica, del devenir animal de

un indio. Devenir animal de un indio, que es también, antes, el devenir indio de un mestizo, su transfiguración étnica por una metamorfosis, una *alteración* que promueve al mismo tiempo la desalienación metafísica y la abolición física del personaje —si es que podemos clasificar al cazador de jaguares devenido jaguar, el complejo enunciador del cuento, como “personaje”, en cualquiera de los sentidos que pueda darse a esta palabra. Llamo a ese doble y sombrío movimiento, esa alteración divergente, *diferOnça*,² haciendo así un homenaje antropofágico al célebre concepto de Jacques Derrida. (Puede leerse “Mi tío, el yaguareté”, dicho sea de paso, como una transformación según múltiples ejes y dimensiones del *Manifiesto Antropófago*).

Entre la producción estética/etnológica contemporánea destaco el trabajo de Sérgio Medeiros, tanto su producción poética, parte de ella inspirada en las fuentes narrativas indígenas, su actividad de traducción (debe estar terminando su versión en portugués del *Popol Vuh*, la épica cosmogónica de los mayas), como sus diversos estudios sobre las poéticas amerindias, donde despunta el tema del perspectivismo. Recuerdo también los textos visionarios de Antônio Risério, a quien debo una de las lecturas más inteligentes de mi trabajo, y a quien debemos todos una tentativa excepcionalmente lograda de incorporar las poéticas afro-brasileñas al *paideuma* literario brasileño. Por más que no esté directamente en diálogo con el tema, me gustaría mencionar la reciente (y bienvenida) propuesta de Alberto Mussa,

2 Nota: conjunción de diferencia y onça, jaguar en portugués.
[N. de los t.]

de reconstruir literariamente el ciclo narrativo cosmogónico de los Tupinambá, a partir de los diferentes fragmentos diseminados por las fuentes del siglo XVI (especialmente Thevet). Finalmente, y no por ser el último, sino por ser el más cercano, me gustaría mencionar el trabajo de Pedro Cesarino, poeta y etnólogo que está escribiendo en este momento su tesis sobre la poética chamánico-perspectivista de los Marubo, pueblo de lengua pano del Alto Javari, proceso que acompaño de cerca, como orientador académico.

Para terminar con una nota personal, y al mismo tiempo para salir de Brasil en dirección a América Latina, que infelizmente conozco tan mal, agregó que me tocó muy en particular ver la reseña firmada por Reinaldo Laddaga de un libro reciente de mi autoría, donde desarrollo los ensayos sobre el perspectivismo. Esta reseña está publicada en el número inaugural de una promisoría revista argentina de arte, *Las ranas*.

En fin, veo el perspectivismo como un concepto de la misma familia política y poética que la antropofagia de Oswald de Andrade, esto es, como un arma de combate –indios y no indios mezclados– contra la sujeción cultural de América Latina a los paradigmas europeos y cristianos. El perspectivismo retoma la antropofagia oswaldiana en nuevos términos.

“En Brasil, todo el mundo es indio, excepto quien no lo es”¹

Esta entrevista consiste, al fin y al cabo, en sólo dos preguntas: ¿qué es el indio?, ¿qué define la pertenencia a una comunidad indígena?

Un ejercicio de estipulación auto-deconstructiva.

“Indio” es cualquier miembro de una comunidad indígena, reconocido por ella como tal. “Comunidad indígena” es toda comunidad fundada en las relaciones de parentesco o de vecindad entre sus miembros, que mantiene lazos histórico-culturales con las organizaciones sociales indígenas pre-colombinas.

1. Las relaciones de parentesco o vecindad constitutivas de la comunidad incluyen las relaciones de afinidad, de filiación adoptiva, de parentesco ritual o religioso, y, más generalmente, se definen en los términos de concepción de los vínculos interpersonales fundamentales propios de la comunidad en cuestión.

¹ Por Carlos Dias Jr, Fany Ricardo, Livia Chede Almendary, Renato Sztutman, Rogério Duarte do Pateo y Uirá Felipe García. Publicada originalmente en *Povos indígenas do Brasil: 2001-2005*, de Beto y Fany Ricardo, (ISA, 2006).

2. Los lazos histórico-culturales con las organizaciones sociales pre-colombinas comprenden dimensiones históricas, culturales y sociopolíticas, a saber:

(a) La continuidad de la presente implantación territorial de la comunidad en relación con a la situación existente en el período pre-colombino. Tal continuidad incluye, en particular, la derivación de la situación presente a partir de determinaciones o contingencias impuestas por los poderes coloniales o nacionales en el pasado, tales como migraciones forzadas, traslados, reducciones, aldeamientos y demás medidas de asimilación y oclusión étnicas;

(b) La orientación positiva y activa del grupo frente a discursos y prácticas comunitarios derivados del fondo cultural amerindio, y concebidos como patrimonio relevante del grupo. En base a los procesos de destrucción, reducción y oclusión cultural asociados a la situación evocada en el ítem anterior, tales discursos o prácticas no son necesariamente aquellos específicos del área cultural (en el sentido histórico-etnológico) donde se encuentra hoy la comunidad.

(c) La decisión, sea manifiesta o simplemente presupuesta, de la comunidad de constituirse como entidad socialmente diferenciada dentro de la comunión nacional, con autonomía para instituir y deliberar bajo su composición (modos de reclutamiento y criterios de inclusión de sus miembros) y negocios internos (*governanza* comunitaria, formas de ocupación del territorio, régimen de intercambio con la sociedad envolvente), así como definir sus propias necesidades de reproducción simbólica o material.

Rehaciendo la pregunta

Comienzo por decir que sospecho que nuestra entrevista va a tener que abundar en comillas; no solo o principalmente comillas de citas, sino principalmente comillas de distanciamiento. Esto se debe a que esa discusión –¿quién es indio?, ¿qué define su pertenencia?, etc.– posee una dimensión medio delirante o alucinatoria, como de hecho toda discusión donde lo ontológico y lo jurídico entran en proceso público de apareamiento. Suelen nacer monstruos de ese proceso. Son pintorescos y relativamente inofensivos, siempre que no creamos demasiado en ellos. Caso contrario, nos devoran. De ahí las comillas agnósticas.

La pregunta que se me planteo no para de reaparecer desde que empecé a estudiar antropología, dentro de poco van a ser 30 años. En aquella lejana época, estábamos siendo acosados por la geopolítica modernizadora de la dictadura –era fines de los años 1970 que quería hacernos tragar su famoso proyecto de emancipación. Ese proyecto, asociado como estaba al proceso de ocupación inducida (invasión definitiva sería tal vez una expresión más correcta) del Amazonas, consistía en la creación de un instrumento jurídico para discriminar quién era indio y quién no. El propósito era emancipar, esto es, retirar de la responsabilidad tutelar del estado a los indios que se hubiesen vuelto no indios, los indios que no eran más indios, esto es, aquellos individuos indígenas que “ya” no presentaran “más” los estigmas de indianidad estimados necesarios para el reconocimiento de su régimen especial de ciudadanía (el respeto a ese régimen, bien entendido, era y es otra cosa).

Fue como reacción a ese proyecto de desindianización jurídica que aparecieron las Comisiones Pro-Indio y las Anaís; fue también en ese contexto que se formaron o consolidaron las organizaciones como CTI [Centro de Trabajo Indigenista] y el PIB, el “Proyecto Pueblos Indígenas de Brasil” del CEDI [Centro Ecuménico de Documentación e Información] (el PIB, como todos saben, está en el origen del ISA [Instituto Socio Ambiental]). Todo eso surgió de ese movimiento, que se constituyó precisamente *en torno* a la pregunta por quién es indio —no para responder *a esa* pregunta, sino para responder *contra*, pues no se trataba de una pregunta, sino de una respuesta, una respuesta que había que “preguntar”, o sea, rechazar, desplazar y subvertir. “¿Quién va a responder a esa respuesta?”, pregunta un personaje de una película de Herzog. Justamente: cómo responder a la respuesta que el estado tomaba como incuestionable en su pregunta, a saber: que “indio” era un atributo determinable por inspección y mencionable por ostentación, una sustancia dotada de propiedades características, algo que se podía decir qué es, y quién cumple con los requisitos de tal *quiddidad* [virtud esencial]. ¿Cómo responder esa pregunta? Pues, si se creyera en ella, lo que había que hacer era mandar a llamar a los peritos y pedirles que ellos indicaran quién era y quién no era indio. Pero los peritos se negaban a responder a eso. Por lo menos inicialmente.

Un problema de estado de espíritu

En aquella época, la pregunta por de saber quién era indio no se cristalizaba en torno a aquello que pasó

a llamarse etnias emergentes, un fenómeno bastante posterior: fueron estas nuevas etnicidades, por el contrario, las que surgieron de la pregunta, respondiendo a ella con una respuesta dislocada, esto es, inesperada. El problema de la época, muy al contrario de cualquier “emergencia”, era la submergencia de las etnias, era el problema de las etnias submergentes, de aquellos colectivos que estaban siguiendo, por fuerza de las circunstancias (esto es irónico), una trayectoria histórica de alejamiento de sus referencias indígenas, y de quienes, con ese pretexto, el gobierno quería librarse: “Estas personas ya no son indios, nos lavamos las manos. No tenemos nada que ver con eso. Libérense sus tierras para el mercado; dejen que ellos negocien su fuerza de trabajo en el mercado”.

Nuestro objetivo político y teórico, como antropólogos, era establecer definitivamente —no lo conseguimos, pero creo que un día vamos a alcanzarlo— que el indio no es una cuestión de corona de plumas, tinturas y arco y flecha, algo aparente y evidente en este sentido estereotipante, sino una cuestión de “estado de espíritu”. Un modo de ser y no un modo de aparecer. En verdad, algo más (o menos) como un modo de ser: la indianidad designaba para nosotros un cierto *modo de devenir*, algo esencialmente invisible pero no por eso menos eficaz: un movimiento infinitesimal incesante de diferenciación, no un estado masivo de “diferencia” anteriorizada y estabilizada, esto es, una identidad. (Un día sería bueno que los antropólogos paren de llamar identidad a la diferencia, y viceversa.) Nuestra lucha, por lo tanto, era una lucha conceptual: nuestro problema era hacer como si el “aún” del juicio del sentido común

“esa gente aún son indios” (o “no son más indios”) no significase un estado transitorio o una etapa a ser vencida. La idea, justamente, es la de que los indios “aún” no han sido vencidos, ni que jamás lo sean. Ellos *jamás* dejaron/dejarían de ser indios, “aunque”... o justamente porque. Resumiento, la idea era que “indio” no podía ser visto como una etapa en la marcha ascendente hacia el envidiable estado del “blanco” o del “civilizado”.

De la emancipación a la reindianización

Pero la filosofía de la legislación brasileña era justamente esa: todos los indios “aún” eran indios, en el sentido de que un día iban a, debían, dejar de serlo. Incluso aquellos que estaban desnudos en la selva, con sus proverbiales coronas de plumas, sus collares de cuentas, sus arcos, sus flechas, garrotes y cervatanas, los indios con “contacto intermitente” o los “aislados” –incluso esos *aún* eran indios. Sólo aún; o sea, aún, solamente, porque todavía no eran no-indios. El objetivo de la política indigenista del estado era gerenciar (y, ¿por qué no? acelerar) un movimiento visto como inexorable (y ¿por qué no? deseable): el célebre “proceso histórico”, artículo de fe común a las más variadas creencias modernizadoras, del positivismo al marxismo. Todo lo que se “podía hacer” era garantizar –eso para los más bien intencionados– que el “proceso” no fuese demasiado brutal. Pero de una forma o de otra, se entendía que el anhelado omelette nacional sólo podía hacerse, se sabe bien cómo.

La lucha contra el proyecto de emancipación llevó a las personas que estaban junto a los indios a preocu-

parse por relevar información, la organización, la comunicación y la propaganda. Se trataba, resumiendo, de volver visible el asunto en cuestión. En el fondo, no dejó de ser una suerte que los generales y coroneles de la época hayan intentado desindianizar una porción de las comunidades indígenas, pues eso, en verdad, acabó reindianizándolas. El atolondrado intento de la dictadura de legislar sobre la ontología de la indianidad “desinvisibleizó” a los indios, que eran virtualmente inexistentes como actores políticos en las décadas de 1960 y 1970. Ellos sólo aparecían, de vez en cuando, en algún programa colorido sobre Xingu, generalmente como ilustración del admirable trabajo de los hermanos Villas-Boas (digo admirable sin ninguna ironía; no dejaba de ser bizarro, sin embargo, el hecho de que había en esa época una serie de periodistas especializados en embobarse frente a los Villas-Boas y otros sertanistas). El griterío suscitado con el proyecto de emancipación rescató a la cuestión indígena del folklore de masas a la que había sido reducida. Hizo que los propios indios se diesen cuenta de que, si ellos no tenían cuidado, iban a dejar mismo de ser indios, y rápidamente. Gracias a eso, entonces y finalmente, los indios se volvieron mucho más visibles como actores y agentes políticos en el escenario nacional. Los primeros líderes indígenas de expresión supralocal surgieron en ese contexto, como Mário Juruna y Aílton Krenak.

La pregunta por quién es y quién no es indio reaparece ahora, pero por otras razones. Algunas personas ligadas a la cuestión indígena tienen a veces la impresión (o por lo menos yo tengo la impresión de que ellos tienen la impresión) de que nosotros, indios y antropólogos,

fuiamos un poco víctimas de nuestro propio éxito. Antiguamente, muchos colectivos indígenas sentían vergüenza de serlo, y el gobierno tenía todo el interés en aprovecharse de esa vergüenza inculcada sistemáticamente, sin contar las jurídico-políticas, digamos así, del eclipsamiento histórico de la cara indígena de varias comunidades “campesinas” del país. Ahora, por el contrario, “todo el mundo quiere ser indio” –decimos, entre intrigados y orgullosos. Tal vez más intrigados que orgullosos. Antiguamente, los especialistas en el “proceso histórico” nos martillaban los oídos con el dogma de que la “condición campesina” (con la opción de la “proletarización”) era el devenir histórico inexorable y por lo tanto la *verdad* de las sociedades indígenas, y que la descripción de estas sociedades como entidades socioculturales autónomas suponía un “modelo naturalizado” y “a-histórico”. Pero hete aquí que, poco a poco, los indios comienzan a reivindicar y terminan obteniendo el reconocimiento constitucional de un estatuto diferenciado permanente dentro de la llamada “comunidad nacional”; hete aquí que ellos implementan ambiciosos proyectos de retradicionalización marcados por un autonomismo “culturalista” que, por instrumentalista y etnitizante, no es menos primordialista ni menos naturalizante; hete aquí, finalmente, que algunas comunidades rurales situadas en las áreas arquetípicamente “campesinas” del país se ponen a reasumir su condición indígena, en un proceso de *transfiguración étnica* que es el opuesto exacto de aquel anunciado –en los pasados 70– por Darcy Ribeiro en el célebre *Os índios e a civilização*, en profecía creída, con un retoque o con otro, por la inmensa mayoría de los antropólogos.

Del indio a la comunidad (1)

Con la Constitución de 1988, el juego terminó de darse vuelta completamente. De hecho, hubo una inversión de 180 grados en relación con el proyecto de emancipación. El propósito explícito de este proyecto era emancipar individuos, pero su verdadero objetivo, como se sabe, era el de “liberar” comunidades enteras. Con la Constitución, se consagró el principio de que las comunidades indígenas se constituyen en sujetos colectivos de derechos colectivos. El “indio” dio lugar a la “comunidad” (un día vamos a llegar al “pueblo”, quién sabe), y así lo individual cedió paso a lo relacional y a lo transindividual, lo que fue, sin necesidad de enfatizar, un paso gigantesco, por más que ese transindividual haya necesitado asumir la máscara de supra-individual para poder figurar en la metafísica constitucional, la máscara de la Comunidad como Super-Individuo. Pero de cualquier modo, lo individual no podía dejar de ceder a lo relacional, en la medida en que la referencia indígena no es un atributo individual, sino un movimiento colectivo, y que la “identidad indígena” no es “relacional” sólo “en contraste” con identidades no-indígenas, sino relacional (y por consiguiente, no es una “identidad”), antes que nada, porque constituye colectivos trasindividuales intra-referenciados e intra-diferenciados. Hay individuos indígenas porque ellos son miembros de comunidades indígenas, y no a la inversa.

Pues bien. Fue a partir de ese momento que se aceleró la “emergencia” de comunidades indígenas que estaban sumergidas por varias razones: porque

les habían enseñado a no decir más que eran indígenas o les habían enseñado a decir que ya no eran más indígenas; porque habían sido puestas en una licuadora político-religiosa, una moledora cultural que había mezclado etnias, lenguas, pueblos, regiones y religiones, para producir una masa homogénea capaz de servir de “población”, esto es, de sujeto (en el sentido de súbdito) del estado. Como se sabe, las antiguas misiones que están en el origen de tantas ciudades, pueblos, aldeas y campamentos del interior de Brasil fueron los lugares privilegiados de esta fabricación del componente indígena del “pueblo brasileño”, al sintetizar a los célebres indios genéricos, los indios de las aldeas, catecúmenos del sacramento estatal de la transustanciación étnica: la comunión nacional. La Constitución de 1988 interrumpió jurídicamente (ideológicamente) un proyecto secular de desindianización, *al reconocer que éste no se había completado*. Y fue así que las comunidades en proceso de distanciamiento de la referencia indígena comenzaron a percibir que volver a “ser” indio –esto es, volver a volverse indio, retomar el proceso incesante de volverse indio– podía ser algo interesante. Convertir, revertir, pervertir o someter (como se quiera) el dispositivo de sujeción armado desde la Conquista de modo de volverla un dispositivo de subjetivación; dejar de sufrir la propia indianidad y pasar a gozarla. Una gigantesca abreacción colectiva, para usar un viejo término psicoanalítico. Una carnalización étnica. El retorno de lo reprimido nacional.

La explosión de la indianidad

A partir de aquel momento –que aún es el momento en que estamos viviendo– y de aquello que ganó un ímpetu irresistible a partir de él, a saber, la re-etnización progresiva del pueblo brasileño, la pregunta “¿quién es indio?” dejó de plantearse en vista del fin más o menos inconfesable que el estado se ponía, el de violentar los derechos de las comunidades y de las personas indígenas. Pasó a ser un problema de aquellos que se piensan del (y que piensan al) lado de los indios, así como un problema de los “propios” indios.

¿Cuál es el problema hoy? Esto es, ¿cómo aparece el problema hoy? Aparece evitando la banalización de la idea y del rótulo de “indio”. La preocupación es clara y simple: bien, si “todo el mundo” o “cualquiera” (cualquier colectivo) comenzara a llamarse indio, eso puede llevar a perjudicar a los “propios” indios. La condición del indígena, condición jurídica e ideológica, puede llegar a “perder sentido”. Ese es un miedo totalmente legítimo. No lo comparto, pero lo encuentro totalmente legítimo, natural, etc. el miedo de hacer sombra. En fin... El razonamiento es: si, de repente, tuviéramos que “reconocer como tal” a toda comunidad que se reivindica como indígena por medio de los distribuidores autorizados de identidad (el estado), entonces quienes van a terminar fracasando son los Yanomami, los Tucano, los Xavante, todos los “indios de verdad”, en resumen. Podrá haber una desvalorización de la noción de indio, un abaratamiento de esa identidad. Si, antes, ser indio costaba caro (para evocar un artículo pionero de Roberto da Matta: “¿Cuánto cuesta

ser indio en Brasil?”), y costaba caro, claro, para quien lo era, hoy ser indio estaría volviéndose demasiado barato. Ahora es fácil ser indio: basta decirlo. Y así nadie, principalmente el estado, va a terminar comprándolo.

No creo en esto. Comparando muy mal –y digo mal porque la comparación arriesga reavivar viejos y grotescos estereotipos– se puede decir que el indio es como lo que Lacan decía sobre ser loco: no lo es el que quiere. Ni quien simplemente lo dice. Sólo es indio quien se lo banca.

Los antropólogos y la garantía de la identidad

Así es: los antropólogos quieren, justamente, *garantizar* esa identidad indígena. Sólo que no la bancan; sólo el indio *se* la banca. El papel de los antropólogos en esta cuestión es un tanto confuso. La comunidad antropológica, por medio de su Asociación Brasileña de Antropología y similares, desempeñó un papel fundamental en la decisión de poner palos en la rueda e impedir el proyecto de emancipación, decisión tomada en conjunto con otros abogados de la causa y, naturalmente, con los indios. Yo creo que ese momento, en 1978, fue uno de los claros y raros momentos en que, de hecho, los antropólogos hicieron una diferencia. Una tremenda diferencia. No fueron un antropólogo o dos, como lo fue Darcy Ribeiro en tiempos del Estatuto del Indio, o los hermanos Villas-Boas –que a veces fueron llamados antropólogos, durante la creación del Parque do Xingu–, sino los antropólogos “como un todo”, como colectividad, que hicieron una tremenda diferencia en ese momento. Lo mismo se puede decir

de la movilización en torno de la Constitución de 1988. Después, mi impresión es que la cosa cambió un poco. “Los antropólogos” dejó de ser un plural colectivo, y pasó a un plural distributivo: los antropólogos son aquellas personas que hacen laudo, los *peritos*. Peritos en identidad. Ajena. Bueno, no todos.

En todo proceso de judicialización de la pregunta “¿quién es indio?”, esto es, de decidir cómo y dónde aplicar los artículos de la Constitución de 1988, la antropología consiguió, desde mi punto de vista con toda justicia, esta ganancia política de volverse un interlocutor legítimo del aparato del estado, parte necesaria en los procesos jurídicos de garantía y de oficialización de las demarcaciones de las tierras, entre otras cosas. Pero a partir de eso el antropólogo (perdonen el masculino) pasó a tener una atribución que, desde mi punto de vista, es complicada (perdonen el eufemismo). Pasó a tener el poder de discriminar quién es indio y quién no es indio, o antes que eso, la prerrogativa de pronunciarse como autoridad sobre la materia, de modo de instruir a la instancia que tiene realmente tal poder de discriminación, el poder judicial. Aunque el antropólogo diga siempre o casi siempre que fulano es indio, que aquellos *caboclos* de Pedra Preta son, de hecho, indios, poco importa. El problema es que el antropólogo está “en posición de” decir que no es indio, decir que alguien no es indio. Y puede hacerlo.

De cualquier manera, el hecho de sentirse autorizado a responder ya situó, desde un inicio, al antropólogo en algún lugar entre el juez (al fin y al cabo el perito es aquel que dice sí o no, quien constata-testifica si alguien es o no es alguna cosa) y el abogado de defensa

(aquel que dice, por más que no crea mucho en eso: “sí, es indio; mi cliente es indio y lo voy a probar”). Es como si existiese un fiscal que dijera (y no falta quien lo diga) “el reo no es indio, su pretendida identidad indígena es una falsa identidad”; y ahí venís con el abogado defensor que va a decir “no, el sí es indio, su identidad es legítima y auténtica”.

El antropólogo y el jurista

Todo muy bien, normal y democrático. Pero la pregunta continúa en los términos de siempre: continúa la pregunta por decir *quién es qué cosa*. Es sin dudas difícil ignorar la pregunta, en la medida en que el estado y su andamiaje jurídico-legal funcionan como molinos productores de sustancias, categorías, papeles, funciones, sujetos, titulares de ese o de aquel derecho, etc. Lo que no tiene el sello de los oficiales competentes no existe –no existe porque fue producido fuera de las normas y patrones, no tiene garantía de calidad. Lo que no está en autos, etc., la ley es la ley, etc. Y al fin y al cabo, es necesario administrar la nación; es necesario dirigir a la población, y al territorio. Como se dice.

Pero hay quien dice que el papel del antropólogo no es, nunca fue y jamás debería ser, el de decir quién es indio y quién no es indio. Que eso es cosa de inspector de aduanas, de fiscal de la identidad ajena. Esta es una posición personal mía (¿cómo sería de otro modo, al fin y al cabo?), consecuencia de la dificultad que siento de enunciar juicios del tipo “esos tipos son indios” o “esos tipos no son indios”. El problema, para mí, es la legitimidad de la pregunta. No acepto que esa pre-

gunta sea una pregunta antropológica. No se trata de una pregunta antropológica, es una pregunta jurídica. ¡Oh no!, se trata de una pregunta esencialmente, fundamentalmente, visceralmente política, asentirán mis agudos colegas. Pero *está claro* que es una pregunta política, replicaré. Y mi respuesta *política* a ella es decir que no es una cuestión antropológica, sino una cuestión jurídica, y que es *aquí* donde se distingue al antropólogo del jurista: en el tipo de pregunta que ellos tienen “el derecho” de hacer, y por lo tanto de responder.

Naturalmente que el antropólogo también puede responder, o ayudar a responder preguntas jurídicas, y que él está por momentos compelido a colocarse imaginariamente (o tácticamente) en la posición de legislador, cuando no en la de Consejero del Príncipe. Bueno, en algunas situaciones es obligado incluso a responder, por ejemplo, cuando las preguntas son hechas en relación al pueblo junto al que él trabaja, a las personas con las cuales tiene relaciones reales, los miembros de la comunidad o comunidades de las cuales el antropólogo es una parte componente e interesada, incluso aunque sea una parte aparte. Incluso siendo una parte separada, que vive lejos, él es *siempre* parte de la comunidad. Queiriéndolo o no. Puede ser una parte renegada, una parte traidora, una parte distante, pero es parte. Y como tal, está claro que tiene que responder a las preguntas que el estado le “propone”, porque él está ahí por eso mismo, para entrar en la pelea. Pero no por eso debemos imaginar que todas las preguntas con las que el antropólogo se enfrenta son por eso preguntas antropológicas, preguntas que naturalmente puede y debe responder, debe aceptar responder y debe responsabilizarse por eso.

Responsabilizarse, esto es, responder por la respuesta. Pues al final de cuentas, creo que *nadie* tiene el derecho de decir quién es o quién no es indio, si no se dice (porque lo es) indio él mismo. Y es justamente por eso que el antropólogo sólo puede responder, si le preguntan si el pueblo o la comunidad de la que eligió ser parte es, de hecho, indígena, afirmativamente. Esa respuesta afirmativa *no* responde a la pregunta que le fue hecha. Obviamente.

En resumen, para el antropólogo, el indio es como un cliente –siempre tiene la razón. El antropólogo no está ahí para arbitrar si las personas que lo hospedan y cuya vida él revuelve, tienen o no razón en lo que dicen. Él está ahí para entender cómo es que aquello que ellas están diciendo se conecta con otras cosas que ellos también dicen o dijeron, y así sucesivamente. Al antropólogo no solamente no le corresponde decidir qué es una comunidad indígena, qué tipo de colectivo puede ser llamado comunidad indígena, le corresponde, muy por el contrario, mostrar que ese tipo de problema es imposible de resolver.

Todo el mundo es indio, excepto quien no lo es

Permítanme incurrir en una exageración heurística. Diré que en Brasil todo el mundo es indio, excepto quien no lo es. Creo que el problema es “probar” quién no es indio en Brasil. Respuesta política a la respuesta (esto es, a la pregunta) política que se le ofrece al antropólogo.

Comencemos por algún lado. Entiendo que la cuestión de quién es y quién no es indio, en principio,

no es una cuestión de “cultura”, esto es, una cuestión que puede ser resuelta mediante la inspección de los contenidos culturales de la vida de un colectivo. No estoy negando, obviamente, que haya un fondo cultural amerindio muy vivo y muy real; un fondo, o una forma, una estructura o conjunto de estructuras (para usar una palabra fuera de moda) conceptuales que se remontan a la América pre-colombina. Lo que estoy diciendo es que la relación con ese fondo cultural no es una relación necesaria (más allá de que pueda ser suficiente –y hasta ahí, ¡jojo!–) para *definir* lo que es indio. Porque una vez que se rechaza la pregunta, el fondo cultural no puede servir más para definir pertenencias e inclusiones en clases identitarias. Ese fondo cultural es un elemento de la historia del país, del continente, de las tres Américas. Los colectivos humanos contemporáneos esparcidos por nuestro continente se orientan de modos variados en relación con ese fondo; ninguno de esos modos es reducible al modo emanativo, pues un colectivo humano no es jamás la encarnación de una cultura; no porque sea más que eso, sino porque es otra cosa.

Y así invierto la pregunta. El problema es quién *no* es indio. (Esa afirmación de inserta en una teoría de lo *minoritario* que debo a otro, y que no corresponde exponer aquí. Pero para buen entendedor..., así es como puedo afirmar que en Brasil todo el mundo es indio, excepto quien no lo es). También Darcy Ribeiro, de hecho –no sé si él dice exactamente eso, no soy un buen lector suyo–, insistió con elocuencia sobre el hecho de que el “pueblo brasileño” es mucho más indígena de lo que se sospecha o supone. (Con esto no

estoy, no es necesario decirlo, minimizando el aporte obvio y gigantesco de las poblaciones africanas traídas a la fuerza). El hombre libre del orden esclavista, para usar el lenguaje de María Silvia Carvalho Franco, es un indio. El *caipira* es un indio, el *caboclo* es un indio, el campesino del interior del nordeste es un indio. ¿Indio en qué sentido? Es un indio genético, para empezar, a pesar de esto no tener la menor importancia.

Lo genético y lo genérico

Los investigadores de la Universidad General de Minas Gerais que hicieron un relevamiento del aporte genético amerindio en la población nacional descubrieron que es mucho mayor del que se imaginaban. Cosa de 33 %, creo. Al fin de cuentas, entonces, el flujo génico amerindio continúa su libre curso. Interesante, pero eso no tiene la menor importancia, excepto por lo que puede ayudar a esclarecer sobre la historia “de Brasil” como –por ejemplo– historia de las violaciones sistemáticas de indias y negras por los blancos. Digo que los colectivos *caçaras*, *caboclos*, campesinos, e *indios* son indios (y no 33 % indios) en el sentido de que son el producto de una historia, una historia que es la historia de un trabajo sistemático de destrucción cultural, de sujeción política, de “exclusión social” (o peor, de “inclusión social”), trabajo que es interminable. No es posible hacer que todos los brasileños dejen de ser indios por completo. Por más exitoso que haya sido o esté siendo el proceso de desindianización llevado a cabo por la catequización, por la misionerización, por la modernización, por la ciudadanización, no se

puede borrar la historia y suprimir *toda* la memoria, porque los colectivos humanos existen crucial y eminentemente en el momento de su reproducción, en el pasaje intergeneracional de aquel modo relacional que “es” el colectivo, y salvo que esas comunidades sean físicamente exterminadas, expatriadas, deportadas, es muy difícil destruirlas totalmente. Y aún cuando lo fuesen, cuando fuesen reducidas a sus componentes individuales, extraídos de las relaciones que los constituían, como ocurrió con los esclavos africanos, esos componentes reinventan una cultura y un modo de vida –un mundo relacional que, por más determinado que haya sido por las condiciones adversas en las que surgió, jamás dejó de ser una expresión de vida humana exactamente como cualquier otra. No hay culturas inauténticas, pues no hay culturas auténticas. No hay, de hecho, indios auténticos. Indios, blancos, afro-descendientes, o quien quiera que sea –pues auténtico no es algo que sean los humanos. O tal vez sea una cosa que sólo los blancos pueden ser (peor para ellos). La autenticidad es una auténtica invención de la metafísica occidental, o incluso más que eso: ella es su fundamento, entiéndase, es el concepto mismo de fundamento, concepto archimetafísico. Sólo el fundamento es completamente auténtico; sólo lo auténtico puede ser completamente fundamento. Pues lo Auténtico es el avatar del Ser, una de las máscaras utilizadas por el Ser en el ejercicio de sus funciones monárquicas dentro de la onto-teo-antropología de los blancos. ¿Qué diablos tendrían los indios que ver con eso?

Volverse indio: ¿un problema para el Poder Judicial?

Mércio Gomes, el presidente de la FUNAI [Fundación Nacional del Indio] de hoy, está volviendo a hablar como hablaban (como sus jefes los hacían hablar) los presidentes de la FUNAI de ayer.² Sólo que ahora no lo hace porque haya muchos indios que “no son más indios”, sino porque hay muchos blancos que “nunca fueron indios” queriendo “volverse indios”. Cuando sería mejor decir: hay muchos blancos, que nunca fueron *muy* blancos porque ya fueron indios, que están queriendo volverse indios *de nuevo*.

Pero eso es visto como un escándalo, en el fondo; es el mundo patas para arriba y de atrás para adelante. Es como si no se pudiera, en el sentido lógico, no sólo en el sentido moral, querer hacerse indio; y sólo se pudiera querer dejar de serlo. Es como si querer “hacerse indio” fuese una contradicción en los términos: sólo es posible des-hacerse indio. De cualquier modo, ya hay demasiados indios por aquí; y de hecho, los indios tienen demasiadas tierras. Brasil quedaría mejor y más grande con menos indios: sólo con los que existen hoy, por ejemplo. Seamos liberales: no es necesario matar a nadie; los indios que tenemos son buenos; son de hecho necesarios. Pero, sobre todo, son suficientes. Vamos a cerrar el portón. Vamos a

2 Referencia al artículo publicado en el diario paulista *Estadão* el 13/01/06, en la cual Mércio alegó que el Supremo Tribunal Federal debería definir un “límite” a las reivindicaciones cada vez más “excesivas” por nuevas tierras indígenas; este comentario, como era de esperar, generó indignación en muchos sectores indigenistas [Nota de la edición original].

hacer una escala. Indio propiamente dicho es sólo el indio aislado; volvamos a las famosas categorías, cuya intención de marcar etapas temporales es evidente: aislado, contacto intermitente, contacto permanente e integrado. ¿Por dónde va a pasar el corte? ¿En la cara de quién se va a cerrar el portón? Integrado ya no es más indio; esa es fácil. ¿Y los de contacto intermitente? ¿Qué frecuencia de intermitencia hace de un intermitente un integrado (como quien dice, de un usuario ocasional a un adicto)? ¿Dieciséis horas por día? Bien, nadie tiene el coraje de decir que el indio aislado no es más indio, sobre todo porque todavía no es indio. No sabe lo que es indio; no fue contactado por la FUNAI o algo por el estilo. O sea, primero tiene que volverse indio para después dejar de serlo. ¿Por qué entonces no se puede desear hacerse de nuevo después de dejar de serlo? ¿O quién sabe, volver a nunca haberlo sido, pero no por eso insistiendo menos en serlo?

Cerrando la lista

Mércio está diciendo lo mismo que los gobiernos de la dictadura. En esencia, está diciendo que hay demasiados indios. Esa cosa de cerrar la lista ocurrió en los Estados Unidos, por ejemplo. En un determinado momento definieron arbitrariamente quiénes eran los indios. Sólo que allá, siendo el país que es, los indios de la lista van a ser indios para siempre. Y no obstante, esa lista nunca se cierra completamente. No hace mucho tiempo ciertas comunidades reivindicaron una indianidad dejada fuera de la lista, y otras continúan haciéndolo. Tómese el célebre caso de los Lumbee o el más reciente de los Mashpee. Algo muy parecido con lo que ocurre aquí.

En fin, tengo la impresión de que es eso lo que Mércio quiere hacer. Una lista, para poder decir después: la lista ya cerró. Una lista *para eso*. Nótese lo arbitrario casi burlesco de una lista como esa. ¿Por qué parar ahora y no el mes que viene? ¿Por qué no paró antes? Naturalmente, eso va a provocar una corrida –acelerar una corrida que ya está ocurriendo– para registrarse como indio. Lo correcto sería publicar una convocatoria. Abrir un concurso público. Marcar un plazo.

La declaración de Mércio Gomes –suponiendo que él haya dicho lo que se escribió que él dijo; porque la gente inventa mucho...– es completamente absurda. La FUNAI es (o debería ser) la representante, en el sentido de la defensora, de las poblaciones indígenas. Por eso, sería el último lugar desde donde se debería esperar que se emita un juicio como ese. ¿Cómo el presidente del llamado órgano tutelar (ni sé si la FUNAI “aún es” eso) puede decir tal cosa?

Bien, sólo estoy –infelizmente– fingiendo sorpresa. La declaración de Mércio fue la de un estadista. Un pequeño estadista, naturalmente. En rigor, *definir* quién es y quién no es indio no es un problema de los indios ni de sus comunidades. Es un problema planteado y resuelto por el estado, instancia que trata los colectivos bajo su tutela (en el sentido amplio, esto es, político) de esa forma: quién es qué, quién no es qué, es necesario favorecer eso, desanimar aquello; castigar, premiar, inducir, reducir, generar, disponer. Los antropólogos tenemos que posicionarnos frontalmente contra eso, rechazando (“en la medida de lo posible dentro de los límites de la ley”) esa cuestión como legítima. Tenemos que trabajar *en ese* contexto,

pues ese es el contexto que está ahí, pero sin por eso tener que trabajar *por* ese contexto, sin tener que vender nuestra alma, y sin tener que creer la historia que se cuenta (que se cuenta casi solita), de que el indio es una entidad contable.

Del indio a la comunidad (2)

Bueno, vamos a hablar entonces de la experiencia ficcional a la que me dediqué, al proponer una definición “jurídica” de “indio”. Tal definición, insisto, es un ejercicio escolar. No se trata de un proyecto de ley (¡imaginen!), sino de un intento sin grandes pretensiones de respuesta a los colegas que creen que la pregunta de saber quién es o qué es indio puede tener una respuesta diferente a la que dan en la práctica los indios pasados, presentes y futuros.

Antes de comentar la definición ficcional, quiero resumir en algunas frases oscuras la “línea de razonamiento” que utilicé hasta aquí y que no voy a utilizar de aquí en adelante, pero que me parece la única técnicamente correcta. Ella no deja de estar contemplada, de cierto meta-modo, en la tercera dimensión de la definición ficcional. Diré entonces que el indio realmente no es eso que yo digo que es, en ese texto pseudo-legislativo que escribí. Y no es eso, porque los enunciados de indianidad son enunciados performativos y no enunciados constatativos, dependiendo por lo tanto de condiciones de felicidad y no de condiciones de verdad (en el sentido de correspondencia con un estado de cosas). Pero, y éste es el punto, las condiciones antropológicas de felicidad de tal enunciado no están

dadas por terceros. Sobre todo, no son ni pueden ser dadas por el estado, el Tercero por excelencia. La indianidad es tauteológica; ella crea su propia referencia. Indios son aquellos que “se representan a sí mismos”, en el sentido que Roy Wagner le da a esta expresión, sentido que no tiene nada que ver con la identidad; y nada que ver, tampoco, con la representación, como está indicado en la formulación deliberadamente paradójal de la expresión. “Representarse a sí mismo” es aquello que hace una Singularidad, y lo que una Singularidad hace. Sigamos adelante.

El objeto de la definición imaginaria que estamos comentando es eso que llamé “comunidad indígena”. La expresión fue elegida por ser la más vaga posible. En verdad, no me gusta demasiado la palabra “comunidad”, canonizada por la teología de la liberación y aprovechada algo astutamente por los gobiernos posdictadura. Pero en el contexto que me di, ella se justifica porque impide palabras más puntiagudas y llenas de aristas, como etnia, tribu, sociedad, nación. La palabra “colectivo” tal vez fuese la más adecuada, pero es muy especializada, pertenece al universo de una antropología más reciente, y los problemas que ella pretende resolver son otros –notoriamente, como evitar e ignorar la oposición naturaleza/sociedad. No es de eso de lo que aquí se trata. Entonces, mantengamos comunidad.

Inmediatamente, cometo la desmesura de escribir: “comunidad indígena es...”. Ejercicio totalmente parnasiano, repito. Pues a mí, en el fondo de mi corazón, no me interesa ni un poco saber quién o qué es comunidad indígena, o no lo es. Si, “como antropólogo”, termino topándome con un lugar donde, por casuali-

dad, se encuentran indios, en el sentido que la palabra tiene en el lenguaje común, que es vago y concreto al mismo tiempo, eso no me obliga a, ni deriva de, ninguna definición técnica. Cuando fui a estudiar los Araweté pensaba: “quiero conocer unos sujetos que vivan en la selva y que usen arco y flecha”.

El punto realmente fundamental en la elección de la “comunidad” como sujeto de mi definición ficticia es que el adjetivo “indio” no designa un individuo, sino que especifica un cierto tipo de colectivo. En este sentido no existen indios, sólo comunidades, redes de/y relaciones que se pueden llamar indígenas. No hay cómo determinar quién “es indio” independientemente del trabajo de *auto-determinación* realizado por las comunidades indígenas, esto es, aquellas que son objeto del presente ejercicio definicional, o mejor, meta-definicional. El objeto y el objetivo de la antropología, dígase de paso, es la elucidación de las condiciones de auto-determinación ontológica del otro. Y punto.

Parentesco ensanchado

En fin, volviendo al texto: comunidad indígena es toda comunidad fundada en relaciones de parentesco o de vecindad entre sus miembros. El “o” aquí es evidentemente inclusivo: “sea parentesco, sea vecindad”. Ése es un punto importante, porque impide una definición genética o genealógica de comunidad. La idea de vecindad sirve para subrayar que “comunidad” no es una realidad genética; por otro lado, poner “relaciones de parentesco” en la definición permite que se contemplen posibles dimensiones translocales de esa “comunidad”. En

otras palabras, la comunidad que tengo en mente es o puede ser una realidad tanto temporal como espacial. Resumiendo, “parentesco” y “territorio”, para hablar como Morgan, son tomados aquí como principios alternativos o simultáneos de constitución de una comunidad. Conviene subrayar el carácter no-geométrico de ese territorio: la inscripción espacial de la comunidad no precisa ser, por ejemplo, concentrada o continua, pudiendo por el contrario ser dispersa y discontinua. Entonces, primero, “comunidad fundada en relaciones de parentesco o de vecindad”, y, segundo, “que mantiene lazos históricos o culturales con las organizaciones sociales indígenas pre-colombinas”.

Introduzco a esta altura la primera especificación:

1. “Las relaciones de parentesco o de vecindad, constitutivas de la comunidad, incluyen relaciones de afinidad, de filiación adoptiva, de parentesco ritual o religioso –es decir, compadreo– y, más generalmente, se definen en términos de las concepciones de los vínculos interpersonales fundamentales propios de la comunidad en cuestión”. O sea, en otras palabras, es pariente quien los indios creen que es pariente, y no quien el Instituto Oswaldo Cruz o quien sea diga que lo es a partir de un examen de sangre o un test de ADN. Parentesco incluye aquí la afinidad. Esto es básico, en primer lugar, porque las relaciones de afinidad son, en muchas culturas indígenas, transmisibles intergeneracionalmente, exactamente como las relaciones de contigüidad (hablo de las relaciones de parentesco llamadas “elementales”); en segundo lugar porque, de modo general, la etnología viene mostrando que la afinidad es el andamiaje político y el lenguaje ideológi-

co dominante en las comunidades amerindias. Y finalmente, porque hay muchos casamientos inter-étnicos en los mundos indígenas de hoy. ¿Y cómo se cortarían una familia por el medio cuando el hombre es blanco y la mujer es india, por ejemplo? Si la comunidad cree que el marido es miembro de la comunidad, él es indio, sin más. En lo que me concierne, si el marido fuese un ciudadano lituano, pero se casó con una india Potira, y los padres de la india Potira están de acuerdo, ese lituano es indio. Así, las relaciones de parentesco o de vecindad incluyen lazos variados y, sobre todo, se definen en términos de la actualización de los vínculos interpersonales fundamentales propios de la comunidad en cuestión. Puede no ser la sangre. Puede ser la comensalidad, la vecindad; eso queda abierto. Cada comunidad tendrá una concepción específica de lo que son esos “vínculos interpersonales fundamentales”, y son esas concepciones las que deben ser “definitorias” de las comunidades, no las nuestras.

2. Los lazos histórico-culturales con las organizaciones sociales pre-colombinas son evidentemente importantes, pues es una tontería imaginar que se puede definir “indio” en base al perezoso principio falsamente relativista según el cual “indio es cualquiera que piense que lo es”. No es cualquiera, y no basta creerlo o decirlo: sólo es indio, como dije, quien lo sostiene. (Por otro lado, sí son parientes de los indios quienes los indios creen que son sus parientes y punto, pues sólo los indios pueden sostenerlo).

Es necesario incorporar a la definición, por lo tanto, el reconocimiento explícito del hecho de que existía un mundo social pre-colombino, y de que hay un

pedazo de población en el Brasil actual que está ligado a él. Qué quiere decir ese “ligado” es el problema, naturalmente. Los lazos históricos-culturales con las organizaciones sociales pre-colombinas comprenden dimensiones históricas, culturales y sociopolíticas. No tiene que haber una coincidencia entre esas tres dimensiones. Yo diría que si una de ellas está presente, está “resuelto” el “problema”. Esas condiciones dimensionales son condiciones suficientes, cada una de por sí. Y ninguna de ellas es necesaria. ¿Cuáles son estas condiciones? Una de ellas es la continuidad de la implantación territorial de la comunidad en relación con la situación existente en el período pre-colombino. Es la idea del territorio tradicional, de la Tierra inmemorial. Es imposible no reconocer la importancia de esto. Como dije, tal continuidad es suficiente, pero no es necesaria. No menos suficiente, de hecho, es la disposición a concebir la situación presente de la comunidad a partir de determinaciones y de contingencias impuestas por los poderes coloniales o nacionales del pasado, tales como migraciones forzadas, traslados, reducciones, aldeamientos y demás medidas de asimilación, oclusión o represión étnicas. En suma, el indio *aldeado*, el indio que fue “mezclado”, que los misioneros y *bandeirantes* trasladaron, no puede ser culpado de haber perdido sus referencias territoriales originales. ¿Esas comunidades van a dejar de ser indígenas porque sus miembros fueron traídos a la fuerza desde diferentes regiones? –“Bien disculpen, pero los jesuitas los mezclaban a ustedes con indios de todos los lugares”. –“¿Y qué? (responde el indio) ¿La culpa es mía? ¿Voy a ser castigado por eso? Quiero que me

devuelvan mi tierra”. Pero entonces es necesario negociar. Pues la antigüedad de la expropiación no hace que deje de serlo. El único plazo de validez es la memoria. Y la memoria tiene, como se dice, sus usos sociales.

Volviéndose indio, volviéndose blanco

La otra cosa es la orientación positiva y activa de los miembros del grupo –éste es el segundo “criterio”– de cara a los discursos y prácticas comunitarias derivadas del fondo cultural amerindio, y concebidos como patrimonio colectivo relevante. Si tomamos el punto desde el otro extremo, esto quiere decir: nadie está obligado a ser indio. Los miembros de una comunidad pueden decidir: “nosotros tal vez seamos indios, pero no queremos serlo; de cualquier manera, nos estamos volviendo blancos”. La noción de “volverse blanco”, como se sabe, está presente en varios mundos indígenas. Ella no quiere decir necesariamente lo que nosotros creemos que quiere decir; por el contrario, lo que ella quiere decir es justamente uno de los problemas más complejos con los que se enfrentan los antropólogos. Hay todo un sistema de presupuestos recíprocos en juego, con por lo menos cuatro orientaciones típicas: volverse blanco, volverse indio, pacificar al blanco, pacificar al indio. Los blancos “pacifican” a los indios, los “indios” pacifican a los blancos, los indios dicen que se están “volviendo blancos”, hay “muchos blancos” queriendo volverse indios. Una situación muy interesante. Los blancos lamentan que haya varios blancos queriendo volverse indios y, al mismo tiempo, que haya varios indios queriendo volverse blancos.

Los Yanomami están queriendo volverse blancos, y los *caboclos* de allá de Pedra Furada, en el sertón de cariri o qué sé yo dónde, están queriendo volverse indios. El mundo está patas para arriba. Los Yanomami deberían continuar queriendo ser indios (alguien tiene que continuar queriendo serlo; algunos indios son necesarios), y los *caboclos* deberían continuar queriendo ser blancos, cada vez más blancos –ciudadanía.

En realidad, estas dos cosas son mucho más complicadas de lo que se imagina. Los Yanomami quieren volverse blancos, pero eso no es exactamente lo que se imaginan que es, y los *caboclo* de allá de no sé dónde quieren volverse indios, pero tampoco es como se imagina que ellos quieren que esto sea. Nos corresponde a nosotros los antropólogos ver toda la complejidad que está por detrás de afirmaciones tan banales como “nosotros nos estamos volviendo blancos”. Éste es un discurso común en muchas comunidades indígenas: “nosotros nos estamos volviendo blancos”, “los indios se están acabando”. Lo que parece, mientras tanto, es que no se acaba nunca el volverse blancos; y los indios no acaban de acabarse; es necesario continuar siendo indios para poder continuar volviéndose blancos. Y parece también que volverse blanco a la moda de los indios no es exactamente lo mismo que volverse indio a la moda de los blancos. Hasta que se haga. Pero ahí, como se sabe, aquello que se transformó se vuelve otra cosa.

En fin, retomando: “debe” haber una orientación positiva y activa del grupo en relación a los productos característicos de la vida comunitaria. Rituales, mitos, configuraciones relacionales más o menos reificadas,

la propia comunidad como punto de orientación, polo de territorialización, etcétera. Tomando en cuenta los procesos de desgranamiento antropológico asociados a la situación referida en el ítem anterior (reducciones, traslados, esclavización, catequización, etc.), tales discursos y prácticas no son aquellos específicos del “área cultural”, en el sentido histórico-etnológico, donde hoy se encuentra la comunidad. O sea, ciertos indios pueden ser indios, tener una orientación positiva y activa en relación con el fondo cultural amerindio, pero un fondo cultural amerindio que remite a otra región “original”, simplemente porque la de ellos fue destrozada. Entonces, si los *caboclos* de Pedra Furada importan un chamán wajãpi para enseñar toré, ¿cuál es el problema? Los antiguos romanos importaban profesores de griego para que les enseñen filosofía griega, y nadie decía que con eso los romanos estaban dejando de ser romanos. O lo decían (algunos romanos de hecho lo decían), pero no por eso ellos dejaban de ser romanos. O dejaron de serlo. Los griegos, entonces, todavía más. Pero repito, ni así. Como decía Saussure: “el francés no *viene* del latín. El francés *es* el latín, tal y como se habla hoy en tal región de Europa”. Patrice Maniglier, autor de un admirable libro sobre Saussure (de donde saqué la frase anterior), completa: “fue de hablar tanto latín que los galo-romanos empezaron a hablar francés”. Y así en adelante.

¿Renacimiento o invención?

[Marshall] Sahlins cuenta una parábola en su librito *Esperando a Foucault, todavía*, que es más o menos así:

hay un lugar en el planeta, en el extremo Occidente, donde vive un pueblo muy interesante, y que hace alrededor de seiscientos años atrás se encontraba enteramente desprovisto de cultura. Había perdido toda su sabiduría ancestral al cabo de innumerables invasiones de bárbaros, de sucesivas catástrofes, pestes, sequías, guerras, el diablo. A partir de cierto momento, sin embargo, ese pueblo empezó a reinventarse, creando una cultura artificial: comenzaron a imitar una arquitectura que sólo conocían por las ruinas o las viejas escrituras, hacían traducciones vernáculas de los textos en lenguas muertas a partir de traducciones de otras lenguas, sacaban conclusiones delirantes, inventaban tradiciones esotéricas perdidas... Como se sabe, ese proceso, que pasó en Europa más o menos entre los siglos XIV a XVI, recibió el nombre de Renacimiento. El Occidente moderno comienza ahí.

¿Qué es el Renacimiento? Los europeos: confusa mezcla étnica de germánicos y celtas, de itálicos y eslavos, que hablan lenguas híbridas, muchas veces poco más que un latín mal hablado (esto es, el latín tal y como es hablado en tal o cual región de Europa, según Saussure), repleto de barbarismos, practicando una religión semita filtrada por un equipamiento conceptual tardo-griego, etcétera (descubren la literatura y la filosofía griegas vía los árabes). Reconfiguran el mundo griego, que no era el mundo griego (o greco-romano) histórico, sino una “Antigüedad clásica” hecha, como siempre, de fantasmas y proyecciones del presente. Levantan templos, casas, palacios imitativos, escriben una literatura que se refiere privilegiadamente a ese mundo, una poesía imitando la poesía griega, escultu-

ras que imitan las esculturas griegas. Leen a Platón de modos inauditos, muy poco griegos, imagínense. En fin: inventan, y así se inventan.

Y Sahlins concluye: claro está, cuando se trata de los europeos, a ese proceso lo llamamos Renacimiento. Cuando se trata de los otros, lo llamamos invención de una tradición. Algunos pueblos tienen toda la suerte del mundo.

La tercera dimensión, finalmente, es la sociopolítica –la primera era la histórica (continuidad), la segunda era cultural (orientación positiva en relación con el fondo cultural). Ella se trata de la decisión de la comunidad, manifiesta o simplemente presumida, de constituirse como cuerpo socialmente diferenciado dentro de la comunión nacional –para usar ese lenguaje ampuloso e hipócrita. Constituirse como entidad socialmente diferenciada significa darse autonomía para instituir y deliberar sobre la composición, esto es, los modos de reclutamiento y criterios de exclusión de la comunidad. Estamos hablando de cosas como la “governanza” (perdonen la mala palabra) comunitaria, modalidades de ocupación del territorio, regímenes de intercambio con la sociedad envolvente, dispositivos de reproducción material y simbólica. Los indios tienen, como dice la ley, derecho a sus usos, costumbres y tradiciones. Tener derecho a los usos y costumbres significa tener autonomía para gobernar internamente “en aquello que no hiera los principios fundamentales” (como si no los hiriésemos, por principio) de la constitución nacional.

Estas reflexiones son una tentativa de crear una definición lo más amplia posible, que reconozca que la

respuesta a la pregunta de quién es indio les corresponde a las comunidades que se sienten concernidas, implicadas por ella. No le corresponde al antropólogo definir quién es indio, lo que le corresponde al antropólogo es crear condiciones teóricas y políticas para permitir que las comunidades interesadas articulen su indianidad. Nosotros los antropólogos no somos ni siquiera un tribunal de apelación. Un caso pintoresco que me cuentan, de los *caboclos* de Serra de Baturité que se volvieron indios debido a una ONG de un noruego repleto de buenas intenciones, y de un cura excesivamente celoso del CIMI (Conselho Indigenista Missionário), es, desde mi punto de vista, un caso marginal, en el sentido estadístico y en el sentido conceptual. ¿Y qué tiene? Diría yo. ¿Qué prueba eso? Si esa comunidad, de hecho, es una invención “del mal” (porque puede perfectamente ser una invención “del bien”), entonces paciencia, vamos a ver qué hacemos nosotros con eso; vamos a ver, sobre todo, si ellos pueden sostenerlo.

Los antropólogos deberíamos estar orgullosos del hecho de que el Brasil de hoy está lleno de comunidades queriendo ser indígenas. Y debemos estar orgullosos, entre otras cosas, porque contribuimos a reevaluar, dar otro valor, a la noción de “indio”. Hoy la población urbana del país, que siempre tuvo vergüenza de la existencia de los indios en Brasil, está en condiciones de comenzar a tratarse con un poco más de respeto a sí misma, porque, como dije, acá todo el mundo es indio, excepto quien no lo es.

“Lo que pretendemos es desarrollar conexiones transversales”¹

Conexiones

La idea de la Red Abaeté vino de una experiencia anterior hecha por uno de nosotros (Eduardo Viveiros de Castro): la tentativa de elaboración de un texto “colectivo” por medio de Internet. Se trata del Proyecto AmaZone, que está activo en la red, en la dirección http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone. Esta página está ligada al NuTI² (Núcleo de Transformaciones Indígenas/Museo Nacional), que reúne investigadores del área de etnología indígena. En función de eso, se llevaron a cabo algunos encuentros en el Museo, en principio para que estos investigadores presentaran sus trabajos. Pero sucedió algo relativamente inédito,

1 Junto con Marcio Goldman. Por Aristóteles Barcelos Neto, Danilo Ramos, Maíra Santi Bühler, Renato Sztutman, Stelio Marras y Valéria Macedo. Publicado originalmente en la revista *Cadernos de Campo*, en 2006.

2 El NuTI dejó de existir en 2006 y el Proyecto AmaZone pasó a ser parte del NAnSi, Núcleo de Antropología Simétrica, cuyo sitio es el siguiente: <http://nansi.abaetenet.net/>

al menos en el Museo Nacional: muchas personas que no trabajan específicamente con etnología se interesaron en los encuentros y las discusiones. Se nos ocurrió, entonces, crear una página parecida a Amazon y, después, intentar establecer una red, la Abaeté.

La red busca una nueva forma de conexión entre personas más interesadas en pensar y discutir lo que los antropólogos están efectivamente haciendo hoy que lo que se enseña como antropología en la universidad. Como observó Tim Ingold, la distancia entre estas dos antropologías parece aumentar cada día. La forma en red es importante. Buscamos maneras de crear conexiones que no se parezcan al modelo de asociaciones profesionales, o de grupo de investigadores que se juntan para hacer un proyecto, obtener un financiamiento, etc. Esos modelos son perfectamente normales y admirables, desde ya, pero ¿será que no tenemos creatividad suficiente para usar el tipo de experiencia que la antropología genera y promover otras formas de asociación? Hay varios planos en juego: las formas de asociación, los modos de transmisión del saber y de las experiencias de cada uno, el cruzamiento de divisiones internas, etcétera. En este sentido, la frontera entre las llamadas “etnología indígena” y “antropología de las sociedades complejas” es particularmente perniciosa, porque tiende a impedir este tipo de conexiones.

Sujeto distribuido

La Red Abaeté puede ser tomada como una especie de “sujeto” distribuido, que tendría como objeto u objetivo algo así como la elaboración de una antropología

simétrica, teniendo a la wiki como su, digamos, método. Las tres cosas mantienen una relación importante. La wiki Abaeté no es una lista de discusión clásica de Internet, donde todo lo que se tiene para decir es “estoy en contra” o “estoy a favor” de esto o de aquello. Es necesario entrar en el texto para modificarlo. El resultado de ese proceso colectivo no es de la misma naturaleza que un trabajo individual, ni tampoco de uno con varios autores identificados, donde el(los) autor(es) controla(n) lo que se va a publicar. La herramienta wiki es para ser usada de una manera abierta por cualquier lector. La Wikipedia (www.wikipedia.org) es el máximo ejemplo de este sistema: una enciclopedia en la que todos pueden entrar, escribiendo o corrigiendo lo que quieran. En el caso de la Red Abaeté y de AmaZone, cualquiera que sepa la dirección también puede entrar y hacer modificaciones, pero la idea es reunir personas interesadas (y, si es posible, también interesantes), antropólogos o congéneres. Nuestra idea es, de hecho, borrar las fronteras entre los autores, producir una cierta multiplicidad autoral, cambiar un poco el régimen de enunciación de la producción antropológica, que es un régimen clásico de autor individual (singular o plural, poco importa) que escribe un artículo o un libro y publica citando a otros, quienes entran en su texto únicamente por medio de comillas. La Red Abaeté y la AmaZone buscan otras formas de conectar a las personas dentro de un mismo discurso que no sea por medio de comillas, sino que involucre al otro en la producción de un texto que ya no sea individual. Lo que no quiere decir que sea de todos, ya que la diferencia entre ese autor múltiple y el mundo es grande. El texto

no es el resultado de, ni resulta en un consenso, pues la idea es emitir proposiciones radicales pero que no estén firmadas por un autor y que no caigan en el régimen del “él dijo y yo no estoy de acuerdo”, sino que produzca una multiplicidad autoral, como resultado del trabajo de varias personas al mismo tiempo. Si alguien hace una modificación imbécil –una mala palabra o alguna cosa por el estilo– otro entra y lo saca. Si alguien introduce algo que acarree una contradicción teórica, cualquiera puede enviar un mensaje a la página de discusión diciendo que lo incluido tiene que ser compatibilizado porque está afirmando lo contrario a la proposición anterior, y así para todo. ¿Qué hacer en ese caso? ¿Una nota diciendo que ésta es una posición específica de fulano, o una corrección? La pregunta es en sí misma parte del proyecto. En fin, hay mil formas, pero la cuestión no es que dejen de aparecer contradicciones ni mucho menos escamotearlas, y sí darles sentidos. Abaeté tiene un texto-piloto. “Simetría, reversibilidad y reflexividad”,³ inicialmente un manifiesto que terminamos trasladando a una página especial que no puede ser alterada, a fin de que permanezca justamente como un manifiesto, o sea, una referencia. Al mismo tiempo, expandimos el manifiesto, volviéndolo un texto-piloto que dialoga con todas las otras cosas colgadas en ese wiki, cosas paralelas, ligadas, desdobladas a partir del texto inicial. Es ese texto-piloto el que debe ser colectivamente modificado y elaborado.

³ <http://nansi.abaetenet.net/Home/simetria-reversibilidad-e-reflexividade>.

En red

Si la wiki es un elemento de trabajo en red, recordemos que la noción de antropología simétrica surgió en un contexto teórico que también valoriza la noción de red. De cierto modo, fue Bruno Latour quien “inventó” ambas nociones o, al menos, ofreció una interpretación que nos interesa para la noción de red y para la idea de una antropología de nosotros mismos. Existe así una consustancialidad primera entre Abaeté-wiki y Abaeté-red, y entre ellos el tema de la antropología simétrica. Ésta, al contrario de muchos mal entendidos en circulación, opera, en parte, estableciendo una especie de homología formal entre los objetos que estudia y su propio modo de operación. Lo cual implica, en ese sentido específico, tomar esos objetos como redes de conexión entre humanos y no humanos o, en un lenguaje más directamente latourniano, a redefinir objetos que ya no pueden ser definidos bajo el modo de la entidad, del sujeto o del objeto purificados, de la naturaleza o de la cultura purificadas, etcétera. Desde esa perspectiva, los “objetos” son siempre articulaciones entre dimensiones, facetas, momentos diferentes, que en ese sentido, son múltiples, o mejor, son multiplicidades, es decir, son como la propia red: ni uno ni todos, sino todos menos uno, $n - 1$, esto es, la multiplicidad como tal.

Ni periférico ni central

Por definición, la noción de red es completamente refractaria a cualquier diferencia entre lo central y lo periférico. Una red no tiene ni centro ni periferia, sólo

puntos de densidad. Por ahora, Abaeté es un/a wiki en portugués, o mejor, en brasileño. Pero eso no tiene nada que ver con una red periférica que, eventualmente sería capaz de extenderse hacia el centro, una red que, o esté dominada por el centro, o vaya a dominar ese centro, ¡porque esa no es la cuestión! Recordemos la frase de Duchamp: “no hay solución porque no hay problema”. La existencia de la red impide que ese problema se plantee como tal. En el caso de la antropología brasileña, la impresión que tenemos es que hay una densidad suficiente para hacer un experimento así: si ninguna otra persona del planeta entrara a Abaeté (y no es ese el caso), esta densidad ya sería suficiente para que las cosas funcionaran. La distinción entre antropología central y periférica es un fantasma que fue creado con una intensión, y que sirve para una serie de cosas. La Asociación Brasileña de Antropología (ABA), por ejemplo, usa la distinción para obtener algunas compensaciones de asociaciones más “centrales”; algunos departamentos o programas usan la distinción para indicar nombres u organizar congresos (“ahora el congreso tiene que ser aquí porque somos la periferia y siempre somos discriminados”); algunos critican a otros porque, supuestamente, hablan como si estuviesen en el centro cuando están en la periferia; al mismo tiempo, los mismos críticos se angustian preguntando si seremos escuchados por personas de afuera de aquí, cómo hacer para que nos lean, y así con todo. Es necesario escapar de estos falsos impedimentos y plantear la verdadera pregunta: ¿somos capaces de producir ideas y de hacer algo nuevo con estas ideas? Desde nuestro punto de vista, uno de los

problemas que enfrentamos actualmente es que las preguntas organizacionales y de política institucional están dadas de antemano, subordinando las preguntas intelectuales substantivas (cómo se va a hablar y no qué o sobre qué se va a hablar). Cuando este tipo de operación es llevada a cabo, ya se asesinó lo que hay de más interesante en nuestro trabajo.

Multiplicidades

Para nosotros, fue curioso y, hasta cierto punto, sorprendente observar algunas reacciones a lo que estamos intentando hacer. Algunos llegaron a decir que queríamos destruir la antropología; otros (a veces eran los mismos) dicen que no hay nada nuevo en todo esto; otros, admiten que hay algo de nuevo, pero destacan que no es la única novedad que hay en la antropología. Bien, claro que acordamos con esta última observación, pero nos parece curioso que alguien considere necesario hacerla; acordamos incluso con la idea de que no estamos proponiendo nada nuevo, dado que si alguien se pone a buscar, seguramente encontrará “precursores” e “influencias” a gusto (sólo que no entendemos muy bien por qué alguien puede interesarse en hacerlo); en cuanto a la destrucción de la antropología, todo depende de qué se entiende por ese término: si se trata de sus formas actuales de organización, hasta podría ser; pero si es de la antropología como aventura intelectual, y si quisiéramos ser pretenciosos, diríamos que lo que deseamos es sacarla del estancamiento en el que, al menos en Brasil, se encuentra desde hace algunos años; pero está claro que no tenemos esa pre-

tensión... Lo que parece resultarles particularmente irritante a nuestros críticos, si bien los entendemos (no hacemos de este asunto una disputa, seamos francos), es justamente nuestra tentativa de (re)aproximar la “etnología indígena” a la “antropología de las sociedades complejas”, y nuestra única hipótesis sobre las raíces de tal irritación es que no respetamos los feudos institucionalmente establecidos (el otro día escuchamos decir a alguien, con aprobación, la necesidad de que fuesen pagas las “faenas académicas”).

Es necesario, pues, resaltar que, en cierto sentido, los textos que están apareciendo en las páginas de Abaeté deben ser encarados a partir de los fines específicos a los que se destinan. No son textos publicables de la manera en que están en otro lugar. Por ejemplo, la relación que establecemos entre Roy Wagner, Marilyn Strathern y Bruno Latour sirvió a los fines de elaborar un manifiesto. Si tuviéramos que escribir un artículo, esa relación sería elaborada de otra manera, pero el texto-manifiesto está elaborado de ese modo porque sus ideas fueron apareciendo en el cruce de varias cosas. La idea de la antropología simétrica, de Latour, surgió como el emblema más obvio de una operación que buscaba romper la separación entre los campos de la etnología indígena y el de las llamadas sociedades complejas, sin negar sus singularidades. La pregunta que Latour plantea es qué significa hacer una antropología en nuestra propia sociedad, cuestión que repercute en el modo de hacer antropología en otras sociedades. ¿Cómo hacer una antropología simétrica? O ¿cómo simetrizar la antropología? La noción de antropología simétrica es blanco de todo tipo

de malentendidos porque la palabra simetría quiere decir muchas cosas diferentes. Cuando Latour dice “simétrica”, lo que está proponiendo es la disolución de asimetrías constitutivas del pensamiento antropológico, pensamiento cuya forma emblemática es la asimetría entre el discurso del sujeto y el del objeto. De este modo, es contra esa asimetría que se propone la noción de simetría. ¡Nadie está proponiendo un mundo en el que todo sea armónico e igual! Lo opuesto al gran divisor no es la unidad y la noción de simetría no va a restaurar ninguna unidad perdida. Lo que se contrapone a los grandes divisores son las pequeñas multiplicidades. La noción de multiplicidad es la clave: el problema no es ser dos, sino ser sólo dos; y la solución para eso no es volver al uno.

Igualmente diferentes

Es evidente que las sociedades o los colectivos no tienen todos el mismo poder, y el desafío de la antropología es posicionar los discursos de la sociedad de la que forma parte el antropólogo y aquella a la que estudia como igualmente diferentes, evitando la intromisión de las relaciones de poder en su discurso. La simetría está en esas dos palabras, en lo igualmente y en lo diferente, o sea, simetrizar no significa pasar por alto el hecho de que hay una diferencia enorme entre las sociedades, sino, por el contrario, convertir justamente ese hecho en el problema y hacer que la sociedad o el grupo de donde viene la antropología sea tan antropologizable como los demás. Pero es necesario hacer eso sin correr al antropólogo de la jugada, porque es

muy fácil exotizar a los occidentales, a los blancos, o lo que sea, siempre que no sea exactamente donde uno está. La insistencia de Latour en la antropología de la ciencia –no simplemente en el discurso occidental oficial, de la razón occidental dominante como un todo, sino específicamente de la ciencia– se justifica porque es ahí donde se arraiga la asimetría fundamental. Todo el mundo es un objeto, menos el sujeto. Yo siempre puedo des-objetivarme a mí mismo, y lo que nosotros estamos proponiendo es la posibilidad de bloquear ese tragaluz por el que el antropólogo desaparece. Así, si es posible pensar a la antropología moderna a partir de la relación entre sujeto y objeto, y a la posmoderna a partir de la relación entre sujeto y sujeto, una antropología que proponemos denominar post-social podría tal vez ser pensada según una relación en la que todos son sujetos y objetos simultáneamente (como nos enseñan, de hecho, el perspectivismo nietzscheano y el de varios pueblos indígenas).

Descolonización de la antropología

Hay que señalar que Latour casi no se refiere a los antropólogos profesionales. Habla de algunos, claro, pero destaca que lo que siempre le interesó de la antropología fue su método, no sus conceptos, ni, mucho menos, sus teorías. No es difícil comprender esta posición de Latour si recordamos que una de las características de la llamada antropología de las sociedades complejas siempre fue tomar conceptos considerados tradicionales en la antropología de otras sociedades y aplicarlos a la nuestra. El problema es que uno de los efectos de esa

operación (que podríamos denominar falsa simetrización) suele ser un debilitamiento generalizado de lo que se está diciendo sobre nuestra propia sociedad, una banalización tanto del discurso antropológico como del objeto al que está siendo aplicado. Latour, por el contrario, más interesado en una antropología de la ciencia que del científico, es capaz de poner el énfasis en las prácticas y no sólo en los discursos, o mejor, en todos los tipos de prácticas, discursivas y no discursivas. Lo cual quiere decir que aplica el mismo método que los antropólogos usan para estudiar casamientos, rituales, posesiones, etc. Describe lo que efectivamente está sucediendo cuando alguien está haciendo ciencia. En ese sentido, si la antropología siempre fue concebida como ciencia de segunda clase, podemos leer lo que Latour está proponiendo como una descolonización de la antropología por la ciencia.

Desbanalización de los conceptos

Por otro lado, en los últimos 25 ó 30 años, en lo que se conoce como posestructuralismo, fueron apareciendo, al interior de la propia antropología, una serie de nociones y de críticas a las nociones más antiguas, que pueden problematizar la opción latourniana por el método antropológico en detrimento de sus conceptos y teorías. Estas transformaciones ya permiten, creemos, una apropiación de nociones de la etnología por la antropología de nuestra propia sociedad capaz de producir efectos de conocimiento, y no necesariamente de debilitamiento o de banalización de aquello que se está diciendo y sobre aquello de lo que se está hablando.

Por ejemplo, la manera como Wagner trata la noción de cultura como invención, o la crítica de Strathern a la noción de sociedad a favor de la de sociabilidad. Esas dos nociones, cultura y sociedad, se volvieron una especie de emblema de la banalización en antropología. Así, cuando Wagner reconceptualiza la cultura como una operación de invención (en un sentido completamente diferente al de “invención de la tradición”), la idea de cultura comienza a complejizarse y a perder su banalidad, porque la cultura sólo se constituye en un cierto punto de contacto, ella no “está ahí”. De la misma manera, la noción stratherniana de sociabilidad solo se constituye en el funcionamiento efectivo de las cosas (humanos, animales, objetos, espíritus), tampoco “está ahí”. En cierto sentido, sería posible decir que al etnografiar el modo en qué los científicos se relacionan para hacer ciencia, Latour describe sus modos de sociabilidad, así como las invenciones que están obligados a hacer para establecer relaciones.

Comunicabilidad de las formulaciones

En el caso específico de Marilyn Strathern, quizás podríamos decir que su hipótesis o su cuestión fundamental sea la de la comunicabilidad de las formulaciones. Por ejemplo, su libro más conocido, *The gender of the gift*, tiene dos partes, y ella procede como si lanzara una contra otra. Por un lado, el discurso de la antropología feminista, del otro, lo que los melanesios tienen para decir sobre aquello que los antropólogos llamarían género en la Melanesia. El primer problema es: ¿con qué categorías podemos expresar las catego-

rías de los melanesios, cuando, como dice la propia Strathern, por definición sólo tenemos a disposición nuestras propias categorías? Nos parece que una de las innovaciones introducidas por esta antropóloga es reconocer que “nuestras propias categorías” es un objeto un poco más complicado de lo que parece. El problema planteado por Marilyn Strathern, dicho sea de paso, no significa ni que estamos condenados fatalmente al etnocentrismo, ni una promesa de un punto de vista y de un vocabulario “científicos” que supere, al mismo tiempo, nuestro vocabulario o el de ellos, los melanesios. Pues, al mismo tiempo que el discurso radical del feminismo es, sin dudas, un discurso de nuestra sociedad, parece quedar claro que no podemos decir que sea el discurso dominante de nuestra sociedad. Así, en lugar de simplemente poner en relación dos sociedades o dos culturas, de acuerdo con el antiguo método comparativo, Strathern pone en conexión una cierta multiplicidad de prácticas discursivas, lo que permite que aquello que se encuentra entre los melanesios pueda ser expresado de una forma que sin dudas es “nuestra”, pero que no es “nuestra” en el sentido de que es de todo el mundo, sino que es sólo una parte de lo que hacemos, una parte que podríamos denominar *minoritaria*.

Personas y cosas

Hay que escapar de las alternativas del tipo todo o nada, o de lo que Isabelle Stengers y Philippe Pignarre llaman “alternativas infernales”. Podemos, por ejemplo, partir de una oposición muy simple: allí hay una

sociedad de personas, aquí una de bienes o de cosas. A veces esas divisiones pueden ser buenos puntos de partida ¡el problema es cuando también son los puntos de llegada! Porque en la llegada la cuestión no es constituir personas y cosas, sino percibir que personas y cosas, o palabras y cosas, son sólo objetivizaciones de ciertas relaciones, de ciertas tramas –y esto es así, claro, tanto en un caso como en el otro. Darle voz a las cosas no quiere decir que las cosas sean iguales a las personas, sino que son iguales sólo en la medida en que son resultantes de procesos de objetivización, procesos que, no obstante, son heterogéneos y tienen que ser descriptos como tales. En *Art and agency*, por ejemplo, Alfred Gell busca definir a los objetos como “agentes de segundo grado”. En este sentido, continúa separando humanos de no-humanos, esta vez como agentes de primera y segunda clase. Gell, de cierto modo, fue el autor que llevó a la antropología social británica a su límite; es en ese límite que se puede situar la obra de Gell dentro de un proyecto de antropología simétrica post-social. Su idea de que el objeto es, sobre todo, el índice de una agencia supone en el fondo una distinción entre agencia primaria y secundaria, esto es, una distinción entre un sujeto vicario y un sujeto legítimo, ya que es solamente en vecindad con este que aquel puede adquirir agencia. Habría, así, una “ontología de los agentes de verdad”, o primarios, y una de los “agentes secundarios”, que solo son agentes cuando son colocados en proximidad a agentes primarios. Gell permanece, desde este punto de vista, dentro de la visión naturalista cara a la London School of Economics, que supone la exis-

tencia de una distinción natural entre agentes y cosas que, en seguida, es recubierta por una (in)distinción social. Existiría entonces una diferencia entre personas y cosas, aun cuando de inmediato las cosas puedan ser intercambiables por personas o viceversa. Las personas son cosas secundariamente, y las cosas son personas secundariamente. Lo que, en verdad, no es muy diferente a la distinción clásica en nuestro derecho entre persona física y persona jurídica. La persona jurídica es una ficción legal, en el sentido propio del término, porque la persona jurídica sólo es una persona en proximidad a una persona física. Es necesario que una persona física responda por la jurídica, y, en última instancia, no es posible arrastrar hacia el tribunal a una persona jurídica independientemente de una persona física. O sea, todo es persona, pero algunas personas son más personas que otras. Recordemos a Radcliffe-Brown. Así, basta un segundo para percibir que “persona física” es una categoría jurídica, tan jurídica como el de persona jurídica. No hay “personas físicas” más allá del derecho. ¿Y entonces?

Señalar y rechazar los dualismos

En lo que respecta a Latour, un mal entendido del que ya hablamos al pasar es suponer que, al acusar o rechazar los dualismos, su proyecto consistiría en la restauración de una unidad de lo humano. El mundo de los híbridos, aquel que prueba que nadie jamás fue moderno, ¿no sería lo que une a todos los hombres, no sería lo *dado* para todos los hombres? El punto es que separar siempre viene después, es siempre *a posteriori*, no *a priori*. La

purificación siempre viene después, como la oposición entre naturaleza y cultura, a la cual se llega mediante un proceso laborioso de purificación, separación, destilación. Pero lo que está dado es ese mundo del medio, de la práctica, anterior a la distinción entre teoría y práctica. Una pregunta que sí podría hacerse es si no sería imposible no purificar. Y, en ese caso, ¿cómo sería posible purificar de una manera no dualista, no polarizada? Ahora, vencer (no se trata de superar) el dualismo no consiste en restaurar una unidad perdida, sino en instaurar una cierta multiplicidad. El campo del medio –o imperio del medio, como lo llama Latour– es un campo de multiplicidad, disponible para toda la humanidad. En el fondo, el monismo más radical siempre se encuentra con la multiplicidad más radical. Latour opera, creemos, en un registro más contemporáneo que el de esas viejas cuestiones sobre la unidad, dualidad, etc. Se sigue repitiendo en las clases de antropología que lo que define la disciplina es que trabaja con el problema de la relación entre la unidad biológica del hombre y su diversidad sociocultural. Es eso lo que las personas aún están aprendiendo cuando empiezan a estudiar antropología. ¿Pero qué tiene que ver eso con lo que los antropólogos están efectivamente haciendo hoy?

El sexo de los caracoles

Hay un pasaje en el que Lévi-Strauss habla del sexo de los caracoles, que son hermafroditas. Si un caracol se encuentra con otro caracol, quién va a ser el macho y la hembra depende de una serie de circunstancias, ellos no son machos o hembras *a priori* o en sí.

Lévi-Strauss afirma que la distinción entre el sentido literal y el metafórico es como el sexo de los caracoles: si vos mirás de acá para allá, aquello es la letra y esto es la metáfora; si se observa de allá para acá, es lo contrario. No existe metáfora en sí, literalidad en sí, significante en sí, significado en sí. No son distinciones esenciales, absolutas. Es probable que algo parecido se dé en la oposición entre lo dado y lo construido en la semiótica de Roy Wagner: lo dado es lo que está presupuesto en función de lo que se usa como control. Eso no quiere decir que, en otra circunstancia, no se pueda tomar lo que se tomaba como construido como dado y viceversa. O que sea necesario disponer *primero* de un dado para tener después un construido: ellos son simultáneos, están en implicación o presuposición recíprocas. Lo que constituye una especie muy singular de dualismo, si quisiéramos mantener el término. Deleuze distingue, un tanto irónicamente, dos tipos de dualismo: un dualismo “verdadero” (de tipo cartesiano, donde se puede pasar la vida entera intentando conciliar el cuerpo y el alma o cosas parecidas) y un dualismo que él llama “provisorio”, porque sirve apenas como punto de partida o de apoyo para otra operación, más importante. En este caso, hay dos posibilidades representadas, para Deleuze, respectivamente por Spinoza y Nietzsche: de un lado, un monismo absoluto, del otro, un pluralismo absoluto. A pesar de las apariencias, eso no constituye un nuevo dualismo porque, como sostiene Deleuze, lo que revela es la identidad profunda entre Spinoza y Nietzsche, dos filósofos que todos pensaban absolutamente opuestos. Y lo que los identifica es el hecho de que tanto

la unidad spinozista como la pluralidad nietzscheana son del orden de la multiplicidad –concepto que abole los dualismos y todos los debates en torno del uno o de lo múltiple.

Dualismos provisionarios

El punto crucial es que el dualismo es más un modo de tratamiento de las cosas que una manera de distribución “real” de las cosas. Por eso, cuando se dice, por ejemplo, que las sociedades Jê son dualistas, es necesario tener cuidado de no caer ni en la hipótesis de que el dualismo es, en el fondo, una propiedad del espíritu humano que los Jê (pero también Descartes y todo el mundo) sólo expresan a su manera, ni en que eso sería un rasgo sustantivamente característico de los Jê, aquello que los “identificaría” (en oposición a los Tupí, a nosotros mismos, etc.). Porque existe toda la diferencia del mundo entre operar con dualismos sustanciales y utilizar dualidades como puntos de pasaje para hacer otra cosa. ¿El dualismo es una forma de administrar el Uno (incluso suponiendo lo Múltiple) o un modo de salir de la cuestión Uno-Múltiple para instaurar una multiplicidad? Depende. Incluso la separación entre el cuerpo y el alma puede ser usada para fines no dualistas. Lo que, en general, provoca esas críticas muy fáciles y algo irritantes: “¡estás siendo dualista!”. O peor: “¡sos etnocéntrico! ¡sólo proyectaste y/o reencontraste el cuerpo y el alma de los cristianos!”. Críticas no apenas simplistas sino limitadoras, paralizantes. Pues el problema (“técnico”, como dice la autora) es aquel enunciado por Strathern:

“¿Cómo crear una conciencia de mundos sociales diferentes cuando todo lo que se tiene a disposición son términos que pertenecen a nuestro mundo?”. Ésa es la cuestión. Eso significa, creemos, que en Strathern nos encontramos siempre con ese tipo de dualismo provisorio al que nos referíamos, ya que sus análisis en general parten de las distinciones usuales para hacer con ellas otras cosas.

¿Cómo hacer que los conceptos de cuerpo y alma funcionen de otra manera? Si utilizamos la noción de cuerpo y alma como refugio en el cual se hace una lectura cartesiana de las nociones indígenas, la crítica es totalmente legítima. Pero si tomamos las palabras cuerpo y alma como traducción provisorias de los conceptos indígenas y, en seguida, usamos los conceptos indígenas para sabotear los conceptos occidentales de cuerpo y de alma, esa homonimia se vuelve estratégica y la cosa se vuelve interesante. Traducimos las palabras, pero preservamos la dinámica conceptual nativa y así, quién sabe, conseguimos perturbar nuestras propias categorías, mostrando que el alma y el cuerpo son capaces de otras cosas. Toda la discusión de Strathern sobre el feminismo tiene que ver con eso. Al contrario de muchos antropólogos, Strathern fue realmente afectada, en el buen sentido del término, por la crítica posmoderna, o sea, en vez de perder el tiempo señalando los equívocos o las estupideces de los posmodernos, concentró su foco en una cuestión que ellos postularon pero con la que no supieron lidiar muy bien: cómo hablar de los otros sin que se esté hablando de uno mismo. La respuesta de Strathern es que aún cuando que la proeza sea imposible, esto no

implica el silencio –bien por el contrario de lo que suponían los propios posmodernos. Si, al hablar de los melanesios, necesariamente usamos categorías que son nuestras, es necesario proceder de un modo en que los melanesios nos ayuden a distanciarnos de esas categorías. Y este es el sentido, tal vez más amplio que el de Latour, que nos gustaría dar a la idea de antropología simétrica. No se trata simplemente de incluir en el análisis la ciencia y la política occidental y proceder como los antropólogos que analizan sociedades no occidentales. El desafío mayor es tratar nuestros conceptos con la misma dureza con la que tratamos los conceptos de los otros –y con la ayuda de los conceptos de los otros! Aquello que nuestros conceptos hacían con los de los otros, ahora ellos también lo van a sufrir a partir de los conceptos de los otros.

Comparar lo inconmensurable

Se puede argumentar, claro, que ese nuevo método comparativo no está comparando cosas comparables, sino bananas y naranjas, según la vieja metáfora hasta hoy empleada en los cursos de introducción a la antropología. Pero, ¿por qué comparar lo comparable? Para eso basta con llamar a un contador... Lo interesante es medir lo inconmensurable, comparar lo incomparable, como dice Marcel Detienne (en un libro justamente llamado *Comparer l'incomparable*). ¿Qué quiere decir eso, lo inconmensurable? Lo que no tiene una medida común. La noción de conmensurabilidad supone que lo que mide dos cosas está fuera de ellas. Dos cosas son conmensurables en función de una tercera, que

es supuestamente la naturaleza en sí. Ésta funciona como referente que legisla de modo que *A* está ligada a *B* en función de una tercera cosa que es independiente de ella. Creemos que una de las cosas que la antropología muestra es que la conmensurabilidad es un proceso interno, no externo. El metro patrón, para usar un lenguaje latourniano, tomó mucho trabajo en su elaboración. ¿Con qué metro se mide el metro patrón? ¿Cómo vas a saber si existe un metro, el metro patrón? Si existe alguna cosa inconmensurable es precisamente el metro patrón, porque es la medida de todas las cosas. Pensando nuevamente en *The invention of culture*, de Roy Wagner, podríamos decir que la noción de cultura es problemática si se pretende que funcione como un metro patrón. Por otro lado, esta noción puede ser reinventada si se admite que es sólo un medio para comparar lo inconmensurable.

Relación versus *identidad*

Vale la pena observar que Wagner utiliza mucho la palabra *relatividad*, pero, si no nos equivocamos, nunca *relativismo*. De hecho, es necesario activar esa pequeña dicotomía porque, de cierto modo, el relativismo ya es una manera de domesticar la relatividad. Como diría Deleuze, el relativismo es la idea de que la realidad es relativa, y la relatividad es la idea de que lo relativo es lo verdadero. Que la verdad de lo relativo es la relación. Lo que significa que no hay no-relación en ese sentido específico. Eso de algún modo conecta estos tres autores, Latour, Strathern, Wagner (además de Deleuze, Guattari y otros que nos gustan). Ellos están todos a

contramano de una visión identitaria de la relación, esa visión que los científicos sociales presentan todos los días en el periódico o en la televisión. Porque, dicen ellos, esas son ideas “peligrosas”: al enfatizar las diferencias, tenemos la guerra, la destrucción. Pero, de hecho, cuando se supone que sólo existen identidades que se relacionan, las únicas formas de relación pasan a ser la asimilación o la destrucción. Una teoría verdaderamente relacional, que no suponga identidades existentes *a priori* o en sí, no tiene nada que ver con eso. Lo que se vende por ahí son teorías identitarias de la relación (identidad contrastiva, etnicidad –Barth, en resumen). Es como si la relación existiese para la identidad. Antiguamente se imaginaba que primero existían las identidades y luego las relaciones; ahora se dice que “las identidades son relacionales”, como si las relaciones existiesen *para* producir las identidades. No se progresó mucho, pues todo continúa existiendo sólo para terminar en una identidad. O, como decía Mallarmé: el mundo existe para terminar en un libro. Triste destino de la relación. Está claro que las relaciones producen, entre otras cosas, identidades. Pero no debemos imaginar que las relaciones existan para producir identidades, que ese es su *telos*, su objetivo, su finalidad. (Como si toda diferencia quisiese “en el fondo” ser una identidad). Ése es el problema. La impresión que se tiene es que esas nociones de identidad, como las que derivan de los abordajes de las “relaciones raciales” o de las “relaciones interétnicas”, actúan como una máquina de represión contra cualquier otra cosa que se deje pensar. Es como si todos supieran la respuesta de antemano. Es necesario, ante todo, saber

qué se quiere decir con la palabra identidad. O mejor aún, lo que se pretende no decir, o lo que no se desea que se diga, al emplear esta noción.

Alteridad y alienación

Si la identidad existe, es secundaria en relación con la alteridad. Pero es necesario también tener cuidado de no transformar la alteridad en otra identidad. La alteridad hoy en día suele aparecer como medio de afirmación de la identidad. Una buena alternativa de vocabulario, pero que infelizmente ya fue usada para fines completamente opuestos, sería la palabra *alienación*, nombre en función de una acción y no de un estado, como “alteridad”. Pero la palabra fue destruida por el uso inverso a lo que buscamos: alienación es pérdida de identidad. Observemos de paso que *identificación*, sí, también es un proceso, y un proceso bien interesante, tomando en cuenta que existe una inmensa cantidad de dispositivos sociopolíticos de identificación –por ejemplo, varios conceptos antropológicos.

La perversión identitaria

Todas las etnografías bien elaboradas, en los más diversos campos, muestran que, además de extremadamente sofisticadas, las teorías locales son hábiles y flexibles. Y que el discurso de la identidad aparece siempre que el estado entra en escena, para bien o para mal, si podemos expresarnos de esta forma. Como no pretendemos formar parte del aparato del estado en ninguna de sus múltiples formas, preguntamos de qué

lado está el antropólogo en esta historia. ¿Del lado del estado, para dialogar con él o en nombre de él? ¿O la tarea más interesante de la antropología no sería justamente encontrar un modo de conectarse con esas otras formas, más inestables, de articular las relaciones? Esta es una apuesta política y teórica. En la antigua teoría de la lucha de clases, en que los campos están determinados por la posición que los actores ocupan en las relaciones de producción, proletario era proletario y burgués era burgués (si omitimos, claro, esas cosas medio extrañas que eran la pequeña burguesía, la clase media, etc.). Más tarde, empezaron a aparecer los movimientos identitarios porque la clase como categoría objetiva desapareció, o se volvió complicada porque las relaciones de producción se volvieron increíblemente complejas, y la noción de clase se fue volviendo cada vez más difícil de ser determinada. Entonces, en lugar de la lucha de clases, pasamos a la reivindicación de las identidades.

Una de las cosas curiosas sobre la noción de identidad es que es muy diferente identificarse que ser identificado. Normalmente creemos que son la misma cosa, como en la definición clásica adoptada por el Estatuto del Indio: “indio es aquel que se identifica y es identificado como tal”. En ese pequeño “y” reside toda la confusión. ¿“Al mismo tiempo es identificado”? ¿O alternativamente es identificado? ¿Por quién es identificado? ¿Cuándo? ¿En qué circunstancias? ¿Qué sucede cuando alguien se identifica y no es identificado, o cuando es identificado y no se identifica? Cuando te identifican, es una objetivación, para bien o para mal: “vos sos brasileño”, te identifica alguien, lo que inme-

diatamente toma de vos todo lo que interesa. O, “vos sos judío”, “vos sos gay”, lo que sea. Cuando alguien empieza a decir “sí, soy negro y estoy orgulloso de eso” o “sí, soy gay, exijo derechos”, “sí, soy brasileño”, alguna cosa sutil empieza a suceder. Normalmente, cuando alguien comienza a identificarse con aquello por medio de lo cual lo identifican, él pasa a identificar a alguien en su lugar. En el caso del judío, va a inventar al palestino; en el caso del brasileño, va a inventar al argentino (una broma...). O sea, va a inventar alguna cosa “peor” que él. Parece, así, que la identidad posee la perversa capacidad de producir esos efectos en que el sujeto comienza a encerrarse a sí mismo y a los otros. “Asumir” su identidad es sólo el primer capítulo de un proceso que aparece como “lucha de liberación”: “sí, soy eso y estoy orgulloso”. Pero, enseguida, comienza a crecer el germen microfascista que ya estaba ahí, y si yo me siento orgulloso de eso, alguien tiene que avergonzarse: ¿quién va a avergonzarse en mi lugar? ¿A quién voy a identificar ahora?

Paradojas de la indianidad

Este movimiento de identificación es curioso porque nunca va hasta el final, al menos de la forma en que comienza: en algún momento tiene que parar o ser detenido. Veamos, por ejemplo, el caso clásico del Nordeste, de los indios “emergentes” del Nordeste. Se trata de una paradoja desde el punto de vista conceptual: los indios del Nordeste son “mestizos”, son la encarnación viva de la anti-idea del indio puro, con todo lo que hay en ella de racista, esencialista, culturalista,

etc. De ese modo, el indio del Nordeste es un indio bueno, en el sentido metafísico de la palabra, pues estaría encarnando la esencia de la no esencialidad, la esencia del no-culturalismo. ¿Qué sucede cuando los indios del Nordeste son reconocidos como indios por el estado? Ellos podrían intentar hacer valer directamente la legitimidad del mestizaje como condición, pero lo que sucede es, más bien, lo contrario. Ellos comienzan a distinguir quién es indio puro y quién no lo es, diciendo: “vos no podés quedarte acá porque no sos un indio puro”. Un indio le dice a otro indio: “nosotros somos los verdaderos Pancararu, ustedes son mestizos”; “indio-indio somos nosotros acá”; “mirá, el estado reconoció la comunidad Pancararu, vos no sos Pancararu, vos sos mestizo, tenés que irte”. Y ahí el propio estado –e incluso algunos defensores no-gubernamentales de los indios– dicen que es necesario cerrar la lista de quién es indio (o *quilombola*, o lo que sea) para evitar una confusión generalizada. O sea, el estado y sus congéneres imponen el congelamiento del proceso que ellos mismos habían generado.

Identidad, ¿funciona?

Una de las sesiones de debates que organizamos en Abaeté tenía ese título: “Identidad, ¿funciona?”. Llegamos a la conclusión de que funciona. ¿Cómo es posible abandonar la noción de identidad cuando toda la acción se estructura alrededor suyo? Los militantes del movimiento indígena o del movimiento negro adoptarían, entonces, lo que convencionalmente se denomina “esencialismo estratégico”. Noción cínica y paternalista,

que “perdona” a los oprimidos por sus errores teóricos. Pero no es ese el problema. El problema es el precio político que se paga por ese uso abusivo y casi monoideístico de la noción de identidad. ¿Por qué imaginar que todas las formas de lucha pasan necesariamente por la noción de identidad? Obviamente hay otras. Lo que tiene que enunciarse es una cosa muy elemental: ¿por qué alguien que habita un lugar hace centenas o millares de años solo tiene derecho a vivir en paz ahí si es un indio o es un negro? ¿Por qué es necesario pasar por procesos de reconocimiento como indio o como *quilombola* para tener el derecho de vivir del modo que se quiere? ¡Así es como la identidad funciona! Nadie adhiere por “concientización” y nosotros lo sabemos, histórica y etnográficamente, cómo es que funciona la identidad: ¡es aceptada e incorporada por falta de opción!

Creando entidades

Toda identidad supone una entidad, toda identidad engendra una entidad que va a administrarla según el modo de constitución y funcionamiento del estado. Porque una de las mayores y más pérfidas habilidades del estado es su capacidad de convencer a todo el mundo de que la única manera de enfrentarlo es asumiendo su forma (con otro contenido, claro, ¿pero a quién le importa?). En lo que respecta a los antropólogos, nuestro problema no es solo conceptual, también es político. Estamos fabricando ideas, fabricando conceptos que se vinculan a ese tipo de operación. Es curioso comparar un laudo de reconocimiento de una tierra de quilombo o indígena y, por ejemplo, la tesis

que el autor de este hipotético (pero es claro) laudo escribió sobre el mismo lugar. En la tesis, el autor es siempre un deconstruccionista o, más precisamente, un crítico que va a desnaturalizar y desestabilizar todas las falsas certezas. Pero, en el laudo, el autor va a esencializarlas, asumiendo para sí la operación del esencialismo estratégico. Es un enigma cómo alguien logra hacer esas dos cosas al mismo tiempo. ¿Cómo es posible pintar, con la misma tinta, un retrato de desesencialización y otro de objetivización? Es posible, sí, porque en el fondo se trata de la misma operación, a pesar de que parecen dos operaciones diferentes. Así, se vive en el mejor de los mundos, ganando algún dinero para identificar a las personas y, al mismo tiempo, consiguiendo títulos académicos al desidentificar a las mismas personas. Eso solo va a complicarse cuando los abogados de madereras, mineras y congéneres comiencen a usar las tesis para refutar a los laudos (como, de hecho, ocurre en otros países).

Híbridos

Todos sabemos que la antropología no se puede definir por un objeto. Las preguntas de investigación deben ser propiamente intelectuales y no quedar a merced de ondas y políticas de financiamiento. Si bien es importante estar atento a la sociología de la producción intelectual, cosa que evidentemente existe y que todo el mundo sufre en la piel, más importante es saber que hay gente que no cree que eso sea lo más importante del mundo. La investigación no puede ser elegida y orientada sólo por “demandas de mostrador”, nombre

técnico de ese tipo de cosa. ¿De cuáles alternativas disponemos? Creemos que una posibilidad es la creación lo más libre posible de los territorios y espacios donde se pueda pensar con más placer. Así, la idea de Abaeté tiene ese componente asociativo-institucional, o mejor, contra-asociativo y contra-institucional. Hay una dimensión teórica, que es la cuestión de la antropología simétrica. Y hay una dimensión técnica, que es la cuestión innovadora, es decir, la tentativa de usar el instrumento wiki para efectuar una comunicación subordinada a una producción innovadora y libre. O sea, no se trata sólo de la circulación de ideas, sino de la producción de ideas. ¿Cómo utilizar este sistema de circulación –que no obedece al modelo clásico de los seminarios y de los artículos autorales (que son buenísimos y van a continuar existiendo)– para abrir un nuevo espacio de producción de textos híbridos, múltiples, de varios autores? En ese espacio, *quién* escribe no debe ser más una pregunta. Se trata de desplazarla hacia el *qué* escribe, de modo que el *quién* se vuelva progresivamente menos importante o importante en contextos específicos. Sabemos que no es fácil, inclusive porque suspende antiguos referentes, como todo el complejo en torno de la autoría. Sabemos que no son raros los bloqueos personales, lo que exige primero, y evidentemente, una elección y, después, mucha autodisciplina. Como esto comenzó hace poco tiempo y, de cierta forma, de modo medio espontáneo, no sabemos aún muy bien a dónde puede llegar este asunto –ni siquiera si va a llegar a algún lugar.

Salida transversal por izquierda

De cualquier forma, lo que pretendemos es desarrollar conexiones transversales. “Transversalidad” es una noción que Guattari desarrolló y que se opone tanto a la verticalidad como a la horizontalidad. En el primer caso, porque es necesario escapar de esa relación maestro-discípulo, que es una relación básicamente vertical. En el segundo, porque no se debe suponer que es posible ligar cualquier cosa con cualquier cosa, pues hay coeficientes de transversalidad. A veces la conexión funciona, a veces no funciona, es una cuestión de experimentación. Esta idea permite, también, conectar diferentes teorías. El uso que algunos antropólogos hacen, por ejemplo, de la obra de algunos filósofos (como los propios Deleuze y Guattari) implica esa transversalidad. Hay siempre una cierta aspereza, hay siempre transformaciones para introducir, pero esas diferencias no son, en principio, obstáculos para las conexiones que se pretende establecer. Las relaciones transversales son las únicas capaces de generar y sustentar un “grupo-sujeto”, capaz de no someterse pasivamente ni a las determinaciones exteriores, ni a su propia ley interna. Esta es, nos parece, la única salida por izquierda para el trabajo intelectual hoy.

“Una buena política es aquella que multiplica los posibles”¹

Inspirados en las declaraciones que hiciste en el Seminario Internacional de la Diversidad Cultural, promovido por el Ministerio de Cultura, en Junio de 2007, quisiéramos abordar en esta entrevista el lugar del antropólogo frente al estado brasileño y, más específicamente, frente a la elaboración de políticas culturales. Pero antes de llegar a esta cuestión propiamente dicha, que es algo delicada, proponemos un desvío que remite a la discusión de tu teoría del perspectivismo (en verdad una teoría de una teoría amerindia). Ya que de lo que se trata es del antropólogo frente a la(s) política(s), quisiéramos que nos comentaras la relación entre lo que podríamos llamar una “antropología perspectivista” (una antropología afectada por la antropología de los pueblos amerindios) y la idea, desarrollada por Pierre Clastres, de la “sociedad contra el estado”, tributaria de una cierta antropología política (una antropología afectada por la filosofía que los indios desarrollaron acerca de lo “político”). ¿En qué medida, entonces, podríamos decir que el perspectivismo amerindio está “contra el estado”?

¹ Por Renato Sztutman y Stelio Marras. Entrevista inédita.

Creo que hay una respuesta fácil, más inmediata. Y una difícil, quizás la más interesante. Hacia el final de la entrevista vamos a ver si pude llegar a esta última. Es probable que no. El estado puede ser imaginado como la encarnación del absoluto, no sólo en el sentido hegeliano, sino como la posición de un innegociable, como algo que por definición nos coloca ante un Hecho Consumado. En su último libro, *Diary of a bad year* [*Diario de un mal año*], J. M. Coetzee tiene páginas simples y cortantes sobre el hecho de que no podemos escoger no “tener” estado, porque el estado es algo que, esencialmente, está antes y fuera de nosotros. Pertenece a un estado, queriéndolo o no, a despecho de todo acto, todo contrato, todo libre albedrío, todo ideal democrático. Si no estuviéramos en el estado, inmersos en el elemento del estado, no seríamos nadie. Todo estado es universal, aspira a ser un estado universal.

En este sentido, queda más o menos claro cómo el perspectivismo choca-conecta con (conjura-anticipa a) el estado. Aparece como una condición de la relación de las personas y de las cosas entre sí desde el punto de vista de una agencia o animación molecularmente distribuida por todo el paisaje real. Y eso es algo que la existencia del estado excluye “constitutivamente”. Porque el punto de vista del estado no es un punto de vista cualquiera. Es *él* punto de vista, jamás *un* punto de vista. El estado es, justamente, un absoluto. Los ciudadanos pueden tener puntos de vista, pero no pueden tener un punto de vista sobre el punto de vista. Pueden tener un punto de vista a partir del estado, pero no pueden tener un punto de vista sobre este punto de vista, el estado. Este punto de vista no es negocia-

ble, a no ser en momentos rituales específicos, como en la Constituyente. Pero aún así, hay sólo una ilusión convencional de que todo está en discusión, puesto que algunas cosas no están en discusión. No se puede decidir abolir, disolver, el estado brasileño. Esto quiere decir, que una “Asamblea Constituyente” no se puede desautorizar. Los estados no se suicidan, ni, en rigor, mueren: a lo sumo, son absorbidos por otros estados. *Corporations never die*, escribió Henry Maine en *Ancient Law*, uno de los libros fundadores de la antropología. Menos todavía el estado, esa super corporación, siendo que la relación fundamental del estado es con la muerte de los ciudadanos –el célebre monopolio de la violencia legítima, donde la muerte y los impuestos son las dos únicas cosas ciertas en la vida, etc.

Aparato de captura, el concepto de Gilles Deleuze y Félix Guattari propuesto en *Mil Mesetas*. Lo que estamos discutiendo es eso. El primer aparato de captura está distribuido en el universo; es el propio universo dentro del cual nos encontramos. O, previamente, es la transformación, por captura, del multiverso en universo. Podemos imaginar el estado como el inventor del universo: la monopolización de la personitud o agentividad distribuida en el cosmos, su concentración en un sólo lugar. Sacas la tapa del desagüe, toda el agua corre para ese agujero que es el estado, el agujero negro que atrae toda la energía del universo, y que queda toda encapsulada ahí. El estado desea ser universal.

Universal en el doble sentido: en el sentido también de que no hay “otros” estados, sólo hay uno. El estado es un Yo que nunca es Otro. La idea de varios estados es una especie de contradicción en los términos. Las

relaciones jurídicas entre los estados, las llamadas relaciones internacionales, son siempre medio paradójicas, medio hipócritas: ficciones de ficciones jurídicas.

Giorgio Agamben elaboró un extenso argumento filosófico en este sentido general. El estado de excepción. Todo estado es un estado de excepción. El punto de articulación de la Regla es un punto de excepción.

¿Y ustedes qué piensan al respecto?

Sin dudas, la idea de estado, ese “supra punto de vista” que trasciende el tejido de las relaciones e incurre en dualismos rígidos, del tipo humano y no humano, naturaleza y cultura, etc., coincido con el perspectivismo tal como Tânia Stolze Lima y vos lo desarrollaron. Pues el estado congela los dualismos, estabilizándolos, y elige uno de los polos para universalizarlo. Pero volviendo a Pierre Clastres, hay otra cuestión que suena inquietante. Si la sociedad primitiva está “contra el estado”, esto significa de algún modo que ella conoce o reconoce el estado, el poder político fundado en la coerción y en la obediencia. El punto es que la sociedad primitiva resolvió negarlo, conjurarlo. Recientemente, en “Reason to fear”, vos hacés una aproximación de la experiencia amerindia del estado a la noción de sobrenaturaleza. Lo sobrenatural sería aquello que nos puede coaccionar, aniquilarnos, es aquello que nos puede quitar el punto de vista, que es por definición humano. ¿Podrías comentarnos esta aproximación?

El estado produce la misma sensación de alienación radical que los mortales sentimos ante las entidades sobrenaturales, esto es, inmortales. Michael Taussig tiene un libro llamado *The Magic of the State*, en que

habla de este carácter sobrenatural del estado. Fue un poco por este lado que seguí cuando escribí este texto reciente sobre el miedo, sobre la experiencia indígena de encuentro solitario con un espíritu en la selva. La sensación de estar completamente solo ante una transcendencia absoluta, completamente ajena, me parece muy próxima a la posición subjetiva del ciudadano ante el estado. Es la experiencia del ciudadano K., del hombre cualquiera, ante la ley: la desposesión subjetiva extrema, la pérdida de las condiciones de autodefinición. Es esta alteridad que me confronta, la que define quien soy; estoy en sus manos. ¿Cómo impedirlo? ¿Cómo escapar? Una cuestión angustiante.

Uno de los traumas típicos en el mundo indígena, involucra una salida solitaria a la selva, de una persona a cazar, por ejemplo, la cual desemboca en un encuentro repentino con estos embriones, estas larvas de estado que son las alteridades-espíritu, las agencias sobrenaturales con poder de contra-definirnos: “Acá el sujeto soy yo. Tú no eres nada humano. Ven a mí, hazte uno de nosotros”. Te topás con un jaguar, te mira diferente, no conseguís huir del contacto ocular: súbitamente el bicho se transforma (a tus ojos) en una persona, en un pariente por ejemplo, y te pregunta –¿Por qué querés matarme hermano mío? No respondas, o ya perdiste. El jaguar no es tu pariente. El jaguar es la ausencia misma de parentesco, como observó Peter Gow, hablando de los Piro del bajo Urubamba, en el Amazonas peruano.

Esto es un poco como la idea del estado, que se supone que se constituyó históricamente contra las antiguas solidaridades de parentesco. Ante el estado no somos más que individuos. Todo el mundo debe estar

equidistante del estado. Las personas están articuladas a él sin mediación de los lazos familiares. De un lado estás vos, solo; del otro lado, el Todo. En el medio, nada. El vacío relacional. La creación súbita de uno como ciudadano individual, como parte, y el estado como lo público, como la totalidad. La parte de la parte y la parte del todo: la parte del león, justamente; el león del Fisco², el súper jaguar del estado. Y nosotros, los ciudadanos-jabalí, perdidos en la selva de la economía capitalista.

El estado como lo contrario del parentesco. El parentesco, en la experiencia sociológica moderna, suele ser estigmatizado como una sobrevivencia tyloreana, una superstición tradicional que amenaza la racionalidad y la imparcialidad del estado. (Siempre me pareció curiosa esta oposición entre “razón” y “tradición”). El parentesco es la corrupción, el nepotismo; las solidaridades arcaicas que obstruyen la marcha del estado democrático. El estado está sobre los intereses familiares, de los intereses privados. Todos sabemos muy bien que de ninguna manera el estado funciona así, pero, éste es el punto, “debería”. Ésta es la interesante mitología moderna de la constitución de un estado por encima de los intereses particulares simbolizados con la idea de parentesco. La cosa pública como antítesis de la persona del pariente.

La idea, por así decir, que me vino, fue que había algo análogo en el mundo indígena. El tipo que vuelve de la selva en estado de shock, porque tuvo un encuentro con un animal que no era un animal, que parecía un bicho

2 La Secretaria da Receita Federal do Brasil, RFB o simplemente Receita Federal, órgano encargado de recaudar los impuestos federales, suele utilizar la imagen amenazante de un león.

pero no era un bicho, o que parecía persona pero no era persona, semejante a un pariente pero que era cualquier cosa menos ese pariente. El mal encuentro en la selva, el accidente que separa al sujeto de su alma. Vuelve a la casa sin alma. Y entonces languidece, y si el chamán no trae el alma de vuelta, el sujeto muere. Con el alma llevada por un otro sujeto, o mejor, por un sujeto otro, y el sujeto termina por volverse otro. Se vuelve jaguar, muerto, se vuelve lo que sea que se haya encontrado. Descripciones de estas situaciones de crisis psico-ontológicas son recurrentes en las etnografías sobre los indios, sobre los pueblos siberianos, y tantos otros. Recordemos la expresión popular: “¡parece que has visto un fantasma!”. Parece, en general, porque efectivamente lo vio.

Cuando en la selva un animal te habla, no respondas, a no ser que quieras dejar el *socius* y entrar en el mito... Otro consejo común: primero tenés que mirarlo al animal, antes de que te mire él a vos. Porque si te mira antes que vos a él (no es ver, es mirar), sos capturado por su potencia subjetiva, perdés tu soberanía, estás en sus manos.

Este problema ya fue evocado en mi primer artículo sobre el perspectivismo: la definición de la sobrenaturaleza como el régimen cosmológico marcado por el pronombre en la segunda persona, el tú. Quien responde a la interpelación de un agente no humano, acepta que éste es humano, y, en ese proceso, corre el riesgo de perder su propia humanidad, porque entre dos sujetos de especies (en sentido amplio) diferentes, lo que hay de común es lo que los separa.

Éste es el problema planteado por el perspectivismo. Todo es persona, pero todo no puede ser persona

al mismo tiempo, para unos y para otros. Cuando dos seres, dos especies diferentes, entran en contacto, se constata la presencia de una tensión constante, latente o patente, en torno de la posición de sujeto, un combate por el punto de vista. ¿De quién es el punto de vista? ¿Este mundo es el mundo de quién? Se trata de un combate que se puede perder. Por varias razones podés confundirte, equivocarte; una estafa fenomenológica. De pronto te das cuenta de que aceptaste la definición de realidad que el otro te propone. Y, en esa definición, no eres persona; otro es persona.

Oyendo estas historias de indios, tan comunes en la experiencia del etnógrafo, quedé con la impresión nítida de que se trataba de algo del mismo orden que el aprieto que uno pasa cuando lo para la policía, como se dice, y te pide tus documentos. Sobre todo para quien no tiene parientes, alguien pobre, que no tiene parientes influyentes, cuyo único “pariente” es el estado, ésta es una experiencia completamente aterradora, porque sabe que puede pasar cualquier cosa. El sujeto puede terminar siendo torturado y muerto en una comisaría de la periferia de la ciudad, y nunca más lo encontrarán. “¿Quién sos?” pregunta la policía. “Muéstrame sus documentos”. Todo el mundo tiene miedo, incluso los inocentes; frente al estado, todos tienen cuentas pendientes.

Una vez conversé sobre esto mismo con un amigo inglés y él dijo: “¡No! ¡Por favor! Nunca sentí miedo de que me pare la policía”. Bueno, puede ser que en Inglaterra, si eres nativo, blanco, buen ciudadano, el contacto con la policía sea una experiencia neutral, o incluso reconfortante –y esto, en los buenos viejos tiempos. En

cuanto a mí, brasileño, y no siempre buen ciudadano, siempre sentí miedo de que me pare la policía; y no soy pobre. No conozco a nadie acá que no haya sentido ese miedo, por lo menos de mi generación (la “generación del 68”) en adelante. Por más limpios que estén tus antecedentes, tienes miedo. Todo el mundo, en el fondo, es siempre un poco culpable. Y todo el mundo sabe también que la policía es culpable. Si yo no soy ladrón, ellos lo son. Y/o. Situación compleja. En general uno vuelve a su casa medio aturdido, porque un encuentro con la policía es igual a un encuentro con un jaguar en la selva. Tu punto de vista fue puesto en cuestión. No sabes con quién estás hablando. Y otra vez los mismos interrogantes: “¿Con quién estás hablando? ¿Quién soy? ¿Dónde están tus documentos?”.

¿No se trata de algo particularmente brasileño? ¿Algo que refiere al estado y a la sociedad de Brasil?

Si, de cierto modo, pero es general también. En cualquier lugar, si caes en las garras del estado, sales sólo con mucha suerte. No tenés que ser brasileño. Si vas a los Estados Unidos, hay que ver la relación con el impuesto a la renta: ni necesitamos hablar del régimen de terror implantado por el gobierno de Bush hijo. Andá a Inglaterra y mirá lo que ocurre si, no sé, cruzás una línea en el lugar equivocado. Caés en el error de ofrecerle una platita al policía cuando no deberías haberlo hecho (y, por lo menos en Brasil, es al revés). Nunca vas a escapar. Quedás preso en una red. El estado es implacable. La esencia de la burocracia no es la racionalidad, sino la impersonalidad. La única persona

es el estado, no tienes a nadie más. El estado es el gran sujeto. Y viceversa: *l'État c'est le Moi*. (Por eso el sujeto perspectivista amerindio, con su diseminación molecular por los dobleces del mundo, es otra especie de sujeto que la forma de la interioridad contraproducida en los individuos-ciudadanos de un estado.)

O sea, un ejemplo de la "subjetivación" al poder...

En una fotografía de Miguel Río Branco, que muestra una cárcel en Bahía, leemos una frase rayada en el revoque de la pared: "Aquí el niño llora y la madre no escucha". Frase terrible. Eso es el estado: donde el niño llora y la madre no escucha. El lugar geométrico de todos los lugares donde el niño llora y la madre no escucha. Y al mismo tiempo, el techo que nos protege... Fuera de la celda, fuera de la jaula, seremos devorados (es lo que nos cuentan).

Ésta es mi versión del mito clastreano de la sociedad contra el estado. Sociedad contra el estado es aquella que anticipa-conjura el estado. Y el estado "por venir" no está necesariamente prefigurado en una institución política. La experiencia del estado puede estar, como argumento, en estos encuentros fatídicos con lo sobrenatural. De esto se trata: el evento del encuentro, el evento.

Es raro saber de un grupo de personas que encuentren un espíritu en la selva. El acontecimiento es, en general, un encuentro en el que se está sólo, cuando se está con los lazos relacionales distendidos. Ir a la selva triste, de luto, deprimido, con rabia, es peligrosísimo por esta razón. La soledad es una enfermedad, o atrae enfermedades, desgracias. Como todo el mundo sabe,

es mucho más fácil que te pare la policía en la ruta cuando uno está solo manejando su auto que cuando está acompañado. Porque es más difícil para el policía proponer soborno cuando hay más de una persona dentro del auto. Es siempre más difícil manejar solo, porque estás a merced de todos los fuera-de-la-ley, entre los cuales están los agentes de la ley. Es como una selva: hasta incluso los “buenos” espíritus son peligrosos; mejor tenerlos lejos...

En la tesis de doctorado de Joana Miller sobre los Nambiquara hay una discusión interesante sobre los collares de perlas negras, fabricados en grandes cantidades por los indios. Esos collares tienen varias funciones metafísicas, de ligación con los muertos inclusive. Un Nambiquara le explicó a Joana: “Estos collares son como el documento de identidad para ustedes. Si perdemos los collares, si un espíritu nos roba los collares, no somos nadie. Si fuésemos robados, los espíritus harían lo que quisieran con nosotros”. Por aquí en el Brasil de los blancos, de hecho, se da algo muy parecido. Si la policía te pide el documento y no lo tienes, vas preso. El espíritu es igual a la policía. Si no estás con los documentos encima, perdiste. Los documentos, son los collares, signos de protección. Los collares de los Nambiquara, sus infinitos hilos de cuentas, son la red en la cual se inserta el sujeto. Perdiste el collar, estás sin red. Es como en el trapecio sin red: si caes, quedas aplastado.

Es interesante cómo en esta reflexión sobre el estado, desplazás el problema del polo de la jefatura (privilegiado por Clastres) hacia el polo de la sobrenaturalidad. Todo sucede

como si las relaciones de poder ya no estuviesen contenidas en las relaciones interhumanas, y sí en las relaciones extra humanas...

Louis Althusser formuló, en su ensayo *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, el famoso concepto de interpelación. La ideología interpela a la persona, la obliga a responder. La persona, cuando expresa fe, ya respondió. Oír la pregunta es ya haber dado la respuesta, la pregunta es una respuesta. El que responde, al oír, ya se subjetivó. Estos encuentros arquetípicos con un espíritu en la selva son siempre situaciones de interpelación. En este sentido, el estado está obsesivamente presente en las sociedades indígenas: él se presenta como espíritu... lo cual revela su vocación.

En mi artículo de 1996 sobre el perspectivismo, busqué darle a la noción de sobrenaturaleza un sentido menos banal que lo que suele tener en los escritos de los antropólogos. Por lo general, se menciona la noción para decir que no se aplica a las cosmologías primitivas, o tradicionales, etc., porque como “ellos” no “tienen” un concepto de ley natural, no pueden tener una idea de sobrenaturaleza. Los mismos antropólogos que dicen eso, no se incomodan, mientras tanto, en reconstruir laboriosamente los supuestos sentidos indígenas de “aquello que llamaríamos naturaleza”, o “aquello que llamaríamos cultura, o sociedad”. En su crítica del concepto de naturaleza, sólo están repitiendo como loros un viejo paso argumental de Durkheim y de otros antropólogos de la primera época. Pereza mental.

Al poco tiempo, me empezó a parecer que este sentido menos banal de la idea de sobrenaturaleza

involucraba un elemento político. “Lo que se podría llamar sobrenaturaleza” tal vez sea, pensé, esa experiencia propiamente política del combate entre puntos de vista y el problema de cómo hacer frente a la posibilidad de captura del punto de vista de un sujeto por un punto de vista más poderoso.

La estrategia indígena es, en primer lugar, colocar un montón de familiares delante suyo, no quedar solo. La soledad es una experiencia no sólo psicológica, sino metafísicamente arriesgada en el mundo indígena. Resumiendo, la soledad es patológica y patogénica. La soledad crea situaciones de peligro, de enfermedad, de robo del alma y de invasión del cuerpo, de defecación y de infección. Pasás para el otro lado, te volvés otro. Pérdida de control: pasás a ser controlado por la alteridad. Inspirado en una observación de David Rodgers, en un artículo todavía inédito, el provocador *Foil*, propuso (en el ya citado texto sobre el miedo) que estos eventos son típicamente cuasi-eventos. Las verdaderas muertes por accidente espiritual son raras. En los encuentros con espíritus en la selva, casi siempre no pasa nada; pero siempre algo casi sucede. Ese es el “punto” de esos encuentros: “el jaguar casi me atrapó”, “yo casi respondí”, “casi quedé para siempre en el mundo subterráneo de los jabalíes”, “casi me acosté con aquella víbora que parecía una mujer”, “casi me comieron”. Lo sobrenatural no es lo imaginario, no es lo que sucede en otro mundo. Lo sobrenatural es aquello que casi-sucede en nuestro mundo, o mejor: a nuestro mundo, transformándolo en un casi-otro-mundo. Casi-suceder es un modo específico de suceder, ni calidad ni cantidad, sino intensidad. No se trata

de una categoría psicológica, sino ontológica: la intensidad o virtualidad puras. ¿Qué sucede exactamente cuando algo casi-sucede? ¿El casi-suceder: la repetición de lo que no habrá sucedido?

Por otro lado: ¿todo casi-acontecer tendría siempre la forma de un casi-morir? “Casi morí...”. Son las historias que vale la pena contar. El casi que permite la narrativa del casi. En este sentido, el casi-acontecer sería al mismo tiempo un casi-parar de acontecer; la muerte, el fin de la historia.

En suma, creo que hay una vasta región a mapear acá: la economía de la “casidad” en las ontologías indígenas. Tal vez exista una relación compleja de esto con el mecanismo de conjuración-anticipación del que hablan Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*.

Podríamos pensar que el “contra el estado” es, en este sentido, un “casi estado”, la inminencia de un mal encuentro que casi-sucede... un mal-encuentro que debe ser enfrentado en todo momento...

Sí, significa que alguien casi fuese capturado por el estado. Estar todo el tiempo siendo capturado por el estado...

Lo que permite ese “casi” es la ausencia de un aparato de captura... pues con el aparato de captura nos distanciamos del “casi”, nos aproximamos nuevamente al “absoluto”.

Hace muchos años atrás, en un artículo escrito junto con Ricardo Benzaquem, tuvimos el desplante juvenil (el artículo reprodujo un trabajo de curso de nuestra maestría en el Museo Nacional) de proponer una in-

terpretación “antropológica” de *Romeo y Julieta*. Nuestra tesis afirmaba que la obra de Shakespeare no es sólo, o principalmente, una historia de amor: es un mito de origen del estado.

Todo comienza con la guerra de familias entre los Montescos y los Capuletos, en una ciudad dividida en y por familias que son al mismo tiempo facciones políticas. En medio de eso, hay un príncipe que ve todo pero no hace nada. Se lamenta, protesta, pero es esencialmente impotente. La relación entre Romeo y Julieta es escandalosa porque rompe el orden político, la política de las familias, el orden de la alianza, para hablar como Michel Foucault. (Recuerden el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*, el pasaje del “orden de la alianza” al “orden de la sexualidad”, que es también el orden del amor). En el fin de la obra, las facciones pierden el poder, entran en crisis ante la catástrofe que fue la muerte de los amantes, jóvenes que eran la promesa de futuro para sus respectivas familias. Las familias, en un cierto sentido, se extinguen; queda el príncipe, que pasa a ser el arbitro: es con la paz, no con el litigio, que *tertius gaudet* [un tercero se alegra]. Se da entonces la separación moderna: el amor conecta a los individuos, el poder y el estado pasan a la competencia del príncipe. La muerte de Romeo y Julieta es la victoria del príncipe. Tenemos entonces una especie de microgénesis de la sociedad moderna, en esa Verona post-suicidio de los amantes; una sociedad en que los individuos se interiorizan, ligándose por lazos afectivos radicalmente extrapolíticos, al tiempo que el poder migra a las antípodas del parentesco, la cosa pública, inmune a toda pasión que no sea la propia política. Si la bomba de aire de

Boyle y el Leviatán de Hobbes sirven de signo de la gran división moderna entre la ciencia y la política, la “naturaleza” y la “cultura”, podemos decir que el *Romeo y Julieta* de Shakspeare señala otra gran división de la modernidad, entre “individuo” y “sociedad”.

Esta idea de que el estado puede surgir (no en el sentido de comenzar, sino de manifestarse) en esos lugares inesperados –en el amor fatal de Romeo y Julieta, en el encuentro fatídico con el jaguar en la selva, es un tema que me interesa hace mucho. Hay, ciertamente una relación de esto con el perspectivismo. El perspectivismo afirma la multiplicidad radical del mundo, su insumisión a cualquier forma de monarquía ontológica, que es lo que el estado es. El mundo indígena es un mundo al mismo tiempo politeísta, perspectivista y contra el estado. Estas tres cosas van juntas. La inexistencia de un dios único, trascendente, absoluto, va junto con la dificultad que tienen las tradiciones intelectuales indígenas para pensar en “modo-estado” –dificultad que es sólo el modo en que aparece ante nuestros ojos la fuerza de los mecanismos de conjugación-anticipación del estado en estas sociedades– o de ser pensadas por el estado. Dificultad que se expresa en la imposibilidad de otra relación del estado con estas sociedades que no sea la captura y la sobrecodificación. Hasta que, está claro, comienzan a pensar y a ser pensadas. Porque el estado siempre estuvo ahí. Pero, “antes que nada”, estaba ahí bajo la forma de la sobrenaturaleza, de lo extraño, del *umheimlich*.

Remitiéndonos a lo que ya habías discutido en la entrevista para la revista Azougue, quisiéramos que hablaras sobre la

posibilidad de una “antropología anarquista”. Si el perspectivismo está efectivamente “contra el estado”, ¿sería la “antropología perspectivista” –la antropología que se deja afectar positivamente por el pensamiento de los pueblos por ella estudiados– una antropología potencialmente anarquista?

Me gusta mucho el concepto de Hakim Bey de “anarquía ontológica”. El anarquismo político clásico sería así sólo un modo de manifestación de esta idea más general de anarquía ontológica, y no necesariamente la más interesante hoy. Porque los dispositivos de conjugación-anticipación del estado dentro del sistema capitalista no pueden confundirse con una predicción política a favor de la abolición del estado, idea que el libertarismo de derecha norteamericano, una caricatura grotesca del anarquismo, también apoya. La anarquía ontológica es una idea más amplia: la ausencia de principio, de transcendencia, de comando, de unidad. El principio de no-principio; una ontología plana. El mundo como multiplicidad y perspectiva.

El pensamiento de Bruno Latour, que abrió nuevas verdades para una antropología de la modernidad, se aproxima bastante a lo que estamos hablando. No obstante, él prefiere mantenerse fiel a la metáfora de la democracia. En libros como Politiques de la nature, habla de la necesidad de extender la democracia a las cosas, de crearse un Parlamento de las cosas... y así ampliar el concepto de política, modernamente opuesto al de naturaleza.

“Creo” (esta palabra es una broma con él) que Latour tiene una profunda fe en Occidente. Él es un

diplomático incansable. Cree que es necesario negociar siempre. La diplomacia supone que debemos negociar en cualquier circunstancia. Es algo admirable; pero el problema es que no todo el mundo quiere negociar. Ni todo el mundo está interesado en el mundo común que Latour propone. Lo cual muchas veces fue tomado como una excusa para invadir, para aniquilar a quienes sólo piden ser dejados en paz. ¿Ustedes no quieren conversar? ¡Entonces los vamos a invadir! Es como si, al negarse a negociar, estos otros estuviesen excluyéndose de la humanidad.

La diferencia entre Latour y Clastres podría formularse de la siguiente manera: el primero cree en un mundo común, es un optimista, mientras el segundo piensa la sociedad con estado como un accidente terrible e irreparable, que representa la desnaturalización del hombre...

Clastres, al contrario que Latour, era profundamente pesimista como antropólogo. Entendía que los pueblos llamados primitivos, los pueblos que la antropología típicamente estudia, estaban condenados. Le gustaba una frase de Alfred Métraux: “Para que un pueblo sea estudiado por un antropólogo, es necesario que ya esté un poco podrido”. O sea, si esos indios consiguen conversar con el antropólogo (ser conversados por él, diríamos nosotros), es porque ya fracasaron: perdieron la mitad de su población en una epidemia, sufrieron alguna masacre, sus tierras están siendo invadidas, pasó por ahí un cura... el estado estuvo ahí y los contaminó... en verdad, ya los capturó. Clastres tomaba la frase de Métraux como una amarga constatación.

Latour es un optimista. No anhela un mundo feliz directamente, sino una especie de procedimiento en vista de un mundo común, que él sabe perfectamente que es algo utópico. Una especie de Código Procesal Ontológico. Imagina un régimen de cohabitación de los colectivos en el cual las diferentes ontologías en juego se hayan puesto de acuerdo sobre los principios de desacuerdo existentes entre ellos. En los términos del centralismo autoritario propio de la cosmología occidental, los otros sólo tienen versiones equivocadas de nuestra realidad; no tenemos que negociar con ellos, sólo tenemos que enseñarles cómo son las cosas, hacer una operación de policía, de reforma, de reeducación ontológica. Como en los Estados Unidos: ellos no hacen guerras, sólo operaciones de policía... Latour pelea contra el fin de esta hipocresía seudorelativista que es el multiculturalismo.

Pero hay pueblos que nos dicen: “Déjenos fuera. No queremos saber nada de ustedes, no queremos nada de ustedes. Ustedes no tienen arreglo”. ¿Y ahí qué? Es más o menos lo que habría dicho Kuiusi, el jefe de los Kisêdje (Suyá), en ocasión de la filmación del comercial de Greenpeace con [la supermodelo brasileña] Gisele Bündchen, rodado en su aldea en el Xingu. Esto me lo cuenta a mí Beto Ricardo, el director del Instituto Socio Ambiental; Kuiusi hizo un comentario sobre lo dicho por un blanco sobre que el comercial era parte de la campaña del ISA (Instituto Socioambiental) por la preservación de la cuenca hidrográfica del Xingu, hoy ferozmente amenazada por la ola de soja que asola el país. Kuiusi dijo más o menos lo siguiente: “Me está pareciendo todo muy bueno, me pa-

rece genial que ustedes estén queriendo ayudar... Pero con ustedes, blancos, no se puede. No tienen arreglo. Ustedes tienen las mejores intenciones, pero vuestra naturaleza es otra. ¡Van a echar todo a perder!” Que yo entiendo que es como decir: “Mirá, esta historia del mundo común es muy linda, pero ustedes son incurables. No hay cura para la enfermedad de Occidente. El capitalismo no tiene cura. Ustedes van a arruinar todo, para empezar a ustedes mismos. Entonces, todo bien, pueden venir acá y hacer la campaña, el movimiento, la concientización... si eso los divierte...”. En resumen: los blancos están podridos. “Para que un blanco piense en cuidar el Amazonas, es necesario que el planeta ya esté muy podrido...”.

Como diría Clastres, ¡los blancos ya están podridos desde el “Contrato” social!

Ya están podridos, no hay vuelta que darle. Ahora, yo no sé qué sentir, si un optimismo latoureano o un pesimismo clastreano. Se suele imaginar que los antropólogos, en tanto especialistas en indios, en el Amazonas, etcétera, saben qué hacer respecto de los pueblos indígenas de la región, y tienen la responsabilidad de decirlo y de hacerlo. Lo encuentro cómico. Sólo sé lo que ya todo el mundo sabe: que el problema no es saber qué hacer, ¡el problema es hacer! Qué hay que hacer, en Brasil, ya todos sabemos: parar de prender fuego el Amazonas, distribuir la renta en el país, volver un poco más difícil que la misma clase social continúe impávida en el poder por siglos. Y dejar a los indios en paz.

Cambiando de tema... En la entrevista con Luisa Elvira Belaude, sintetizabas una continuidad entre los temas de la etnología perspectivista y ciertos temas que aparecen en la literatura brasileña, culminando en el Manifiesto antropofágico, de Oswald de Andrade y, especialmente, en el cuento "Mi tío, el jagareté" de João Guimarães Rosa. Proponías también, que esta continuidad podría tener un significado alegórico y político. ¿Podrías hablarnos más sobre esto?

Hace tiempo planeo escribir un estudio sobre el cuento de Guimarães Rosa, "Mi tío, el jagareté". Veo en él cierta culminación del tema de la antropofagia en la literatura brasileña. El cuento es la historia de un hombre que se transforma en jaguar. O mejor dicho, o más todavía: la historia de un mestizo que se transforma en indio. No me parece que haya ahí ninguna alegoría directa, en especial no veo ninguna alegoría sobre la nacionalidad. No hay ahí una teoría *de* Brasil. Pero sí hay, con seguridad, una teoría *en* Brasil. Ese cuento de Rosa es un momento decisivo del "movimiento del concepto" dentro de la literatura brasileña.

En ese estudio me gustaría explorar la hipótesis de que el cuento de Rosa es para la historia de la literatura brasileña lo que *La Metamorfosis* de Kafka para la literatura europea; como un momento crucial de ruptura, ruptura al mismo tiempo narrativa y metafísica. Creo que vale la pena comparar por las diferencias: ¿volverse jaguar es lo mismo que volverse cucaracha? No me parece que sea exactamente lo mismo... ¿Cuáles son las consecuencias de que una persona se duerma y despierte cucaracha? Se trata de una cucaracha familiar, el contexto es fuertemente edípico: un joven adulto

en su cuarto, en la casa de sus padres –padre, madre, hermana... El cuento de Guimarães es la historia de un hombre solo, mestizo de indio con blanco, cazador de jaguares, y de un interlocutor silencioso que no duerme, que no puede dormir porque sino el cazador/jaguar va a matarlo. Toda la tensión del cuento está en el deseo insistente del cazador por ver a su interlocutor, rico, blanco, gordo (imaginamos), dormir: el tipo con fiebre, con malaria, peleando por no dormirse; y el otro, volviéndose jaguar, tomando cachaza y volviéndose jaguar (“tá virando jaguar ya”, como se diría en un cierto portugués común en el Amazonas), poco a poco. El cuento termina justo antes de transformarse. Termina, a decir verdad, con él en el aire. En medio de una embestida mortal del interlocutor. El cuento termina en un *freeze-frame*. El blanco con un revólver llevando la mejor parte, contra el indio en vías de transformarse en jaguar.

La metamorfosis comienza con Gregor Samsa ya transformado en bicho; “Mi tío, el yaguareté” termina con el cazador casi transformado en animal. No termina de transformarse; el cuento termina con el hombre-jaguar siendo asesinado. Un casi-evento; y el evento de la muerte, que el lector infiere. El extraño “narrador” del cuento, el blanco –que no es un narrador, es un escuchador, no dice una sola palabra. Ustedes seguramente se acuerdan de eso: la narrativa consiste en un largo discurso como si fuese el registrado por el personaje que está escuchando, quien es, sin embargo, al mismo tiempo, el “narrador”, aquel en cuya piel el lector inevitablemente entra. Sus palabras sólo aparecen, evocadas o repetidas, dentro del discurso del personaje

que habla. Quien está hablando es ese mestizo, hijo de blanco con india, cazador de jaguares profesional, ex exterminador de jaguares que se está volviendo un jaguar. Y el tío jaguar, tío del cazador de jaguares, es un tío materno. Eso es fundamental. La madre del mestizo era india, el padre era blanco. El cazador de jaguares es jaguar por parte de la madre, ese arquetipo antropológico. El átomo del parentesco roseano... Nótese que Macuncôzo, el cazador de jaguares, está enamorado de una jaguar, una que yo diría que es su prima cruzada, hija de su tío materno, la jaguar María-María. Por el contrario, véase Gregor Samsa, preso en una implacable armadura mítica edipiana: el padre, la madre, el hermano, el patrón... Macuncôzo se va volviendo jaguar a medida que va conversando; se va volviendo jaguar en la lengua. Su lenguaje se va ajaguareando, cosa que se indica por medio de la invasión progresiva en su discurso por palabras, frases, interjecciones en tupi-guaraní, como si su forma de hablar fuese perdiendo capas, desnudando sus raíces tupi; al final se vuelve un gruñido de jaguar; la raíz se funde con el suelo.

Dije que la metamorfosis del cazador de jaguares de Rosa no era una alegoría. Pero, ¿y si usáramos “Mi tío, el yaguareté” como alegoría, como signo de la no europeidad radical, incluso como, o porque, residual, de la lengua (*lato sensu*) brasileña? ¿De su no edipianidad, también? Mi tío, el tupi-guaraní... la lengua tío-materna. Tartamudeo, onomatopeya, murmullo, gruñido; el estado más distante posible del tupi de Policarpo Quaresma. La presencia más poderosa de lo indígena en la literatura brasileña tal vez sea ese personaje de “Mi tío, el yaguareté”, una historia de lo

que sucede cuando alguien se vuelve indio, pero que se vuelve jaguar. Exagerando retóricamente diré que el único indio de verdad que jamás apareció en la literatura brasileña fue ese mestizo de blanco y de india de nombre africanado, Macuncôzo. Un indio-jaguar traidor de su pueblo-jaguar, como tantos indios que los blancos transformaron en secuestradores de indios. Al mismo tiempo, el cazador de jaguares vive un remordimiento brutal, que hace que se sienta atraído, seducido por las jaguares, hasta que él mismo se vuelve jaguar. Ésa es una historia de indio.

Más arriba me refería a aquellos encuentros sobrenaturales en la selva, en los que un jaguar se hace pasar por un pariente del cazador solitario; decía que éste no puede abrir los oídos a ese jaguar porque, justamente, el jaguar es lo opuesto a la idea de pariente. Pues bien, ahora veo que el cuento de Rosa es una transformación estructural rigurosa de ese poderoso motivo indígena.

En su trayectoria intelectual, hay una cierta "fuga" (tal vez en el sentido deleuze-guattariano del término) en relación con Brasil. Usted habló de ese tema en muchas entrevistas. Tenemos la impresión, de todos modos, que una cierta interpretación de Brasil, o mejor dicho, en Brasil, como usted repara, viene haciéndose más presente, al menos cuando leemos sus entrevistas más recientes, como las concedidas para la revista Azougue y para el libro Pueblos Indígenas en Brasil, del ISA. Si la relación con la antropofagia oswaldiana era más esperada, su aproximación en relación a la teoría de Brasil de Darcy Ribeiro, presente en la entrevista para los Pueblos Indígenas del ISA, es más inesperada. De todos modos, usted parece recuperar la idea de un

Brasil indígena, no para defender la tesis de la “transfiguración étnica”, sino, bien por el contrario, para subvertirla... Todo sucede como si fuese necesario huir de Brasil bajo la condición de reencontrarlo, esta vez indigenizado...

Bien, para mí, huir de Brasil era un método de llegar a Brasil por otro lado. Circun-navegación. Es importante que el Brasil al que se llegara fuera otro, fuese el otro lado de ese Brasil del que partimos. Desde ya que no se trataba de huir de Brasil para ir a pasear a Europa. Era huir de Brasil, pero para volver a un Brasil más interesante, que no fuese el “Brasil” del poder, el Brasil de la arrogante e ignorante dictadura de entonces, el Brasil del desprecio al indio y al pueblo, el Brasil secularmente dominado por una clase de beneficiarios de una de las más inicuas situaciones de desigualdad socio-económica de la época moderna. Un país que me parecía incurablemente esclavista.

Esa fue entonces mi interpretación existencial de la idea de sociedad contra el estado, la sociedad contra “Brasil”—remarco las comillas para no dejar margen a lecturas cretinas que vean aquí una profesión de anti-patriotismo. Los indios eran para mí la sociedad contra Brasil, porque Brasil, este Brasil, se constituyó contra los indios. “Sociedades contra el estado” significaba, en primer lugar, sociedades contra *una cierta idea* de Brasil y *a favor de otra*. Los indios como un antídoto a esta idea inicua de Brasil. O, si quieren, los indios como significando, para mí, el rechazo a permitir que el nombre y la cosa brasileña —el nombre y la causa, la *res*, la cosa pública— sean dominados por los sempiternos dueños del poder, sus cortesanos y sus capangas.

Oswald de Andrade me interesaba, con su utopía medio distraída (“distraídos venceremos” –viva Paulo Leminski), aquella de construir dialécticamente un Brasil que no estuviera fundado en los mismos principios de identidad que el dispositivo europeo, sino, por el contrario, en ese anti-principio según el cual “sólo me interesa lo que no es mío”. O sea, el canibalismo, en sentido amplio, pero no por eso menos literal. Sin dudas se trataba de Brasil. Pero tal vez no exactamente de un Brasil como el de Darcy. Hubo un tiempo en que no me gustaba ni un poco la obra de Darcy Ribeiro, pero creo que tal vez necesito reconsiderarlo, releerlo con más cuidado. El hecho es que nunca tuve una gran admiración por él. Pero hoy simpatizo con la idea de pensar la indianidad en Brasil de una manera menos residual, pasatista o nostálgica.

El cuadro nacional, como cuadro de pensamiento, nunca me entusiasmó demasiado, porque me vi obligado a hacer mis elecciones intelectuales y profesionales en un momento de la historia del país en que éste se encontraba sofocado por un patriotismo represivo y arrogante, por un nacionalismo de segunda (un nacionalismo paternalmente orientado y subsidiado por el Gran Hermano del Norte, ¿alguien se olvidó?) y por un provincianismo existencial aplastante. Pero eso no quiere decir que ahora no pueda, ya viejo, con tanta agua que pasó debajo del puente, descubrir finalmente en mi trabajo una cierta intención poético-política que siempre estuvo conmigo, de un modo o de otro, y que tiene directamente mucho que ver con un modo de imaginar a Brasil: Brasil como multiplicidad compleja, original, polívoca, antropofágica. ¿Quién sabe incluso un “país del

futuro” en otro sentido, en el sentido de que Brasil incluye virtualmente en sí una idea futura, inédita, de lo que puede ser un país? Invención, experimentación. Contra las fuerzas del mal, que están hoy sólo adormecidas, y que cada tanto abren sus ojos podridos. Contra viento y marea, reinventar Brasil. Con los indios, entre otros.

Ya que estamos hablando de Brasil, pasemos finalmente al Brasil contemporáneo. En su conferencia en el Seminario Internacional de la Diversidad Cultural, usted se mostró bastante afín en relación con la política cultural del Ministerio de Gilberto Gil, dado que estaría presentando una posibilidad de escapar de un discurso puramente desarrollista. ¿Podría hablar un poco sobre eso?

Una de las áreas del gobierno Lula donde las cosas están funcionando mucho mejor de lo que se esperaba es el área cultural. En Brasil hay sólo tres ministerios: el Ministerio de la Naturaleza, de Marina Silva; el Ministerio de Cultura, de Gilberto Gil; y el Ministerio del Mercado, de todo el resto de los ministros juntos. Sin dudas, hay varias cosas buenas en este gobierno, el [Programa] Bolsa-Familia, la propuesta de una política de discriminación positiva en las universidades públicas, etc. Pero los Ministerios de Medio Ambiente y de Cultura son los únicos ministerios que tienen un proyecto para Brasil con el cual siento una real afinidad. Este proyecto está radicalmente en disonancia con el otro proyecto, aquel implementado por los Ministerios del Mercado, para los que Brasil es Estados Unidos sin más (dejemos a China de lado, por ahora), con sus plantaciones de soja, de caña, pastizales, cubriendo hasta perderlo de vista el castigado territorio

nacional. Esos ministerios trabajan orientados por una meta estúpida e imposible, que es la de reproducir las condiciones de producción y de consumo características del capitalismo central en el siglo XX; tales condiciones ya no son reproducibles, proyectan un mundo que ya no cabe en el planeta. El divulgado PAC (Plan de Aceleración del Crecimiento) sólo podría salir un poco bien si no sale muy bien. Si no, va a desbatar el país. Infelizmente, es lo que creo que va a suceder. De hecho, puede no salir nada bien y desbatar el país igualmente. Ídem.

Le tengo simpatía a la política de apoyo a la diversidad cultural del ministro Gilberto Gil. Naturalmente, no se puede esperar del Ministerio de Cultura que se desreifique la noción de cultura. Diversidad no es multiplicidad; a veces es lo contrario. Los antropólogos a veces se ponen medio nerviosos con la popularización de su concepto de cultura, en general utilizado en un sentido fuertemente esencialista o “primordialista”. Una muestra de ese nerviosismo es cuando empezamos a decir que tal difusión es un fenómeno por sí mismo interesante, que requiere ser estudiado, etc. A mí no me preocupa mucho eso. Como dice Marshall Sahlins, todo el mundo habla sobre economía, y los economistas no se ponen nerviosos con eso. ¿Por qué la gente no puede usar la palabra cultura? Los antropólogos no deberían preocuparse por el hecho de que la palabra “cultura” aparezca en el discurso del ministro, por más antropológicamente informado que él esté —o en el discurso del líder indígena, de un comité de premios, de un periodista, y así en adelante, no expresa exactamente el concepto de cultura con el que la antropología, en ese momento, está operando.

Pero, de todos modos, podemos admitir que hay un avance en la noción de cultura utilizada por el ministerio de Gil, ¿no? En sus discursos, usa expresiones como “noción antropológica de cultura”, “do-in antropológico”, y esas cosas... Además, hay una preocupación por no reducir la cultura a las artes definidas por criterios puramente occidentales-modernos.

El espíritu de este gobierno es el espíritu de la monocultura, en todos los sentidos de la palabra. El Ministerio de Mercado es el Ministerio de Monocultura: de la soja, del ganado y del eucalipto (el etograma gaúcho), de Maggi y de Cargill, de la hormona y del herbicida, del biodiesel y de la exportación, de Odebrecht y de Petrobrás, de Aracruz y de Alumar, de la “matriz energética” y de la “aceleración del crecimiento”, de la Producción y del Consumo.

El ministerio de Gil no es un ministerio de la monocultura. Si los términos no fuesen contradictorios, diría que necesitamos un Ministerio de la Multiplicidad, que incorporara los Ministerios de Medio Ambiente y de Cultura. Los otros son ministerios de la monocultura, y por lo tanto también de la mononaturaleza.

Ministerios para los cuales Brasil se reduce a una ecuación de recursos. Pareciera que estamos interesados sólo en eso: en exportar fotosíntesis (y agua), en forma de alcohol, soja y carne, para poder imitar los patrones de consumo del primer mundo. El Brasil del futuro: como dice Beto Ricardo, mitad una gran São Bernardo, la otra mitad una gran Barretos.³ Y un puñado

³ São Bernardo do Campo es uno de los municipios que conforman la región industrial conocida como el ABC Paulista. Barretos, por su parte, es referenciada como una capital de los agronegocios. [N. de los eds.]

de Mediterraneés mal plantados en la orilla, otro poco de hoteles de eco-turismo en lugares seleccionados por el Parque Nacional “Así Era el Amazonas”, creado por la presidente Dilma Rousseff (en su segundo mandato) en el ente más nuevo de la federación, un Iowá ecuatorial, antiguo estado de Amazonas. Bien, esta es una pesadilla que me despierta de vez en cuando...

Pienso que Gilberto Gil tiene una visión mucho más generosa de los rumbos posibles de la brasilidad, natural y cultural. Es importante observar que Gil es un ministro del PV (Partido Verde), lo que le da mayor movilidad que a la facultada Marina Silva, evangélicamente obligada, la pobre, a tragarse sapos monumentales por respeto a las doctrinas retrógradas y a las alianzas humillantes de su partido. No nos olvidamos además de que el ministro de Cultura anterior a Gil fue un ministro del PT, Francisco Weffort, augusto personaje que no hizo rigurosamente nada durante el gobierno del PSDB (Partido de la Social Democracia Brasileña). Gilberto Gil está tomando una serie de iniciativas modernas, osadas, en relación con los derechos de propiedad intelectual, con las nuevas tecnologías de producción y circulación de la cultura, con el fortalecimiento de expresiones culturales locales. Está intentando implantar una televisión estatal, proyecto corajudo, bienvenido, y más que mal visto por los tiburones de los medios.

En el discurso dado en el mismo Seminario Internacional de la Diversidad Cultural, Gil habla muchas veces de un “pacto”, de un “acuerdo” entre los pueblos con miras al apoyo y la convivencia de las diferencias. ¿Habría alguna hipocresía en ese discurso de reconocimiento pleno de las

diferencias? Al fin y al cabo, el estado, que se basa en un contrato y que actúa como un pacificador, reconoce las diferencias, siempre que no hieran sus principios... Como ya discutimos recientemente, por pensarse un guardián de una universalidad, el estado se coloca como des-implicado de la cultura... un estado supra-cultural...

Bien, eso me molesta menos que, tal vez, muchos de los excelentes asesores del ministro Gil, intelectuales con una buena formación en antropología y con una perfecta conciencia de que el estado es un monstruo complejo y contradictorio. Pues considero que es necesario no confundir el concepto de sociedad contra el estado con las otras doctrinas que se dicen libertarias, o anarquistas de derecha (si eso existiese), que profesan la vieja idea de que cuanto menos estado, mejor. El problema no es el tamaño del estado, y su solución sin dudas no es el mercado. ¿Estar contra el estado es estar a favor del mercado? ¿Cuál es el mal menor, el estado o el mercado? Rechazo esta alternativa infernal. Además, el estado del que principalmente estamos hablando aquí no es, primordialmente, una institución (o gobierno, los tres poderes, etc.), sino un aparato de captura semiótico-material presente tal vez desde siempre en la historia de la humanidad, bajo formas (institucionales, entre otras) variadas. La idea de “sociedad contra el estado” es simplemente la idea de que ese aparato de captura no es un absoluto que coincide con la máquina social, o con su realización evolutiva plena, es apenas un productor de efectos de absoluto (efectos especiales de totalización, por decirlo así), junto al cual y dentro del cual existen otros mecanismos –por ejemplo, mecanismos

de anticipación-conjuración de ese aparato, los cuales tienen un régimen de funcionamiento más evidente en las sociedades llamadas primitivas, pero que de ningún modo son atributo exclusivo de estas.

En el Seminario sobre la Diversidad Cultural, Gil afirmó que tenemos que pensar en “nuevas formas de estado”. Esa es una afirmación intrigante, proviniendo de un ministro de estado. Hace pensar. ¿Nuevas formas de estado significaría, tal vez, que el estado no sea una forma única? ¿Qué metamorfosis es capaz de soportar la forma-estado? Sería un ejercicio pueril imaginar la obra de Clastres, o cualquier otro estudio de antropología como un manual de ciencia política para la sociedad contemporánea. No tiene sentido imaginar una nación de 120, 130, 500 millones de personas organizada al modo de una aldea de 500 personas. Más aún: no tiene sentido imaginar que se trata de eso, no importa el tamaño o la naturaleza de los colectivos involucrados. La verdadera pregunta es otra: ¿el estado puede promover diversidad, como propone el Ministro Gilberto Gil? ¿Existe algún espacio para los mecanismos de anticipación-conjuración dentro de las instituciones del aparato de captura?

Es interesante que ya no se trata de salvaguardar la diversidad, sino sobre todo de promoverla. Estaríamos ante una torsión: el estado que siempre se reveló etnocida ahora toma este papel de promotor. De hecho, ¿qué sería exactamente promover la diversidad?

Es cierto que esto implica una redefinición importante del papel tradicional del estado, en especial el brasileño. Promover la diversidad es, por ejemplo, implan-

tar una política de discriminación positiva, esto es, de cotas para negros en las universidades públicas. Otro ejemplo: favorecer iniciativas de utilización de sistemas operativos de computadoras de dominio público, en detrimento de los monopolios de las grandes corporaciones. O, un ejemplo más, ofrecer instrumentos tecnológicos para la difusión de producciones culturales locales, en detrimento de la centralización de la industria del entretenimiento y de la información. Promover la diversidad significa crear condiciones para que pueda suceder el mayor número de cosas posibles. No es solo crear condiciones para que los Caxinauá vuelvan a cantar en lengua caxinauá. También es crear condiciones para que aprendan a usar Internet, entre otras cosas. La cuestión es: ¿qué quieren los Caxinauá? Son ellos quienes lo saben. Promover la diversidad es aumentar el número de posibilidades en el planeta, en la vida. Es hacer que más cosas se vuelvan posibles.

¿No estaríamos aquí tropezando con los límites de los principios del propio estado?

Puede ser. Solo pagando (literalmente) para ver. No sé si las cosas deben ser pensadas en términos de límites. Tal vez debamos pensar en otras formas de estado, como dijo el Ministro. Otros límites, por lo tanto.

¿En qué régimen queremos situarnos? ¿En el mundo de la pragmática o de la jurisprudencia, o en el mundo de los principios y de las jurisdicciones? Planteado esto, está claro que la pregunta que ustedes hacen apunta a un problema real: ¿hasta dónde se puede ir con el estado, o dentro suyo? Promover la diversidad es óptimo;

¿quién está en contra? ¿Pero cuáles son las consecuencias que estamos dispuestos a extraer de eso? ¿Cuán diversa es la diversidad que se “promueve”?

Deleuze decía que ser de izquierda es levantar problemas allí donde la derecha tiene todo el interés de decir que no hay ningún problema. Entonces, en cierto sentido, no hay gobiernos de izquierda. Ni gobiernos ni estados de izquierda, pues el estado no existe para plantear problemas. Pero puede haber acciones de izquierda dentro del estado, puede haber personas que plantean problemas. Una buena política, aquella que despierta mi simpatía desde el principio, es aquella que multiplica los posibles, que aumenta el número de posibilidades abiertas a la especie. Una política cuyo objetivo es reducir las posibilidades, las alternativas, circunscribir formas posibles de creación y expresión, es una política que descarto de entrada.

En su conferencia en el Seminario de la Diversidad usted proponía unificar la temática de la diversidad cultural con la de la biodiversidad. ¿Podría hablar más sobre eso?

Escribí sobre ese tema hace muy poco tiempo; de modo que vas a perdonarme la pereza, pero voy a repetirme y recitar. Los párrafos que siguen vienen de un editorial publicado en la última edición del *Almanaque Socioambiental*, del ISA. De ahí el estilo no exactamente oral de la prosa. Vamos entonces.

La diversidad de las formas de vida es consubstancial a la vida como forma de la materia. Esa diversidad es el movimiento mismo de la vida como información, tomada de manera que interioriza la diferencia para producir

más diferencia, esto es, más información. La vida, en este sentido, es una exponenciación, un redoblamiento o multiplicación de la diferencia por sí misma.

La diversidad de modos de vida humanos es una diversidad de los modos de relacionarlos con la vida en general y con las innumerables formas singulares de vida que ocupan (informan) todos los nichos posibles del mundo que conocemos. La diversidad humana, social o cultural es una manifestación de la diversidad ambiental, o natural; es la que nos constituye como una forma singular de la vida, nuestro propio modo de interiorizar la diversidad “externa” (ambiental) y así reproducirla. Por eso la presente crisis ambiental es, para nosotros los humanos, una crisis cultural, crisis de diversidad, amenaza a la vida humana.

La crisis se instala cuando se pierde de vista el carácter relativo, reversible y recursivo de la distinción entre ambiente y sociedad. Paul Valéry constataba sombrío, poco después de la Primera Guerra Mundial, que “nosotros, civilizaciones [europeas], sabemos ahora que somos mortales”. En este comienzo algo crepuscular del presente siglo, vemos que, además de mortales, “nosotros, civilizaciones”, somos mortíferas, y mortíferas no solamente para nosotros. Nosotros, humanos modernos, hijos de las civilizaciones mortales de Valéry, parece que aún no nos des-olvidamos de que pertenecemos a la vida, y no lo contrario. Ya lo supimos. Algunas civilizaciones lo saben; muchas otras, algunas de las cuales matamos, lo sabían. Pero hoy, empieza a volverse urgentemente claro hasta para “nosotros mismos” que es de supremo y urgente interés de la especie humana abandonar una perspectiva antropocéntrica. Si la exigencia parece paradójal, es

porque lo es; tal es nuestra presente condición. Pero no toda paradoja implica una imposibilidad; los rumbos que nuestra civilización tomó no tienen nada de necesarios, desde el punto de vista de la especie humana. Es posible cambiar el rumbo, por más que eso signifique cambiar mucho de aquello que muchos considerarían como la esencia misma de nuestra civilización. Nuestro curioso modo de decir “nosotros”, por ejemplo, excluyéndonos de los otros, esto es, del “ambiente”.

Lo que llamamos ambiente es una sociedad de sociedades, como lo que llamamos sociedad es un ambiente de ambientes. Lo que es “ambiente” para una sociedad dada será “sociedad” para otro ambiente, y así en adelante. Ecología y sociología, y recíprocamente. Como decía Gabriel Tarde, “toda cosa es una sociedad, todo fenómeno es un hecho social”. Toda diversidad es al mismo tiempo un hecho social y un hecho ambiental; imposible separarlos sin que nos precipitemos al abismo así abierto, al destruir nuestras propias condiciones de existencia.

La diversidad es, por lo tanto, un valor superior para la vida. La vida vive de la diferencia; cada vez que una diferencia se anula, hay muerte. “Existir es diferir”, continuaba Tarde; “es la diversidad, no la unidad, la que está en el corazón de las cosas”. De esta manera, es apropiada la idea de valor, el valor de todo valor, por decirlo así —el corazón de la realidad—, que supone y afirma la diversidad. Es verdad que la muerte de unos es la vida de otros y que, en este sentido, las diferencias que forman la condición irreductible del mundo jamás se anulan realmente, sólo “cambian de lugar” (el llamado principio de conservación de la energía). Pero ni todo

lugar es igualmente bueno para nosotros, los humanos, ni todo lugar tiene el mismo valor (ecología es eso: evaluación del lugar). La diversidad socioambiental es la condición de una vida rica, una vida capaz de articular el mayor número posible de diferencias.

Hablar de diferencia socioambiental no es hacer una constatación sino un llamado a la lucha. No se trata de celebrar o lamentar una diversidad del pasado, residualmente mantenida o irrecuperablemente perdida –una diferencia diferenciada, estática, sedimentada en identidades separadas y listas para el consumo. Sabemos que, tomada como mera variedad en el mundo, la diversidad socioambiental puede ser usada para sustituir las verdaderas diferencias por diferencias ficticias, por distinciones narcisistas que repiten hasta el infinito la tibia identidad de los consumidores, que cuanto más diferentes se imaginan tanto más parecidos son entre sí.

Pero la bandera de la diversidad real apunta al futuro, a una diferencia diferenciante, un devenir donde no es solo lo plural (la variedad bajo el comando de una unidad superior), sino lo múltiple (la variación compleja que no se deja totalizar por una trascendencia) la que está en juego. La diversidad socioambiental es lo que se quiere producir, promover, favorecer. No es una cuestión de preservación, sino de perseverancia. No es un problema de control tecnológico, sino de auto-determinación política.

Es un problema, en suma, de cambiar de vida, porque en otro y mucho más grave sentido, vida, hay una sola. Cambiar de vida, cambiar de modo de vida; cambiar de “sistema”. El capitalismo es un sistema político-religioso cuyo principio consiste en sacarles a las personas lo que tienen y hacerlas desear lo que no tienen, siempre. Otro

nombre de ese principio es “desarrollo económico”. Estamos aquí en plena teología de la falta y de la caída, de la insaciabilidad infinita del deseo humano frente a los medios materiales finitos de satisfacerlos. La noción reciente de “desarrollo sustentable” es, en el fondo, apenas un modo de volver sustentable la noción de desarrollo, la cual ya debería haber ido a la usina de reciclaje de las ideas. Contra el desarrollo sustentable, es necesario hacer valer el concepto de suficiencia antropológica. No se trata de auto-suficiencia, siendo que la vida es diferencia, relación con la alteridad, abertura para el exterior con vistas a la interiorización perpetua, siempre inacabada, de ese exterior (el afuera nos mantiene, somos el afuera, diferimos de nosotros mismos a cada instante). Pero se trata sí de auto-determinación, de la capacidad de determinar para sí mismo, como proyecto político, una vida que sea lo suficientemente buena.

Contra la teología de la necesidad, una pragmática de la suficiencia. Contra la aceleración del crecimiento, la aceleración de las transferencias de riqueza, o la circulación libre de las diferencias. Contra la teoría economicista del desarrollo necesario, la cosmo-pragmática de la acción suficiente. Contra el mundo del “todo es necesario, nada es suficiente”, a favor de un mundo donde muy poco es necesario y casi todo es suficiente. Quién sabe así dejemos algún tiempo más, y el suficiente mundo, para nuestros hijos.

“La indianidad es un proyecto de futuro”¹

¿Qué saldo deja para los pueblos indígenas en Brasil la sentencia del Supremo Tribunal Federal sobre la “Terra Indígena Serra do Sol” (RSS)?

Deja una lección y un saldo. La lección, positiva, es que cuando hay determinación política del Ejecutivo e involucramiento de la opinión pública nacional, muy favorable a los derechos indígenas, es posible enfrentar a poderosos sectores reaccionarios de la sociedad brasileña. Me refiero, por ejemplo, a las corrientes más retrógradas de la casta castrense, con su perpetua y conveniente paranoia sobre la inminente invasión del Amazonas por las potencias metropolitanas, y su incapacidad congénita de percibir a los indios como parte del pueblo brasileño. Me refiero también, otro ejemplo, a los agroempresarios o “ruralistas”, muchos de origen sureño, que se aprovechan de las facilidades concedidas durante la dictadura militar (varias de las cuales se mantienen todavía hoy) para invadir el Amazonas, parcelando ilegalmente, desmontando, expulsando a sus habitantes tradicionales,

¹ Por Revista *Prisma Jurídico*.

transformando los ricos biomas amazónicos en pastizales, arrozales y cultivos de soja, movilizados con antibióticos, hormonas, agrotóxicos, transgénicos, y subsidios. Dando nombres a los bueyes: me refiero a los defensores entusiastas del golpe de 1964, como el General Augusto Heleno, antiguo Comandante Militar del Amazonas, y a los beneficiarios de la dictadura perjudicados con la creación de RSS, como el arrocero gaúcho (del estado Río Grande do Sul), Paulo Quartiero, hoy diputado del DEM [Demócratas] por Roraima, que continúa vociferando, como si tuviese derecho eminente sobre los territorios inmemoriales de los Macuxi y Wapixana, él y otro corsario del Brasil Grande, el país del desarrollismo a cualquier precio.

Otra lección positiva fue que vimos que hay ministros del STF [Supremo Tribunal Federal] capaces de tener una visión generosa de Brasil, una visión diferente de esta imagen triunfalista y autoritaria, triunfalista y arrogante, enemiga jurada de la diversidad social, cultural y natural del país, imagen que predomina entre las clases dominantes y sus agentes en el poder. Ministros, por ejemplo, como Ayres de Britto, redactor del proceso, que nos dio un voto admirable y decisivo a favor de la demarcación continua de RSS.

El saldo, por el contrario, no fue de lo más positivo. La decisión del Supremo Tribunal Federal sobre la demarcación continua de RSS terminó recogiendo dieciocho “salvedades” o restricciones futuras (y, quien sabe, retroactivas, en este país delirante) como la demarcación de tierras indígenas, restricciones que debemos al voto del fallecido Ministro Carlos Alberto Direito, representante del ala más conservadora de la

Iglesia Católica. Entre las salvedades, están la fijación de la fecha de promulgación de la Constitución de 1988 como momento cero para definir los derechos territoriales indígenas (pueblos expulsados de sus territorios antes de 05/10/88 pasarían así a no tener más derechos), restricciones al usufructo de las riquezas naturales de la región y la plena garantía de la actuación de las Fuerzas Armadas en la zona, independientemente de la consulta a las comunidades indígenas y a la FUNAI y un rechazo a los términos de la Declaración Interamericana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de la cual Brasil es firmante.

Ante la ausencia de un Estatuto del Indio, esto es, de una regulación detallada de los artículos constitucionales relacionados a la situación de los indios, en especial el artículo 231, estas “salvedades” introducidas por el ministro Direito acabarán forzosamente por infiltrarse en la interpretación de la confusión legal en vigor, si no fueran efectivamente consagradas en un nuevo Estatuto del Indio. La actitud anti indígena del actual gobierno es patente, y no me sorprendería si hacia adelante surgieran una secuencia de medidas normativas, cuando no nuevos dispositivos legales, que se inspiren en las salvedades recogidas por el STF, en ocasión de la decisión sobre RSS.

Resumiendo, los indios ganaron en RSS, pero pueden perder en todas partes.

El Ministerio Público Federal viene sosteniendo que el derecho de consulta, previsto en la Convención número 169 de la Organización Internacional del Trabajo y en la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, no

fue respetado en el caso de la usina hidroeléctrica de Belo Monte. Como antropólogo, ¿usted cree que las condiciones del ejercicio de ese derecho están dadas?

No, no creo. El derecho de consulta, la “audiencia”, es un bello principio, pero difícilísimo de ser aplicado en tanto la parte consultada es una colectividad, y, especialmente, una colectividad indígena. En el caso de Belo Monte, el principio no fue respetado decentemente, ni siquiera pro-forma, en sus condiciones teatrales, por así decir, de escenificación. O sea, ni siquiera se fingió muy bien que se estaba consultando a los indios. La FUNAI no cumplió su papel en serio.

Pero este es un derecho de difícil aplicación. El estado “oye” una “comunidad”, representada por sus representantes, sea una asamblea, sea un consejo de jefes, sea un jefe. Estos representantes entonces ponderan y deliberan. Sucede que, por un lado, muchas comunidades indígenas del país –en verdad, muchas colectividades cualesquiera del país– no poseen los instrumentos necesarios para comprender todos los factores en juego, todas las consecuencias relacionadas con el proyecto de intervención en su vida que está siendo el objeto de la audiencia. La consulta, si alguna vez es hecha, raramente ocurre en la presencia de interpretes (en sentido amplio) capaces de explicar a los consultados la multiplicidad de efectos que la represa, ruta, mina, o lo que sea que se vaya a construir en el territorio de la comunidad va a causar en la vida del pueblo. En otras palabras, no hay consentimiento informado.

Por otro lado, en el caso de las comunidades indígenas, la cuestión de saber *quién* fue oído, esto es, quién es “la comunidad”, quién *habla* por la comunidad y quién oye por la comunidad, es una cuestión de desorientadora complejidad. La filosofía política indígena posee, en general (hay variaciones sutiles en esto), nociones de representación y de delegación absolutamente diferentes a las nuestras. Esto sin mencionar el hecho de que la unidad de consulta –en definitiva, qué es *un* pueblo indígena, quiénes son los Krahô, cuántas comunidades comprenden el pueblo Arara, etc.– ella misma es un objeto, o mejor, un sujeto, altamente problemático. En pocas palabras: no hay decisión irrevocable, no hay delegación incontestable, no hay representación unánime. Un pueblo indígena es una multiplicidad viva, en perpetuo devenir, en perpetua división, recombinación, diferenciación. El pueblo que fue oído el año pasado, no está más compuesto de las mismas partes hoy. Cambiaron los oídos, el número y la composición de las comunidades, y no hay nada en la “constitución” de un pueblo indígena que los obligue a ser un mismo oído único y constante de un año a otro... La noción de contrato, que subyace, en último análisis, a este derecho de consulta (hecha la consulta, obtenida la autorización de la “comunidad”, está cerrado el “negocio”), es totalmente extraña al derecho práctico indígena. La noción de tiempo (irreversibilidad), de parte (contratantes), de obligación (un contrato es un acto conclusivo); nada de esto “funciona” del mismo modo acá y allá. El derecho de consulta, con todo esto, se vuelve una abstracción, sino una completa payasada.

Y esto sin hablar del hecho de que la noción de “derecho de consulta” no es muy clara en cuanto a lo que sucede cuando la “comunidad” consultada, rechaza terminantemente lo que le fue propuesto como objeto de la consulta. ¿Y si los indios, al ser oídos, no quisieran ni oír hablar? ¿Qué sucede?

La antropología y el derecho internacional fueron creados en el marco de la colonización europea. ¿No es irónico que hoy ambos sean empleados en favor de los pueblos indígenas?

De estas ironías tanto la historia como la historia del derecho, estimo, están llenas... La antropología y el derecho internacional pueden ser empleados en favor de los pueblos indígenas, o en su contra. La posibilidad de que un pueblo indígena, enclaustrado territorialmente, dominado por una potencia nacional soberana, haga uso del derecho internacional siempre es algo muy complejo. El estatuto político de los pueblos indígenas varía mucho entre las naciones. A mi entender, en Brasil avanzamos mucho al pasarnos de la figura individual del “indio” (el Estatuto del Indio) a la figura colectiva de la “comunidad indígena” como sujeto (todavía algo inestable) de derecho –en suma, la consagración, en la Constitución de 1988, de los derechos colectivos y difusos. Pero pienso que mientras Brasil no les reconozca a las colectividades indígenas la condición de entidades territoriales autónomas de derecho público, partes federadas de la nación con (*inter alia*) representación parlamentaria específica, todavía no habremos hecho justicia a la

injusticia multiseccular que cometemos contra estos pueblos. A mi modo de ver (que, dicho sea de paso, no es el de varios de mis colegas), Brasil podría mirarse en la reciente reconstitución ontológica de Bolivia, ahora transformada en “Estado Plurinacional de Bolivia”. No es que esto sea una solución milagrosa –mi respuesta a la pregunta anterior da una idea de los problemas que esta plurinacionalización del estado podría traer acarreada para los propios pueblos indígenas. Pero no veo otra solución justa, en el sentido más amplio del término. La noción de estado-nación (esto es, de Estado = Nación) cada vez menos se adecúa al mundo que tenemos delante nuestro.

“No corresponde al antropólogo definir quién es indio, corresponde al antropólogo crear condiciones teóricas y políticas para permitir que las comunidades indígenas articulen su indianidad. Nosotros los antropólogos no somos ni siquiera tribunal de apelación” (Viveiros de Castro, 2008, p. 161) ¿Cómo articular esta tarea del antropólogo con la cuestión de los laudos antropológicos exigidos por el poder judicial?

Se trata de un problema difícilísimo para mí y para cualquier otro antropólogo que rechace la ecuación fácil entre un concepto antropológico esencialmente vago, inestable y en el fondo puramente operacional como es el concepto de “indio”, y un concepto jurídico-político que precisa tener contornos claros y criterios de inclusión inequívocos. Todavía más difícil para un antropólogo que rechace la asimilación de la dinámica de constitución de subjetividades colectivas por la praxis

humana a la ontoteología estatal que opera por rotulación, identificación y tipificación de conjuntos discretos de individuos como sus súbditos, su “población” debidamente clasificada. Las sociedades indígenas no son constituidas por el estado, solo pueden ser reconocidas por el estado. Su constitución es, por esto, intrínseca o interna, emergiendo de su práctica vital en tanto forma de vida socioculturalmente articulada.

En varios aspectos el antropólogo es como el médico. Tiene su juramento de Hipócrates, en verdad muy parecido (o a la Declaración de Ginebra), aun cuando tal “juramento” sea, en verdad, solo implícito y consuetudinario: los códigos de ética de las Asociaciones de Antropología están menos presentes en la cultura cotidiana del antropólogo que en el caso de la medicina. Y, de cualquier forma, la antropología no es una profesión reglamentada. Pero la actuación del antropólogo en la producción de laudos judiciales en la condición de perito está, a mi entender, estrictamente limitada por este “juramento” implícito, que tendría como ítems fundamental el respeto a la confidencialidad y la preocupación primordial de los intereses del “paciente”. Bueno, claro que existen pericias médicas, entonces ¿por qué no podría haber pericias antropológicas? No sé cómo se aplican las reglas de la profesión médica, en el caso de las pericias judiciales, pero en el caso de los peritajes antropológicos, el problema crucial es que no existe una definición naturalista, determinable por criterios objetivos, de lo que es una “comunidad indígena”. “Indio” no es una categoría natural, sino una categoría histórica, en el doble sentido de contener una referencia compleja a

la historia del pueblo así (problemáticamente) definido y de poseer un contenido, en cuanto concepto, históricamente variable.

Di una larga entrevista sobre esto en 2006, que causó algún ruido porque problematicé la transformación del antropólogo en agente definidor de quién es indio y quién no lo es. Entiendo perfectamente la necesidad de atender a la exigencia de laudos antropológicos por el poder judicial (y el hecho de que la definición de quién puede ser considerado antropólogo haya sido, por entendimiento con el MPF, atribuida a la Asociación Brasileña de Antropología es algo muy loable), y considero fundamental la presencia de antropólogos en el proceso de reconocimiento de derechos indígenas. Pero esto no me obliga a creer en la sinonimia presuntuosa entre el concepto antropológico de indio y el concepto jurídico de indio, puesto que no lo creo. Y no sólo porque los conceptos difieran en extensión (qué personas y qué pueblos son o no indios de acuerdo con el concepto jurídico y el concepto antropológico) sino porque ellos difieren en comprensión (qué significa ser indio desde los puntos de vista jurídico y antropológico).

De cualquier forma, propuse una definición híbrida, jurídico-antropológica de “indio” y de “comunidad indígena”, en la ya citada entrevista:

“Indio” es cualquier miembro de una comunidad indígena, reconocido por ella como tal. “Comunidad indígena” es toda comunidad fundada en las relaciones de parentesco o vecindad entre sus miembros, que mantienen lazos histórico-culturales con las organizaciones sociales indígenas precolombinas.

1. Las relaciones de parentesco o vecindad constitutivas de la comunidad incluyen las relaciones de afinidad, de filiación o adoptiva, de parentesco ritual o religioso y más generalmente se definen en términos de la concepción de los vínculos interpersonales fundamentales propia de la comunidad en cuestión.

2. Los lazos histórico-culturales con las organizaciones sociales precolombinas comprenden dimensiones históricas, culturales y sociopolíticas, a saber:

(a) La continuidad de la presente implantación territorial de la comunidad en relación a la situación existente en el período precolombino. Tal continuidad incluye, en particular, la derivación de la situación presente a partir de determinaciones o contingencias impuestas por los poderes coloniales o nacionales en el pasado, tales como migraciones forzadas, reducciones, aldeamientos y demás medidas de asimilación y oclusión étnicas;

(b) La orientación positiva y activa del grupo en relación a discursos y prácticas comunitarias derivadas del fondo cultural amerindio, y concebidos como patrimonio relevante del grupo. En vista de los procesos de destrucción, reducción y oclusión cultural asociados a la situación evocada en el ítem anterior, tales discursos y prácticas no son necesariamente aquellos específicos del área cultural (en el sentido histórico-etnológico) donde se encuentra hoy la comunidad.

(c) La decisión, sea manifiesta o simplemente presumida, de la comunidad de constituirse como entidad socialmente diferenciada dentro de la comunión nacional, con autonomía para instituir y deliberar sobre su composición (modos de reclutamiento y crite-

rios de inclusión de sus miembros) y negocios internos (*governanza* comunitaria, formas de ocupación del territorio, régimen de intercambio con la sociedad), así como de definir sus modalidades propias de reproducción simbólica y material.

Entiendo que estas tres dimensiones (a, b y c) son condiciones *independientemente* suficientes. La tercera, en particular, debe ser ponderada con atención y cautela y depende del *caput* [encabezado] de la definición, a saber, la idea de un “lazo” con las organizaciones sociales indígenas precolombinas. Dicho esto, entiendo que indio no es un concepto que remita sólo, o principalmente, al pasado –se es indio porque se fue indio–, sino también un concepto que remite al futuro: es posible volver a ser indio, es posible volverse indio. La indianidad es un proyecto de futuro, no una memoria del pasado. El día que los brasileños entendamos eso, nuestra relación con “Europa” va a resolverse.

Ante tu afirmación de que “todos nos volvimos enemigos del Uno; todos fuimos transformados en virtuales terroristas ante el estado” (Viveiros de Castro, 2011, p. 325), te pregunto si la respuesta para esto sería como apuntas para los pueblos indígenas “multiplicar lo múltiple”?

Si, sería... vea lo que digo en respuesta a la segunda y a la tercera pregunta. Pienso que hay una contradicción principal que involucra la sobrevivencia, en todos los sentidos de la palabra, de los indios en Brasil. Por un lado, el fundamento (o infundamento) de las socialidades indígenas, el espíritu de sus leyes,

para hablar como Montesquieu, reside en su antipatía metafísica para con el estado, su incompatibilidad inmunológica con el dispositivo estatal, esa misteriosa forma antropológica que invadió el planeta en los últimos cinco, seis mil años (los humanos vivieron sin estado por unos cien mil años por lo menos). El estado como invención del Uno. Mientras que la sociedad indígena, su “modo de contar” lo humano, siempre fue no el mero múltiple en oposición al Uno, sino el Otro en oposición al Uno: multiplicidad es alteridad, es rechazo de la identidad (el Uno) como fundamento inconcluso de la socialidad.

Por otro lado, el estado realmente existente, el estado como instancia capaz de producir y administrar lo público, la cosa pública, el interés general –ese estado es, hoy, en Brasil, la garantía última del respeto a los derechos indígenas, y la instancia final de recurso contra los atropellos cometidos contra estos derechos por los agentes de la llamada “sociedad brasileña”, entiéndase, los dueños, los dominantes, los señores de esta sociedad. En cuanto garante de los derechos –y todo derecho debería ser, en última instancia, derecho de una minoría, todo derecho “es” derecho del más débil–, el estado es quien garantiza la existencia, ciertamente marginal, de esa multiplicidad o alteridad indígena que persiste y resiste en el país. Tenemos que vivir con esa contradicción, los indios tienen que vivir con ella, y precisamos trabajar a partir de ella. En dirección a otras formas de estado, tal vez, o a otra forma de sociedad, que nos libere del Uno y libere los poderes vivificadores de lo múltiple.

Recuerdo a Frei Bernardo do Amaral en el siglo XVIII, justificando las reducciones indígenas en Brasil en nombre de la razón: “[...] el Gobernador Mem de Sá, al resolver, y ordenar que los Indios se congregasen y redujesen a aldeas, no fue grabarles el estado de livres, dándoles reputación como esclavos; fue sin regirlos, y gobernarlos naturalmente mandándoles que obrasen una razón recta; así como puede mandar el padre al hijo, el Rey al vasallo, el esposo a la mujer, y el tutor al pupilo; estos sí mandan, si gobiernan, si obligan, como superiores, pero no obligan, no gobiernan, no mandan, como hacen, y mandan los señores a sus esclavos [...]”. (Castelo, 1969, p. 48) Los indios, entonces, solo podrían ser libres bajo el estado portugués. ¿Este paternalismo en relación a los indios cambió mucho hasta el día de hoy?

Las instituciones católicas lo hicieron históricamente, desde los jesuitas en el siglo XVI, que recomendaban retirar los hijos de los padres y ponerlos en colegios donde estuviesen lejos de las costumbres abominables de sus pueblos, hasta los salesianos, bien entrado el siglo XX, con sus siniestros internados en el Río Negro, donde se entrenaban niñas para que fuesen empleadas domésticas en Manaos y a niños para que fueran carpinteros y mecánicos que servirían a las elites amazónicas. Algunas instituciones evangélicas han hecho esto ahora, y cada vez más (viendo la benevolencia con que el actual gobierno ve el avance del fundamentalismo evangélico en el país), secuestrando criaturas bajo el pretexto de que corren riesgo de vida en sus comunidades natales, y enviándolas a escuelas o centros de entrenamiento de futuros pastores

evangélicos. Sin olvidarnos de la reciente anécdota de la esclavización de una niña xavate por una pastora evangélica de Goiania, que llegó hasta la prensa –muy probablemente solo uno entre centenares de casos semejantes que ocurren hoy por todo Brasil.

Del mito griego al mito amerindio: una entrevista sobre Lévi-Strauss¹

¿Estás escribiendo un libro sobre las Mitológicas?

Debería estar escribiendo. Tengo un libro semi estructurado, todo organizado en mi cabeza, notas tomadas. Pero no tuve todavía el tiempo –no sé si esa es la palabra– para sentarme y escribir de corrido. Siempre que escribo, tengo que ir desde el comienzo hasta el final. Hay gente que escribe primero el capítulo del medio, después el del comienzo... Yo tengo que escribir desde la primera hasta la última línea. Eso todavía no pude hacerlo. Pero tengo, sí, el plan de hacer ese libro, que quedé debiendo para la Editorial Cosac Naify.

Pero me quedo en esta duda: ¿cómo presentar al mismo tiempo una introducción al pensamiento de Lévi-Strauss que sea una introducción al pensamiento indígena, una introducción a la relación entre los dos? Y fue así que terminé con el libro parado. Ahora, mi intención es trabajar solamente unos pocos temas. Una de las ideas es tomar totalmente en serio lo que

¹ Por Elsje Lagrou y Luisa Elvira Belaunde. Entrevista hecha el 11 de octubre de 2011.

Lévi-Strauss dice en la Obertura de *Lo crudo y lo cocido*: que las *Mitológicas* son “el mito de la mitología” y que por lo tanto son una versión más de los mitos. Eso se conecta con lo que él ya decía en “La estructura de los mitos” en 1955, que la teoría freudiana de Edipo es una versión más del mito de Edipo. Dice eso para relativizar, neutralizar, el peso y la autoridad que la interpretación freudiana tiene sobre nosotros. Pero cuando se trata de sus propias *Mitológicas*, lo que dice es que son, “a su modo”, el mito de la mitología. Hay una leve ironía en esta aclaración. Ellas son una versión del mito, pero una versión especial.

Para Lévi-Strauss, las *Mitológicas* son una especie de versión que engloba todas las otras versiones, puesto que es capaz de dar cuenta de todas las otras y de sí misma; cosa con la cual, justamente, yo no acuerdo. Parto del principio de que ellas son sólo una versión más. Mi intención es tratar las *Mitológicas* como el resultado de una experiencia, una respuesta a la pregunta: ¿qué sucede cuando la mitología filosófica occidental encuentra la mitología indígena? Por “mitología filosófica” entiendo la mitología que dio origen a la filosofía: los mito-filosofemas de lo continuo y de lo discreto, de los intervalos y del movimiento, del número y del ritmo, del uno y de lo múltiple, de la medida y del logos, del ser y de la nada. En suma, los temas que organizan las *Mitológicas*, y que son temas griegos, son temas eleáticos, temas pre-socráticos, que están en el origen de la metafísica occidental. Entonces, mi idea sería: tomemos las *Mitológicas* como una versión occidental de los mitos amerindios, esto es, como si dijéramos, una versión

contada por un nativo de Occidente. Un indio griego. Este sería el eje teórico y retórico del libro.

Otro eje consistiría en los cambios de énfasis que se suceden a lo largo de las *Mitológicas*, especialmente si incluimos en ellas los tres libros posteriores a la tetralogía, esto es, *La alfarera celosa*, *La ruta de las máscaras* e *Historia de Lince*. Al comienzo de las *Mitológicas*, los mitos amerindios aparecen un poco como pretexto para una teoría general de la mitología, pero al final de *Historia de Lince* lo que nos encontramos ya no es la mitología en general sino la mitología indígena, el pensamiento amerindio; ahí está la afirmación de una ideología específicamente indígena de la dualidad, la ideología bipartita de la dualidad en desequilibrio perpetuo emblemáticamente asociada a la figura de gemelaridad desigual. Creo que hay un cambio de énfasis a lo largo de las *Mitológicas*, de una mirada “antropológica” sobre la imaginación mítica humana hacia una teoría “etnológica” de la imaginación mítica americana.

Otra cosa que quisiera hacer en el libro es describir la arquitectura de las *Mitológicas*. Tienen una macroestructura que –puede que me equivoque– nadie notó, donde en el primer libro trata del origen del fuego de cocina, esto es, de la cultura, y el último libro, *Historia de Lince*, trata del fin de la cultura, porque se organiza en torno de un mito de origen del hombre blanco, o sea, un mito que narra el fin de la cultura indígena, el fin de la América indígena. Lévi-Strauss considera que la llegada de los europeos fue una catástrofe irreparable y que las culturas nativas americanas fueron heridas de muerte. La destrucción de la América indígena

a partir del siglo XVI fue para él una especie de ensayo general para la destrucción, actualmente en curso, del planeta por parte de la civilización occidental. Entonces, yo creo que existe esta trayectoria del mito de origen del fuego al mito del fin del mundo (del mundo indígena y después del mundo entero). No por casualidad, el mito de origen de los blancos es una inversión del mito de origen del fuego.

Hay otro movimiento dentro de las *Mitológicas* que es todavía más importante. Aún cuando Lévi-Strauss diga que lo que hace es un estudio de las representaciones míticas amerindias del pasaje de la naturaleza a la cultura, la serie completa muestra cómo este pasaje es un pasaje de doble mano, ambiguo, con vueltas y con regresiones, marcado por una nostalgia de lo continuo, una nostalgia de la vuelta a la naturaleza. Se pasa la mitad de las *Mitológicas* –sino más de la mitad– mostrando cómo este pasaje es precario, es trabajoso. Vean los célebres análisis del significado del veneno y también de la mitología de la miel, y del tabaco. En lugar de una salida de una sola mano de la naturaleza a la cultura, la reflexión amerindia está marcada por una cierta nostalgia de lo continuo, del mundo y del tiempo que los animales hablaban.

En la entrevista que le da a Didier Eribon, donde éste le pregunta “¿Qué es un mito?”, Lévi-Strauss responde: “Si le preguntamos esto a un indio americano nos dirá: un mito es una historia del tiempo en que los animales hablaban”. Y agrega: esta definición, hipotética, pero verosímil, es en verdad muy profunda, porque los hombres nunca se conformaron con haber obtenido la cultura a costa de la pérdida del acceso

comunicativo a las otras especies. El mito, entonces, es una historia del tiempo en que los hombres se comunicaban con el resto del mundo.

Esto se liga a la cosmología pesimista del propio Lévi-Strauss. En un artículo de homenaje a Rousseau él observa amargamente que los seres humanos, al separarse de los otros animales, abrieron el camino a las separaciones internas al género humano –el etnocentrismo, el racismo– y que ese narcisismo es el camino de nuestra perdición cósmica. Esta visión pesimista y apocalíptica de Lévi-Strauss fue acentuándose con el tiempo, pero ya está presente desde *Tristes Trópicos*, un libro que del título hasta la última página está marcado por un tono austero y sombrío.

¿Llamarías a esta trayectoria del pensamiento de Lévi-Strauss una “amerindianización” del estructuralismo?

¿La trayectoria interna de las *Mitológicas* (en su versión ampliada)? Creo que sí. E incluso si tomamos el conjunto de la obra de Lévi-Strauss. Veamos el anteúltimo capítulo de *Historia de Lince*, cuyo título es “La ideología bipartita de los amerindios”. Es una obvia alusión a la “ideología tripartita de los indo-europeos” eje de la obra de Dumézil. El primer libro de Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, se apoya enteramente sobre la oposición entre naturaleza y cultura como una característica antropológica, hominizante; en las *Mitológicas* ésta se transforma en una oposición etnológica, porque ahí se trata de saber cómo ésta oposición es pensada en la mitología amerindia. En *Historia de Lince* afirma que nunca dijo que el dualismo

era una propiedad del espíritu (o del cerebro) humano y que en lo que siempre estuvo interesado fue en la ideología dualista amerindia. Eso no es rigurosamente cierto, porque ya en el artículo de 1956, “¿Las organizaciones duales existen?”, asocia los dualismos amerindios a materiales melanesios, indonesios, etc.

Por último, creo que se da una progresiva “etnologización”, podemos decir, del objeto analítico de la antropología estructuralista. Es un movimiento ambiguo, porque hay momentos de su obra tardía en que Lévi-Strauss vuelve a hablar del espíritu humano. Pero la impresión que tengo es que tiende progresivamente a interpretar sus propias conclusiones en términos de una descripción del pensamiento indígena. Pienso que quizás *Historia de Lince* sea, en este sentido, el momento más significativo incluso porque fue escrito en la época del quinto centenario de la invasión de América. El libro comienza con el tema de la “apertura al otro” que, al contrario que los europeos, habrían mostrado los indios en el mal encuentro quinientista, tema éste que se ligaría, dice Lévi-Strauss, a las fuentes filosóficas y éticas del dualismo amerindio. Por lo tanto, en *Historia de Lince* se trata de realizar una reflexión sobre la especificidad de la antropología indígena, esto es, del modo como los pueblos indígenas piensan la cuestión de lo humano.

¿Podemos hablar de dos Lévi-Strauss?

No me parece equivocado pensar en una diferencia entre dos Lévi-Strauss. Acostumbro bromear diciendo que es como los gemelos de *Historia de Lince*: hay un

Lévi-Strauss que es como el gemelo demiurgo y otro que es como el gemelo deceptor o trickster [embaucador]. Uno que milita a favor del orden, de las clasificaciones, del pasaje de la naturaleza a la cultura, de lo discontinuo, de lo discreto, y otro que está interesado en las regresiones, en los cromatismos, en las topologías bizarras, en las transformaciones no conmutativas, en los dualismos en desequilibrio, en suma, en todo aquello que parece escapar, precisamente, al orden, a la simetría, o que sesga y complica las oposiciones binarias y las analogías de proporcionalidad a que se acostumbra reducir el estructuralismo.

En parte esto puede estar asociado a la “doble personalidad” de Lévi-Strauss: por un lado, fuertemente racionalista, científicista, intelectualista. Y, por el otro lado, esteta, artista, *bricoleur*, surrealista a la Max Ernst, amante de las paradojas y de las aporías. Creo que hay dos corrientes imaginativas en el pensamiento de Lévi-Strauss que suelen fluir en direcciones diferentes, lo que le permite decir cosas aparentemente contradictorias. Por ejemplo, decir que sólo ahora la ciencia está llegando donde el pensamiento indígena ya había llegado hacía milenios, porque comienza a ser capaz de matematizar lo sensible y dar cuenta de lo cualitativo; y en otro momento decir: seamos realistas, la ciencia accede a lo real, habla del mundo; mientras el mito sólo nos dice algo sobre la sociedad y la mente de los hombres que lo cuentan, no dice nada sobre la realidad última de las cosas.

¿Puede ser Lévi-Strauss al mismo tiempos místico y científicista?

Hubo quien lo llamó relativista, como en el famoso debate con Roger Caillois en la época de la publicación de *Raza e Historia* (ver el artículo de Lévi-Strauss “Diogène couché”). Por otro lado, fue tomado, evidentemente, como el patrón de una antropología naturalista y universalista. No veo esta ambivalencia como un defecto sino como una complicación a explorar y desarrollar. Lévi-Strauss es interesante porque tiene una intuición etnográfica prodigiosa. Todo etnógrafo americanista que leyó las *Mitológicas* recuerda que apenas llegado a campo pudo reconocer temas sobre los cuales Lévi-Strauss fue el primero en llamar la atención y a los cuales no se le prestaría atención si no se lo hubiese leído. Empezando por lo más obvio: la importancia fundamental de la cocina, la importancia metafísica de “lo crudo y lo cocido” en el pensamiento indígena y, más en general, el enorme rendimiento semiótico y conceptual de la materialidad sensible de los procesos y fenómenos cotidianos. Esta intuición etnográfica de Lévi-Strauss es lo que cuenta y lo que hace que su obra tenga una perennidad más allá de las ambiciones de hacer una “matemática del hombre”, una ciencia exacta del espíritu humano, o cosas por el estilo. Estas son aspiraciones que van y vienen. Hay generaciones en que se pone de moda, otras en que son ignoradas o combatidas, pero la intuición etnográfica de Lévi-Strauss creo que no, creo que va a permanecer. La sensibilidad que muestra para con el arte indígena, por ejemplo. Al mismo tiempo, pueden encontrarse ciertas lagunas obvias en su pensamiento en relación al mundo indígena, aspectos que no le interesan.

¿Crees que podríamos asociar estos dos estructuralismos en Lévi-Strauss a la existencia de dos conceptos de naturaleza presentes en su obra, como afirma Philippe Descola?

Creo que es así: existen, de hecho, dos Lévi-Strauss. Yo no asociaría eso necesariamente a dos conceptos de naturaleza. No sé. Creo que hay una coexistencia sincrónica de dos estilos, de dos cuestiones, de dos modos de tratar el material etnográfico. Y hay un cambio diacrónico: estos dos estructuralismos van cambiando de importancia a medida que su obra avanza. En el primer Lévi-Strauss podés ver, claramente, un estructuralismo muy durkheimiano, en donde el concepto de estructura social está muy presente; poco a poco el concepto de estructura va dejando de ser acompañado por el adjetivo “social” y la propia palabra “estructura” se va volviendo menos frecuente. Las *Mitológicas* muestran pocas apariciones de la palabra “estructura”; cuando aparece, designa arreglos muy locales, subestructuras de grupos de mitos sin valor de “ley”. No existen estructuras elementales de la mitología como había estructuras elementales del parentesco; al menos que se tome la célebre fórmula canónica del mito como la Estructura Elemental de la Mitología. Pero eso es discutible: primero, porque las estructuras no son animales solitarios, aparecen siempre en grupos; segundo, porque la fórmula canónica excede por mucho el plano de las narrativas míticas, describe una transformación semiótica que articula diversos códigos materiales.

Creo que hay un estructuralismo mayor, digamos, y uno menor. Un estructuralismo preocupado por la cla-

sificación y uno preocupado con los procesos que perturban la clasificación, que atraviesan la clasificación, que la problematizan, y de cierta manera problematizan la razón. Puede ser que esa sugerencia de Descola tenga una relación con esto... Pero creo que no. Yo necesitaría volver a los textos de Philippe, y pensar.

Descola dice que por un lado Lévi-Strauss usa un concepto unitario de naturaleza, en el cual el espíritu humano se reflejaría en la estructura del mundo; y por otro lado trabaja sistemáticamente con la dualidad entre naturaleza y cultura. La dualidad como metodología, en un caso, y un concepto unitario de naturaleza como ontología en el otro.

Lévi-Strauss siempre fue un naturalista, siempre tuvo, en un cierto plano, una concepción unitaria de la naturaleza. Y la oposición naturaleza/cultura es, para Lévi-Strauss, interna a la naturaleza. La cultura es el modo humano de expresar o manifestar la naturaleza. Pero, al mismo tiempo, la oposición naturaleza/cultura va cambiando, como ya dije, de estatuto. Comienza siendo una oposición ontológica. La naturaleza es la necesidad, la cultura es la contingencia; la naturaleza es lo universal, la cultura es lo particular. Después, como lo dice en *El pensamiento salvaje*, la oposición cambia a una oposición "metodológica". Y termina siendo una oposición etnológica, esto es, una oposición cultural. La oposición naturaleza/cultura deja de ser natural y pasa a ser cultural, y por lo tanto sujeta a diferentes construcciones. Al mismo tiempo, Lévi-Strauss entiende que esta oposición, aun siendo cultural, es un universal. Todas las culturas humanas oponen natura-

leza y cultura, aún cuando no se opongan de la misma forma. En el fondo, la oposición naturaleza/cultura es universal, como la prohibición del incesto, y al mismo tiempo, como esta prohibición, se realiza de modos diferentes en cada lugar. La oposición naturaleza/cultura no es *como* la prohibición del incesto, *es* la prohibición del incesto. Entonces ella no es ni natural ni cultural. La oposición naturaleza/cultura es lo que hace el pasaje de la naturaleza a la cultura.

Pero si, como Lévi-Strauss argumentó con tanta elocuencia en el capítulo final de *El pensamiento salvaje*, la idea de que la historicidad es la esencia de lo humano no tiene nada de universal, y que muy por el contrario es el modo específicamente occidental de imaginar lo humano —la historia es el centro de nuestra etnoantropología, la Antropología del Occidente moderno—, entonces no habría, en principio, ninguna razón de fuerza mayor para que supongamos que la oposición naturaleza/cultura sea un universal.

Es una oposición que él no abandona pero que a lo largo de las Mitológicas va ganando cada vez menos espacio para trabajar otros tipos de oposiciones.

Menos espacio y, como dice Philippe, Lévi-Strauss usa la oposición como un comodín. Pero la verdad es que existe un problema. Lévi-Strauss escogió dentro de la inmensa mitología amerindia una vertiente: los mitos de origen del fuego y de origen de la cultura, que son mitos de origen de la humanidad; son de alguna forma mitos de origen de la antropología. Entonces, en un cierto sentido, las *Mitológicas* son el mito de la

mitología, pero también son el mito de la antropología, porque esos mitos son la antropología indígena, son los mitos que contienen la teoría indígena sobre la naturaleza y la condición humanas: cómo los hombres son lo que son, por qué los hombres son lo que son. Lévi-Strauss no está preocupado por la mitología de origen de los fenómenos naturales; está preocupado con la mitología de origen de la humanidad. El origen de la cultura, el origen de los hombres. Esto quiere decir que la mitología en la que está interesado es la mitología antropológica: ¿cuál es la etnoantropología indígena? Cuando dice: yo estoy interesado en las representaciones míticas del pasaje de la naturaleza a la cultura. Está diciendo: yo estoy interesado en saber lo que piensan los indios respecto de aquello que me interesa como antropólogo, a saber, el pasaje de la naturaleza a la cultura, que es el problema central de nuestra antropología. Entonces, de alguna forma, lo que él hace es decir: muy bien, vamos a ver cómo es que los indios piensan este pasaje. Está claro que hay una contaminación ahí, de sus cuestiones con las cuestiones indígenas, pero escogió los mitos que tratan del problema que le interesa a él. Está claro que en ese recorrido va a inclinarse sobre muchas otras cosas: el origen de los animales, el origen del color de los pájaros, el origen del Sol y de la Luna. Pero todo esto está zurcido por la cuestión de saber lo que son los seres humanos, cómo se piensan dentro del mundo, cómo aquellos seres humanos, los indios, piensan la humanidad.

Además, no es por casualidad –aún cuando sé que él no habló sobre esto, pero no deja de ser curioso– que el “mito único”, el mito arquetípico de origen del

fuego, que es el eje central de las *Mitológicas*, sea una versión, a final de cuentas, del mito griego de Prometeo. El mito del desanidador de pájaros, esto es, el mito de origen del fuego civilizador, trae un héroe que sube a otro nivel cósmico (puede ser sólo en lo alto de un árbol, puede ser al mundo celeste), toma el fuego del cielo, y termina preso entre el cielo y la tierra, hasta que eventualmente baja con el fuego. En la versión de referencia de los Bororo, aparecen unos buitres que comen las nalgas del héroe, lo que nos hace pensar, evidentemente, en el hígado de Prometeo devorado por el águila. Y visto de cerca, está el tema del origen de las mujeres: una alianza entre el pueblo del cielo y el pueblo de la tierra que pasa por la mujer-estrella, un casamiento con las mujeres celestes. En resumidas cuentas, Pandora: el obsequio envenenado que los dioses dan a los humanos, que eran todos masculinos, como venganza por el robo del fuego. Zeus crea a la mujer para que los hombres peleen entre sí. Y como es sabido, la armadura sociológica de los mitos amerindios se estructura en torno de conflictos entre afines masculinos, esto es, hombres relacionados por medio de una mujer.

Hay así una relación entre la mitología amerindia y la mitología griega que Lévi-Strauss jamás menciona. Creo que es casi un efecto retórico-artístico esa semejanza evidente y tácita que queda como tela de fondo del análisis. No me acuerdo de que Lévi-Strauss señalase: “Vean lectores, que este mito bororo es el mito de Prometeo”. Y no me acuerdo de haber leído a alguien discutiendo esto (seguramente, alguien ya lo hizo). Creo, sin embargo, que en parte Lévi-Strauss diría: en este nivel es banal, Geriguiguiatugo (el héroe bororo)

es Prometeo, todo bien... Pero en este plano de generalidad todo es parecido con todo. Bien, pero tampoco tanto, ¿no es cierto? En verdad, la historia de un hombre que queda preso en una montaña –ese es el mito de Asdiwal, el ensayo “La gesta de Asdiwal” (reeditado en *Antropología Estructural*) es un modelo reducido de las *Mitológicas*, una versión “fractal” de las *Mitológicas*.

Esta relación con la mitología griega se encuentra implícita, pero en la Historia de Lince Lévi-Strauss contrasta explícitamente el modo de pensar los gemelos en el universo europeo y en el amerindio.

Exactamente. Hay un fondo mitológico occidental que en la *Historia de Lince* pasa a primer plano, con los discursos griegos y los gemelos amerindios, pero creo que en todas las *Mitológicas* existe este fondo. De hecho, yo diría que el fondo es el mito prometeico. Está claro que con diferencias importantes pero valdría la pena explorar más.

Por ejemplo, toda la mitología cosmogónica griega tiene una armadura sociológica, para hablar como Lévi Strauss, estructurada en torno de la relación de paternidad. Los dioses se suceden en generaciones padre hijo, Uranos, Cronos y Zeus. Y hay canibalismo de padre a hijo, o de hijo a padre. Ya en la mitología amerindia ésta relación asimétrica, la armadura sociológica tensa, marcada por el canibalismo real o potencial, pasa por las relaciones de afinidad: es el suegro, o el cuñado, el Otro de la historia. No olvidemos, además, la perversidad bien lévi-straussiana de la elección

del mito bororo M1,² como mito de referencia de ésta mitología de afinidad: el mito bororo es totalmente “edipiano” (se trata de un hijo que viola a la madre, el padre busca vengarse y acaba muerto en manos del hijo), pero Lévi-Strauss lo interpreta como un conflicto de cuñados, porque los Bororo son matrilineales: el padre es afín al hijo, el hijo afín al hermano de clan de la madre, el hijo es como un cuñado. Por lo tanto ya no se trata de un conflicto freudo-edipiano, sino de un conflicto lévi-straussiano entre afines.

En los mitos jê que siguen al M1, el conflicto motor pasa a ser un conflicto entre afines propiamente dichos, dos cuñados. Más adelante en la serie aparece la figura omnipresente en la mitología amerindia, el suegro caníbal, el dueño del fuego, que es un animal, el buitre o el jaguar, y que hace un contraste nítido con el padre caníbal de la mitología griega, edípica, freudiana. Estas diferencias son interesantes: de un lado, una mitología donde la afinidad aparece como idioma central del conflicto, de otro, una mitología donde la parentalidad, especialmente la paternidad, es central.

El mito más difundido en las Américas, dice Lévi-Strauss, es el mito del incesto entre hermano y hermana que da origen a las manchas en la luna. Esta afirmación de que éste es el mito más difundido es como una provocación subliminal que sugiere que éste es el verdadero mito amerindio de Edipo, el verdadero incesto

2 M1 es el primer mito de las *Mitológicas*, el mito del *desanidador bororo*, que opera como mito de referencia. Todos los mitos analizados por Lévi-Strauss son numerados y referidos bajo el código y el respectivo número.

amerindio es el incesto hermano-hermana. Es así, que comienza el libro con la madre y el hijo en el mito bororo, para decir: No, ellos son una transformación de la relación entre hermano y hermana. La mitología amerindia está estructurada en torno de este incesto hermana-hermano, por lo tanto en torno del conflicto entre cuñados, motivado por la avaricia, esto es, el rechazo del don (o no cedí mi hermana a otro hombre, o no recibí la contrapartida por la hermana que cedí). Ahora, ésta es la mitología que ya está en *Las estructuras elementales del parentesco*. Es decir, es la mitología “de Lévi-Strauss”. Hay como una reverberación entre la mitología del parentesco lévi-straussiana y la mitología indígena del origen de la cultura. Las antropologías lévi-straussianas e indígenas son curiosamente resonantes. Si esto es o no casualidad, no sé. Pienso que no. Pienso que es un caso de afinidad profunda entre los dos pensamientos.

En este caso las antropologías lévi-straussianas e indígenas son resonantes, pero en el caso de las pequeñas diferencias es Lévi-Strauss el que acaba teniendo que abandonar la búsqueda de las grandes diferencias; el pensamiento amerindio se impone.

Las pequeñas diferencias son interesantes porque la impresión que da es que Lévi-Strauss va interpretar los gemelos amerindios de una manera irónica o paradójica. Pues sus gemelos –relación que para nosotros sería el paradigma de la identidad, la gemelaridad– nunca son iguales. La identidad es imposible, es transitoria, es ilusoria: este es un tema sobre el cual Lévi-Strauss insiste.

Pero al mismo tiempo no está diciendo que la alternativa a la identidad es la oposición binaria, discontinua, diametral. En la mitología europea de los gemelos, observa Lévi-Strauss, los gemelos son o idénticos o antagónicos. En la mitología amerindia divergen o convergen, pero no se antagonizan ni se funden; suponen siempre una pequeña diferencia que va aumentando o va disminuyendo, pero nunca acaba, es asintomática. En suma, es una diferencia continua, no es una diferencia discontinua, no es una oposición. Hay ahí una innovación importante, porque normalmente se asocia a Lévi-Strauss a las posiciones binarias.

En este punto entra la temporalidad. Con el tiempo las diferencias entre los gemelos van aumentando. Siempre tenés uno que nace primero, que es el hermano mayor, y esta pequeña diferencia va a resultar en diferencias mayores, como uno afortunado y otro desdichado...

Hay una evolución del pensamiento de Lévi-Strauss en esa dirección y también hay otra cosa: creo que los gemelos amerindios, para Lévi-Strauss, con una especie de fusión paradójica de la consanguinidad con la afinidad. Estos gemelos, “en verdad”, son afines. Para empezar, porque en la mitología tupinambá (central en *Historia de Lince*) no son hijos del mismo padre: uno de ellos es hijo de zarigüeya, otro de jaguar, ambos humanizados. No son hermanos ni siquiera parientes, porque el parentesco tupinambá es enteramente patri-lateral. Pero son tratados como gemelos. De inmediato, tienen un tipo de relación que es claramente marcada por valores de afinidad: son casi cuñados, son

gemelos-afines, digamos así. Mientras los gemelos europeos son idénticos o totalmente opuestos, como si fuesen enemigos, los gemelos amerindios no son ni enemigos ni hermanos. Son alguna cosa que está en el medio, que sería, precisamente, lo afín.

La idea del dualismo en desequilibrio, con la cual Lévi-Strauss caracteriza la mitología de los gemelos de América, es absolutamente central porque elimina del dualismo de Lévi-Strauss tanto la interpretación estática y equipolente, como la interpretación dialéctica que implica una síntesis conciliatoria. La interpretación del dualismo amerindio de Lévi-Strauss es que se trata de un dualismo interminable: toda división es imperfecta, deja un exceso, crea un suplemento, y ese exceso o suplemento está en lo real, es lo real. Aquí está, pienso, el núcleo de la metafísica de Lévi-Strauss: en la idea de que lo real es precisamente lo que excede el pensamiento. El pensamiento intenta capturar lo real con una malla, una cuadrícula binaria; esta cuadrícula, estas discriminaciones categoriales o clasificatorias nunca consiguen partir la torta exactamente en el medio; para corregir esta diferencia (el ligero exceso sobra para un lado o para el otro) el pensamiento corta en otra dirección; y jamás consigue una división equitativa de todas las partes. Se parte del mundo para el pensamiento, se parte el mundo para el pensamiento; pero no se vuelve jamás al mismo mundo a partir del pensamiento, el mundo partido para el pensamiento jamás se recompone completamente.

Es lo que va a decir en *Historia de Lince*, cuando se pregunta: “¿Cuál es la lección de estos mitos?” Dados dos términos, estos nunca serán iguales entre sí, habrá

siempre un desequilibrio. Se intenta resolver ese desequilibrio multiplicando los dualismos, aproximándose a lo real y nunca se consigue llegar. Esta idea ya está explícitamente formulada en “La estructura de los mitos”, de 1955, reeditado en *Antropología estructural*. La aproximación de lo real por el pensamiento es interminable, no va a llegar nunca a coincidir con lo real. La condición de la significación es la no coincidencia entre el pensamiento y el mundo. Este es el tema que acompaña el estructuralismo desde la “Introducción a la obra de Marcel Mauss” que Lévi-Strauss escribió en 1950. El “Dualismo en desequilibrio perpetuo” del libro de 1991 (*Historia de Lince*) es el último avatar del desajuste entre la serie del significante y la serie del significado, del texto de 1950. Una de las series es del orden de la historia, la otra es del orden de la estructura. El significante es del orden de la estructura, porque la lengua significó de una sola vez, pero lo que ella significa va cambiando con el tiempo; el significado es del orden de la historia, y la historia jamás coincidirá perfectamente con la estructura, como los dos gemelos amerindios.

En fin, el pensamiento jamás coincidirá con lo real. Lévi-Strauss dirá que es eso lo que permite el arte, la creación, la imaginación. Al mismo tiempo, esto tiene una evidente connotación trágica. Curiosamente la interpretación canónica que se hace de la obra de Lévi-Strauss siempre pretendió que era el pensador del equilibrio, del orden, de la estructura, la combinatoria perfecta, cuando, en verdad siempre enfatizó lo contrario. Aún cuando se pueda decir que son dos estructuralismos contradictorios –ora habla de una cosa, ora de otra–, yo diría que hay una línea fundamental,

y que esa línea es la línea menor, la línea del desequilibrio, de la imperfección, de la asimetría, de la asimetría constitutiva de lo real.

Acuerdo en que este dualismo en permanente desequilibrio está muy fuerte en el pensamiento de Lévi-Strauss. Pero lo que llama la atención es que no explore esta idea para entender la dinámica de la relación de un par absolutamente central que es el doble hombre/mujer, hermana/hermano. ¿No podría esta idea ser aplicada también con provecho en el caso de las relaciones de género amerindias?

El único lugar donde habla un poco más sobre la cuestión de género –desde el punto de vista indígena– es en *El origen de las maneras de mesa*, y aún así, no mucho. En *Las estructuras elementales del parentesco*, simplificó drásticamente la cuestión. Decidió que era un hecho empírico que los hombres cambiaban las mujeres y no al contrario, y formalizó todo a partir de esta constatación, fundada, claramente, en prejuicios clásicos. Habla hasta de la poligamia natural en los grandes primates. Pero años más tarde hace dos observaciones importantes, la segunda mucho más importante que la primera. Primero, dice: bien, pero todas estas estructuras serían lo mismo si fuesen las mujeres las que intercambiasen a los hombres y no al revés, “como es el caso”. Después, avanza decididamente y dice: no son hombres que intercambian mujeres, ni mujeres que intercambian hombres, son familias que intercambian relaciones de parentesco. Hombres y mujeres intercambian relaciones entre sí, lo que es una manera mucho más seductora, y, a mi entender, correcta, de formular la cuestión.

En verdad el problema de género nunca preocupó a Lévi-Strauss. Cuando estudia la mitología sobre el asunto, la trata desde el punto de vista de un manual de buenas costumbres: manual de buenos modales de las jóvenes, guía del casamiento feliz, obligaciones del buen marido, deberes de la buena esposa, etc. Dicho esto, hay una vertiente que desarrolla y una vez más abre un camino que luego se mostrará muy fecundo, a saber, la cuestión de la periodicidad femenina (la menstruación), de la relación entre la sexualidad, la fisiología de la reproducción humana y los ritmos cósmicos. La cuestión, en suma, del papel cosmológico de la mujer, que le da un estatuto especial en el pensamiento indígena.

Para Lévi-Strauss, los indios asociarían la mujer a la naturaleza y los hombres a la cultura, aún cuando para él y para ellos no implique el mismo tipo de juicio de valor que para “nosotros”. Puede ser tomado justo al revés, en el sentido de que las mujeres aparecen como un operador crucial para el pensamiento humano sobre ritmicidad universal. La mujer como origen y guardia de la idea de temporalidad, ¿qué tal?

Ya en lo relativo a las dimensiones propiamente políticas –¿cual es la cosmopolítica del género en la América indígena?–, no lo toma muy de frente. Aunque *El origen de los modales de mesa* y otros textos traigan varias indicaciones interesantes sobre la relación entre la posesión de cueros cabelludos y la menstruación, la famosa cuestión del papel de las mujeres en los rituales caníbales, etc. En un cierto plano, para Lévi-Strauss la metadiferencia de sexos –esto es, el género– es una de las codificaciones básicas de la relación

de alteridad, pero no, como pretendería más tarde Françoise Héritier, la matriz última de todo y cualquier concepto de alteridad. Es notable que esta alteridad constitutiva del lazo social, en *Las estructuras elementales del parentesco*, está subordinada a la alteridad entre afines del mismo sexo, masculino en verdad. El hecho de que la mujer sea de otro sexo es puramente, vamos a decir así, contingente. Si sólo hubiese hombres en el planeta, o sólo mujeres, daría lo mismo –es siempre posible cambiar relaciones, siempre que yo defina algunos términos como “mismo” y otros como “otro”.

No importa el sexo, sólo importa saber si la persona es de mi grupo o de otro grupo, esto bastaría para crear “género”. Entonces el género no es problematizado. Hay otros momentos de la obra de Lévi-Strauss en que la oposición hombre/mujer va a aparecer con la mujer representando el otro grupo, porque ella representa el cuñado real o potencial. Su figura representa (esto es, esconde) la de un marido, o la de un hermano. Mientras ella sea mi hermana, mientras ella sea mi esposa, ella representa otro hombre, que se perfila por decir así, por detrás de ella. Entonces, ella es, en verdad, ese otro. Es por eso que las mujeres tienen un papel importante en el canibalismo, porque tienen una relación compleja con el enemigo. Son ellas las que domestican al enemigo. Pero, sin duda, el género es un área poquísimamente explorada por Lévi-Strauss. Podríamos decir que la teoría lévi-straussana del género tuvo que esperar a Marilyn Strathern para ser elaborada.

La única persona que hizo, de hecho, una teoría estructuralista del género fue Marilyn Strathern. Ella incluso bromea diciendo que cuando habla de *cross-sex*

y *same-sex*, no se debe confundir con el lenguaje técnico del parentesco, que concierne al paralelismo y cruzamiento de primos, etc., pues no tiene nada que ver. ¡Pero está claro que sí tiene que ver! Tiene que ver, sí, con las oposiciones cruzado y paralelo de Lévi-Strauss. No porque lo que dice Marilyn sea derivado de lo que dice Lévi-Strauss, sino al contrario —es posible releer las oposiciones clásicas de tipo paralelo/cruzado, tan fundamentales para la teoría del intercambio matrimonial, en los términos strathernianos de las *cross-sex* y *same-sex relations* de *O gênero da dádiva* [*The Gender of the gift*]. Es Marilyn quien va, finalmente, a hacer una teoría relacional del género. Françoise Héritier hace, por el contrario, una teoría sustancialista.

En el abordaje de Héritier la oposición de género es universal, desigual y fija.

Así es, puro sustancialismo. Para Héritier el género es la matriz cognitiva de la diferencia, de lo igual y lo diferente. Creo que esto es un *parti-pris* arbitrario, basado en una metafísica naturalista que supone unos supuestos “datos biológicos de base”. A mi modo de entender, Héritier descaracterizó completamente la teoría del parentesco de Lévi-Strauss para producir su propia teoría del género. Que además pretende probar una cosa que Lévi-Strauss jamás pretendió, a saber, la “dominancia” universal de lo masculino sobre lo femenino.

Pero Lévi-Strauss se desentendió, ¿no? Porque él dice que se podían cambiar los signos...

Él no justifica, contrariamente a Héritier, la dominancia universal masculina. Dice: esta es una cuestión empírica. Pero Héritier quiere mostrar que no es una cuestión empírica, que es una cuestión conceptual. Ella intenta mostrar cómo tal dominancia se expresa en todas las terminologías de parentesco y enraiza el argumento en una teoría de la identidad o la diferencia de las sustancias corporales. Lévi-Strauss jamás se comprometió con eso. Hay un artículo excelente de Jeanne Favret-Saada, llamado “La-pensée-Lévi-Strauss” (fechado en 2000), que es de una ironía devastadora contra Françoise Héritier y otros, como Maurice Godelier o Pierre Legendre, que estaban, en la época, oponiéndose a la legalización de la unión civil homosexual en Francia, valiéndose para esto del argumento de que Lévi-Strauss habría demostrado que el fundamento inconcluso del parentesco humano era el triángulo: tiene que haber un hombre (el padre), una mujer (la madre) y otro hombre (el célebre hermano de la madre); no pueden ser tres hombres... Favret-Saada, además de demoler el argumento, acusa a Lévi-Strauss con razón de no haber intervenido para desautorizar a las personas que hablaban en su nombre. Al mismo tiempo, muestra que él nunca afirmó lo que querían hacerle afirmar.

Considero que Strathern es infinitamente más próxima a Lévi-Strauss que Héritier, porque tiene, de hecho, una teoría estructural de género. Tal como entiendo la concepción de género de Strathern, el género no es una relación entre dos sexos sino una relación entre dos relaciones, una relación de tipo “mismo-sexo” y una relación de tipo “sexo-opuesto”, una idea que se puede deducir de Lévi-Strauss. En un comentario que publiqué

en 1990 de *O exercício do parentesco* [*L'exercice de la parenté*], de Héritier –mucho antes de haber tenido el coraje para leer *El género de la dádiva*, de Strathern–, yo decía que, para Lévi-Strauss, la diferencia entre hombres y mujeres no es una oposición entre dos sexos, es una diferencia entre un término y una relación. Porque, para cada sexo tomado como término, el otro sexo es una relación, no es un término. Entonces, para cada sexo el otro sexo es siempre tomado como una relación con un tercer término: para una mujer, atrás de un hombre tenés otra mujer; para un hombre, atrás de una mujer tenés otro hombre. Se necesitan siempre tres. Para Hérítier bastan dos: para tener el universo bastan un hombre y una mujer. O sea, la base del parentesco humano, a saber, la diferencia entre una hermana y una esposa, o entre un hermano y un cuñado, no puede tener explicación, a no ser por la idea arbitraria de que en la cabeza de los seres humanos es muy feo mezclar sexualmente sustancias idénticas.

La acumulación de sustancias toma un valor central en su explicación de las reglas que regulan las relaciones sexuales y el casamiento.

Es un universal cognitivo, en la medida que Lévi-Strauss produjo una teoría en la cual la diferencia entre hermana y esposa es anterior, en cierto sentido, a la diferencia entre hombre y mujer. Hay un maravilloso mito aguaruna, citado por Anne-Christine Taylor. Explica el origen de las mujeres. La historia pone en escena dos primos cruzados –es decir, cuñados potenciales– en el tiempo en que todavía no existían mujeres.

Sostenían relaciones homosexuales. El que era penetrado sexualmente se transformó en la primera mujer. Ahora, surge de inmediato la pregunta: ¿cómo puede haber primos cruzados antes de existir las mujeres? ¡Porque la definición de primo cruzado dice que son hijos de hermanos de sexo opuesto! En resumen, el mito afirma, por decir así, que la afinidad (el cruzamiento de los primos) es anterior a la diferencia de sexos; es el efecto que crea la causa, el cruzamiento-afinidad que crea la diferencia de sexos, y no la diferencia de sexos que crea el cruzamiento.

Este mito jivaro va más allá del mito kaxinawa en que este hombremujer que mencionás –hombre que es tomado por mujer– llega a quedar embarazado pero no consigue parir y muere.

Puede ser que el personaje aguaruna muriese también, no me acuerdo. De cualquier manera, pienso que se vuelve mujer porque las mujeres ya están en el origen de las mujeres. Es necesario presuponer a las mujeres para crearlas: presuponer la mujer “trascendental” que no existe para que pueda haber cruzamiento, para crear, inmediatamente, a la mujer “empírica”. Y eso es muy parecido a la teoría de Strathern: es una relación del mismo sexo la que se transforma en una relación de sexo cruzado. Es decir, que produce, dentro del mismo sexo, una oposición de sexo cruzado, y termina separando los dos sexos que están contenidos en cada término.

Todo lo cual da cuenta de que el tema podría haber sido más explorado por Lévi-Strauss. Deja surgir el material,

muestra su riqueza, pero siempre vuelve la cuestión de la mujer como naturaleza y podredumbre.

Incluso tiene una interpretación de la teoría indígena sobre la sexualidad femenina, que a mi modo de ver es muy simplista: ve a la mujer como algo sucio, feo, hediondo. Esta es una interpretación algo superficial. No es que no esté presente en los mitos, pero la impresión que tengo es que no está entre lo que interesa a Lévi-Strauss. Todas estas cuestiones surgieron después. No nos olvidemos de eso. No era sólo él, casi ningún antropólogo en la década del cuarenta, o del cincuenta, estaba discutiendo esto. La cuestión surge en la década del setenta y Lévi-Strauss, de hecho, no la siguió, no se interesó en explorar esa mitología. Más allá de que la diferencia de sexo estuviese en el centro de todo, puesto que fue él, finalmente, quien creó la gran teoría antropológica del parentesco del siglo XX.

Hay temas de género en las Mitológicas que Lévi-Strauss no parece percibir, incluso cuando surgen de su propio análisis. Volviendo al incesto amerindio entre hermanos, contado en el mito panamazónico del origen de las manchas de la luna, Lévi-Strauss sólo ve en él lo que refiere directamente a la alianza entre hombres afines y deja de lado el resto, por ejemplo, la cuestión de la búsqueda de conocimiento, del origen del dibujo y de la venganza, ya que, típicamente, es la hermana quien delata al hermano incestuoso cuando le marca el rostro a su desconocido amante nocturno con pintura de jenipapo, lo que conduce a la muerte del hermano, al origen de los ciclos menstruales y el embarazo.

Esta cuestión del conocimiento es uno de los temas que me gustaría explorar en mi libro. Lévi-Strauss tiene una fascinación por la etnosemiótica indígena, por lo que él llama patologías de la comunicación: el mensaje no oído, el enigma sin respuesta, la promesa fatídica, el equívoco, el malentendido. En las *Mitológicas*, los procesos semióticos y los procesos materiales son tematizados como en una continuidad total: por eso el gran rendimiento de la noción de “código” en estos análisis. Por eso la cuestión del conocimiento es una cuestión que, en principio, debería interesarle. Vean en el comienzo de *Lo crudo y lo cocido*, dónde él introduce la cuestión de por qué el jaguar se muestra tan indiferente cuando el héroe mata a su esposa humana, y por qué el mito bororo del desanidador trata el incesto del hijo con la madre con total indiferencia ética. El hijo no es penado, es el padre quien es castigado por haber intentado matar al hijo. Pero, aún cuando Lévi-Strauss tenga una respuesta brillante para la indiferencia –ella es el efecto de superficie de una operación de cancelación lógica de la posición de la mujer en la dinámica del mito– el análisis no camina. Pienso que el nivel de abstracción en que estaba el autor no le permitía abordar estas cuestiones –que la verdad son inmensas–, como la referida al conocimiento. Creo que el instrumental de Lévi-Strauss no estaba preparado para trabajar con estos temas.

Pero hace asociaciones reveladoras sobre el exceso o la falta de apertura de los diferentes orificios corporales y su relación con las maneras, con la comunicación...

Sí, porque tiene una imaginación visual y espacial prodigiosa... esos diagramas increíbles suyos. Lévi-Strauss ve los mitos a través de esa geometría de agujeros, aberturas, torsiones. Tiene una imaginación topológica riquísima, pero cuando se trata de cuestiones fenomenológicas, por decir así, su interés no es el mismo. A lo mejor porque nunca tuvo una experiencia de campo muy prolongada.

Pienso que él deja aflorar el habla del nativo de una forma mucho más autónoma de lo que estamos acostumbrados. Como en el paradigma boasiano, donde está todo en el habla, donde Boas toma el material y deja a las asociaciones hacerse sin exégesis.

Exactamente. De ahí la impresión desorientadora que dan los mitos. Comparémoslo, por ejemplo, con una *thick description* [descripción densa] del tipo que hace James Weiner con los mitos de Nueva Guinea, en *The heart of the pearl shell*. Los mitos quedan densos de significados, se vuelven mitos hermenéuticos, con varias capas de sentido. Lo que me gusta en las *Mitológicas* es justamente lo contrario: los mitos son absolutamente planos. La impresión que tengo es que en general son así. Quizás no sea así en todos los lados. Pero donde oí estos mitos, eran contados de la manera en que aparecen en el libro. Está claro que tienen mil resonancias, poéticas y semánticas, alusiones culturales recónditas, que un análisis estructural hecho a partir de fuentes secundarias –la gran distancia fenomenológica del contexto original

de enunciación de los mitos— y una transcripción en francés, nunca van a revelar. Pero yo digo: esa frialdad (o ¿cómo llamarlo?), esa ausencia de profundidad que estamos acostumbrados a ver en la novela, ese rechazo a cualquier exploración en la interioridad del personaje, todo esto da al mito un sabor extremadamente contemporáneo, una atmósfera kafkiana o beckettiana, o por ahí.

O de moralidad...

Eso, ausencia de moralidad o de moralismo, de la idea de que el héroe es una persona que tiene interioridad, tiene culpa, tiene conciencia, tiene sentimientos, todo lo cual está ausente en los mitos. El mito parece un dibujito animado. Lo cual no quiere decir que no suscite emociones en sus oyentes. Es posible llorar leyendo a Kafka. Lévi-Strauss está queriendo mostrar que los mitos tienen una relación entre sí, que es independiente de las resonancias, por así decir, privadas, íntimas que los mitos suscitan en cada cultura particular. La relación que le interesa es una relación formal, como la que liga diferentes estilos de pintura.

Esto está presente en la metodología. Cuando él habla de la metodología de las Mitológicas, usa dos imágenes principales: el caleidoscopio y el tricot. Dice que va a “tricoter en rosace”, haciendo rosetones cada vez más grandes conforme realiza el análisis de las transformaciones de los mitos, dejándose guiar por la brújula de la lógica de las propias transformaciones formales. Es interesante: usa este método para mostrar una actividad del espíritu

humano en libertad, sin –como dice él– limitaciones materiales. Pero el tricot es corporal y amerindio.

Tengo la impresión de que las personas que no trabajan en América, que no estudiaron con los indios, hacen una lectura de Lévi-Strauss completamente diferente de la nuestra, acuerden o no acuerden, con su método o con su abordaje. Pues el que vivió entre los indios reconoce de inmediato el “ambiente” de las *Mitológicas*. Uno entiende inmediatamente las páginas sobre apertura y cierre, las historias del veneno, *cauim*, crudo, cocido, cromatismo, miel, tabaco... Las personas que no conocen ese mundo terminan sintiendo que se trata de un juego totalmente gratuito. Se engañan.

La primera vez que fui a buscar miel con los Araweté, un hombre subió allá a lo alto del árbol. Un *jatobá* inmenso, unos treinta metros de altura, y empezó a prender fuego en el “pene” –como ellos lo llaman–, esto es, en la entrada protuberante de una colmena de miel de *xupé*. Y empezó a soplar humo hacia adentro para que las abejas se atontaran. Abajo yo estaba armando un cigarro, iba a prenderlo, y rápida una mujer me habló: “¿va a fumar?” Yo le respondí: “¿Eh?” Y ella: “No puede fumar, no puede fumar mientras se está sacando miel, la persona se cae de allá arriba”. ¡Qué sorpresa! Atiendan a esto: el sujeto allá arriba estaba encendiendo un puro ¿no es cierto? El hombre allá arriba, soplando humo por la extremidad de un puro (un pene), pero soplando para dentro de la colmena, para que las abejas salieran y él poder quitarle miel... estaba fumando al revés y varias veces. Y por eso yo no podía fumar abajo. Un mito en vivo: no podés fumar

acá abajo, tenés un hombre encendiendo un puro, que es de miel, allá arriba, que tiene abejas adentro. Una pequeña historia lévi-straussiana.

Ahora, esto no quiere decir que los mitos sean solo eso, que tengan solo ese nivel. Terry [Terence Turner] nunca lo entendió. O sea, él piensa que Lévi-Strauss no entendió el mito. Terry toma el mito kayapó del origen del fuego y liga cada momento, cada microdetalle del mito, a un aspecto específico de la sociedad kayapó, o mejor dicho, de la teoría de Terry sobre la dinámica de la sociedad kayapó. Esto no es un error, sólo que Lévi-Strauss diría: es verdad, pero al mismo tiempo este mito se transforma en este otro, que se transforma a su vez en otro... y en ese plano ¿qué vas a hacer con la sociedad kayapó?

Lévi-Strauss produjo una sociología de las sustancias en vez de una sociología de la sociedad.

La obra de Lévi-Strauss apunta siempre en las dos direcciones: una apunta al pasado, la otra apunta al futuro, en lo que respecta a la antropología. Tiene una cosa medio retrógrada, antigua, tradicional, muy racionalista, formalista; y tiene otra dirección de donde hay todavía muchas cosas para sacar. Cada vez que leo Lévi-Strauss, encuentro cosas diferentes, surgen posibilidades de exploración que no había encontrado porque no sabía cosas que hoy sé, porque leí otras cosas, y porque cambió la problemática, cambió la época. Entonces, por ejemplo, releer las *Mitológicas* con la cuestión del género en la cabeza, permite ver una porción de cosas que antes no se veía.

Esta cuestión viene a reforzar la idea de Lévi-Strauss como un nativo griego que va a hablar de la mitología amerindia y, poco a poco, va transformándose y al final el abordaje del incesto, del tema de los gemelos, y la propia metodología de transformación de los mitos se tornan cada vez más amerindios.

Exactamente.

¿Qué sucede con la música? Si las Mitológicas son una gran partitura musical, no se trata de música amerindia. Se trata de la fuga de Bach. Es una sinfonía de fugas.

Conozco muy poco de música, pero la impresión que tengo es que Lévi-Strauss, como músico, es totalmente occidental. La música indígena nunca le inspiró nada. Nunca usó trabajos de musicólogos americanistas para hacer nada. Él dice que el lugar que ocupa el mito en el pensamiento amerindio, es el que ocupa la música en el pensamiento occidental, la música clásica occidental. Porque para él, la música es la música clásica que va de Bach a Wagner, Stravinsky, porque lo que viene después de la música moderna, la música serial, la música dodecafónica, a eso le tiene horror. La música es para él una gran metáfora del mito, es el equivalente del mito en el mundo de Occidente. Creo que la música es importante para Lévi-Strauss porque tanto la música como el mito son... bien, una es la opuesta a la otra. El mito es enteramente traducible, y la música es enteramente intraducible. La música no tiene traducción y el mito es lo contrario, es absolutamente traducible. Pero, al mismo tiempo, lo que

caracteriza al mito y a la música es que ambos son autorreferenciales. El mito solo se refiere a sí mismo; no tiene ningún significado, sólo utiliza el mundo para producir sus significados. Entonces hay una analogía profunda entre la música y el mito, que son artes puramente formales. El mito es una especie de música del pensamiento, digamos así, música del concepto.

Es como si el mito fuese la música del significado y la música fuese el mito del significante. La música es el significante puro, la poesía está a medio camino. Del mito se va para la poesía y de la poesía se va para la música. La música es un significante puro sin ningún significado. Es sólo el juego de los significantes reducidos a su materia sonora totalmente purificada. Y el mito es como si fuese, en un cierto plano, el significado puro. Es decir, son los significados que el hombre produce a partir del mundo, de las cualidades sensibles –color, gusto, olor, texturas, temperaturas– y hace con eso una música. Compone sinfonías de significados, que son los mitos. ¿Que sucede cuando juntás lo crudo con lo podrido? ¿Qué sucede cuando juntás el cielo con el agua? Sucede que componés una sinfonía de significados. Entonces, es como si la música y el mito estuviesen separados, la serie del significante y la serie del significado. En el mito el significado predomina y es por eso que es totalmente traducible, y en la música es el significante el que está totalmente liberado de cualquier responsabilidad de significar. El mito puede ser contado en cualquier lengua, puede ser deformado. La música, al contrario, no se puede interpretar, en el sentido de decir qué significa. Ella significa lo que se quiera. Ella produce un efecto. El mito tam-

bién es un poco eso. Ahora, su interés en la música indígena, que yo sepa, es nulo.

O podría haber escrito las Mitológicas en base a una estructura musical indígena.

Fijate que eso no lo lleva muy adelante. Sólo en *Lo crudo y lo cocido*, y después vuelve en el final de *El hombre desnudo* con el Bolero de Ravel y hace unas consideraciones, pero el único libro que está estructurado retóricamente como una sinfonía —no como una sinfonía, como varias formas musicales clásicas— es *Lo crudo y lo cocido*. Después lo abandona. Y la fuga es esta estructura en contrapunto, es una estructura que Lévi-Strauss va a encontrar en los mitos. Bach es el músico del código. Hay una afinidad muy grande entre la manera como Lévi-Strauss analiza los mitos y la manera como Bach componía sus piezas.

Lévi-Strauss siempre tuvo un cuidado inmenso con la forma de sus trabajos, es decir, del estilo. Es un gran estilista de la lengua francesa. Y siempre tuvo interés en hacer obras experimentales. Las *Mitológicas* son una obra elaborada de una forma completamente inaudita, en lo que concierne al objeto. No es una monografía ni un tratado. Al mismo tiempo, siempre destacó las propiedades estéticas del pensamiento indígena. Llama la atención la inmensa fascinación que tiene por el arte indígena, principalmente las artes plásticas y gráficas en general. Pero las artes musicales o incluso las artes poéticas, son aspectos por los cuales no mostró gran interés.

Quisiera que hablaras sobre el papel del arte en la reflexión de Lévi-Strauss. Vos decís que se podría asociar el bricoleur y el ingeniero de Lévi-Strauss, por un lado, con la figura y el concepto de Deleuze y Guattari, por otro.

Esta es una mera sugerencia para que quien la entienda, lo haga. Porque Lévi-Strauss dice que el ingeniero es el hombre del concepto y el *bricoleur* es el hombre del signo. En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari se preguntan: ¿Y esos otros pensamientos, que no son el pensamiento griego? Si la filosofía posee el concepto, cómo es que la idea se manifiesta en esas otras tradiciones de pensamiento extra filosóficas, pre filosóficas, cuasi filosóficas, como en China o en India. A éstas dan el nombre genérico de “figura”. Pero es un nombre que cubre todo lo que no es un concepto.

La impresión que tengo es que están siguiendo la representación clásica de Vernant y Detienne de la oposición mito y filosofía. Lo que tenemos antes de la filosofía es el discurso del maestro de la verdad, que es un discurso trascendente, de la verdad oracular, absoluta, y del otro lado está el concepto, que es un objeto producido en la discusión de la polis democrática y es inmanente a la discusión. La palabra “figura” tiene un estatuto ambiguo en el texto. Si Lévi-Strauss asocia la palabra “concepto” al ingeniero, el concepto de “concepto” de Deleuze y Guattari es muy diferente. Pero no es, quizás, absurdo imaginar que esta idea de figura (en oposición al concepto) que aparece en Deleuze y Guattari define algo como la oposición entre pensamiento salvaje y pensamiento domesticado.

Sabemos, al mismo tiempo, que el ingeniero es algo completamente teórico, porque nadie fabrica conceptos de la nada, todo el mundo es un *bricoleur*. Puede haber una tendencia a la disminución del *bricolage* en las manos del ingeniero porque puede mandar a hacer sus instrumentos a medida, mientras el *bricoleur* tiene que pegar pedazos de lo que ya existe. El ingeniero manda hacer a medida, pero tiene que usar los materiales que existen sobre la faz de la Tierra, usar la tecnología que la historia le entregó. O sea, él también es un tipo de *bricoleur*, pero no es verdad lo contrario, que el *bricoleur* sea un ingeniero. Entonces, lo mismo se aplicaría en el caso del concepto y de la figura: el concepto sería un tipo de figura, pero la figura es el caso general y el concepto sería un caso particular.

Por otro lado, es interesante recordar que Lévi-Strauss va a llevar lejos la idea de el arte como modo de conocer.

Acá tenemos una paradoja, porque él dice que la ciencia es insuperable como conocimiento, pero al mismo tiempo afirma que si el mundo acabase, si acabase toda la historia humana, lo que quedaría serían las obras de arte. Entonces, una vez más, existe esa dualidad. Tiene una admiración inmensa por la ciencia, pero el arte posee un valor superior. Tiene una concepción racionalista de la ciencia, y romántica del arte. Entonces, las dos cosas coexisten en su pensamiento: racionalismo iluminista y romanticismo.

El arte tiene ese encanto del significado que excede, puesto que eso que queda es lo que da encanto al arte, la tensión

entre la obra y el referente que siempre trasciende. Cuando la ciencia dio cuenta de todo, murió el arte, acabó.

Pero al mismo tiempo, la ciencia no lo va a conseguir, por esta inagotabilidad de lo real. Da la impresión de que antes todo era arte. Recuerda un poco la idea de Rousseau, que a él le gusta tanto, de que antes el hombre hablaba poéticamente y después pasó a hablar en prosa. El primer hombre habló por medio de la metáfora, después pasó a hablar literalmente. Es como si todo el conocimiento, el pensamiento salvaje entero, fuesen artísticos, y que en el mundo moderno fue reducido al dominio del arte. Dice que el arte es como la reserva ecológica del pensamiento salvaje en el mundo moderno. Lo que implica que antes toda práctica era arte, así como “todo el día era día de indio”.

En ese sentido llama la atención la diferencia entre la interpretación del efecto cognitivo del arte en [Alfred] Gell y Lévi-Strauss. Para Gell, el placer que la obra de arte da, viene del hecho de que se queda hechizado por el dominio tecnológico del artista manifestado en la obra: no se consigue acompañar ni concebir cómo lo hace. Mientras, para Lévi-Strauss el arte produce un placer cognitivo porque da un poder al espectador que, más allá de comprender cómo el artista hace la obra, tiene la ventaja de imaginar las soluciones a las cuales el artista tuvo que renunciar.

Es verdad, él dice eso en *El pensamiento salvaje*.

Entonces, el arte es como un primer modo de conseguir lidiar con el mundo y produce un conocimiento sobre él,

pero el encantamiento viene del hecho de que nunca se consigue dominarlo totalmente.

Sobre el final de *El hombre desnudo* aparece la cuestión de la función simbólica, cuando habla de la risa y la resolución súbita de una descarga emocional producida por el quiebre de una tensión que él asocia también al placer estético. En el caso de Gell, uno es hipnotizado.

Sos capturado.

Por el laberinto... capturado por el laberinto cognitivo que ofrece la obra de arte. Para Lévi-Strauss aparece más como la resolución de un enigma.

En Lévi-Strauss tenemos el modelo reducido, la miniatura como modo específico de que el arte construya su conocimiento sobre el mundo.

Uno se vuelve Dios. Consigue hacer coincidir la intuición con el entendimiento, una pequeña epifanía.

Si en el caso de Gell el espectador se vuelve paciente, en el caso de Lévi-Strauss se vuelve doblemente agente, incluso más que el propio artista, lo que muestra el papel liberador de la cognición para Lévi-Strauss.

Ese es un punto interesante. Para Lévi-Strauss, de hecho, el espectador es un verdadero artista.

Vos citás una frase visionaria de Lévi-Strauss en relación a la máscara que me gustaría que comentaras: “Una

máscara no es aquello que ella representa, sino, sobre todo, aquello que ella transforma, esto es, lo que ella escogió no representar”.

Esta frase está en *La ruta de las máscaras*. No recuerdo exactamente el contexto. Es cuando está diciendo que esta máscara es, en verdad, una transformación de esa otra. Pero entonces, al transformar esa otra, está, justamente, no representando lo que aquella máscara representa. Esta frase tiene un doble sentido. Está sugiriendo, claramente, que la máscara no tiene función representativa. La relación real de la máscara no es con el monstruo o el espíritu imaginario que quiere representar, sino con otra máscara que transforma. Es lo mismo que preguntarse: ¿el mito kayapó expresa la sociedad kayapó o transforma un mito bororo? Está claro que Lévi-Strauss está exagerando. Es una afirmación retórica. La máscara es un buen ejemplo porque, en lo que podríamos llamar la ontología lévi-straussiana, el espíritu que la máscara representa no existe. Entonces la única cosa que la máscara puede estar representando es a otra máscara, porque no hay, digamos así, ningún animal en la selva parecido a ella.

Creo que el rendimiento de esta frase está también en el hecho de que apunta hacia una teoría no representativista de las artes amerindias.

Claro. Y con el mito es lo mismo. El mito no es lo que representa sino lo que escogió no representar, esto es, otro mito que resolvió transformar en vez de copiar. Esta frase es muy sutil porque es una representación

negativa: la máscara no representa. Transformar es lo contrario de representar. Por lo tanto, representar sería lo contrario de transformar, sería copiar, producir lo idéntico. Sería como si la representación pura fuese una copia y la transformación fuese la antirrepresentación. Es como si toda significación fuese una transformación y no una representación, como si fuese una teoría no representativa de la significación. Porque lo que esta máscara significa es la otra máscara. Cuando se mira esa máscara, lo que se ve es otra máscara, que no está ahí.

Y además está la idea de que el espíritu nunca es una imagen fija.

Exactamente. Y como Aristóteles [Barcelos Neto] muestra en su tesis de doctorado, las máscaras Xingu no son las caras de los espíritus, son las máscaras que los espíritus usan.

Es un hecho. Las máscaras de los apapaatai son la ropa que hacen para mostrar o para protegerse.

La cara del espíritu es igual a la nuestra, digamos así. Lo que caracteriza a los espíritus es que ellos usan las máscaras. Los xinguanos no están representando los espíritus, están representando a los espíritus representándose. Como ya decía Irving Goldman: cuando los Kwakiutl están usando las máscaras en los festivales de invierno no son los espíritus auténticos, son los representantes auténticos de los espíritus. Ellos no están encarnando el espíritu, no es el espíritu que está siendo representado, es la representación del espíritu la que es o no verdadera.

En el contexto del uso chamánico de la ayahuasca surge un fenómeno parecido. En el caso de los Kaxinawa, en las visiones producidas por el cipó, el espíritu está siempre asumiendo otra forma, y la transformación de la forma, del cuerpo, es descrita como un proceso de quitarse y colocarse otra vestimenta, otra capa, como dicen.

Exactamente. Cambia de forma, digamos.

Esto tiene que ver con la metodología del tricot en las Mitológicas. Atrás del esfuerzo de Lévi-Strauss de hacer esta gran malla está el juego de las transformaciones.

El tricot y otras formas de tejido... El tricot tiene sólo la ventaja de que la separación entre las líneas es mayor. Porque el tejido es hecho sólo de relaciones ¿no es cierto? Así se pasa del hilo al objeto de manera continua, sin cambio de plano ontológico. El tricot es un hilo y de repente va formando un objeto plano. En vez de ser unidimensional, se vuelve bidimensional, simplemente porque va siendo cosido, o hasta tridimensional, se puede hacer una esfera de tricot, lo cual sugiere que no hay diferencia entre la relación y el término, el término es sólo una relación muy complicada. Creo que el mito es lo mismo, hecho de las relaciones de un mito con otro mito. Se pasa de un mito a otro del mismo modo que se pasa de un episodio a otro episodio dentro del mito. O sea, el mito es hecho, por dentro, de las mismas relaciones que lo ligan con otros mitos. Es como el hilo y el tricot, es como si cada objeto del tricot fuese un mito y los hilos uniesen esos objetos. Es sólo una cuestión de densidad: si es más denso, tenemos un

mito, si es menos denso tenemos dos mitos con una relación entre ellos. Pero no hay ninguna diferencia de nivel entre la narrativa, las relaciones internas y las relaciones externas.

La idea de Lévi-Strauss visto como un nativo griego que viaja tejiendo una gran malla de mitos por las Américas hace pensar en Ulises que también viaja mientras Penélope se queda en la casa tricotando. Y, claro, después, cada noche, ella deshace lo que hizo. Sin embargo, Lévi-Strauss con ese ímpetu, en esta sintonía, hace un tejido gigante.

Es linda esta imagen de Lévi-Strauss como Ulises y Penélope al mismo tiempo. En el fondo, las *Mitológicas* son una Odisea. Es un viaje que el autor hace por las Américas y de vuelta al Brasil Central. Y en el último libro de las *Mitológicas*, *Historia de Lince*, vuelve a la historia del *dénicheur d'oiseaux* [desanidador de pájaros]. Es como si hiciera todo este viaje y volviera al desanidador, al nido, a la casa.

Epílogo
¿Cómo salir de Brasil?
Diálogo para *La mirada del jaguar*,
Por Salvador Schavelzon
(Río de Janeiro, agosto de 2013)

Quería preguntarte acerca del mundo en el que te formaste. Vos llegás a los años ochenta haciendo una etnología clásica, que parte de Levi-Strauss y se encuentra con el deleuzianismo, para llegar a una especie de antropología post-social.

En 1968 yo tenía 17 años, por lo tanto fui influenciado por ese acontecimiento desde el punto de vista de la sensibilidad, más que desde el punto de vista intelectual. Terminé el secundario ese mismo año, en un colegio jesuita de clase media, y entré en la universidad en 1969. Fui a estudiar Ciencias Sociales en la Universidad Católica de Río, institución jesuita de clase media y media alta. No tengo ninguna afinidad especial con los jesuitas ni con la iglesia, pero entré a Ciencias Sociales porque era lo que las personas que rechazaban la dictadura y el clima político dominante elegían. En esa época tenía simpatías por la militancia política, pero mi relación era mucho más con la vanguardia artística carioca, que estaba pasando por una

transición, un cambio de paradigma importante. Había un debate que existe hasta hoy, subterráneo pero que regresa y aflora de vez en cuando, entre dos concepciones de la izquierda: una populista, economicista, marxista clásica, y la concepción de militancia existencial, llamémosla así, que se estaba consolidando en 1968, que involucraba modificaciones en los hábitos y costumbres, en la vida sexual, los gustos artísticos. Ese debate oponía a los llamados nacional-populares con los considerados internacionalistas. Un debate que giraba en torno de Tropicália, y del Teatro Nacional Popular de Oduvaldo Vianna Filho. De un lado el estilo nordeste y la visión de Brasil como una gran nación folclórica, y del otro lado la idea de un país de experimentos artísticos de vanguardia. Dos concepciones: se era hippie o guerrillero. Un poco esa era la alternativa. Yo claramente estaba del lado de los hippies. En parte, porque encontraba que los guerrilleros eran muy parecidos a los militares en algunas cosas, desde el punto de vista de su actitud, no en cuanto a la política. Me parecía que luchaban, en verdad, para definir quién iba a mandar, porque ellos sabían qué era mejor para el pueblo, qué tenía que hacer la gente, y cómo Brasil debería ser. Me parecía que había una especie de estupidez fundamental en la izquierda de la época, en esa izquierda pre-1968, una concepción triste o infeliz de la vida personal y de la existencia. Digamos que, desde el punto de vista existencial, la izquierda militante era de derecha, mientras que la izquierda existencial era también de izquierda desde el punto de vista político. Por lo tanto, me parecía que era una opción más convincente. Fue mi involucramiento con

esa izquierda existencial, llamémosla así, lo que me hizo percibir que hay algo además de la lucha de clases en el mundo político, otras luchas y otras diferencias que no eran reductibles a la lucha de clases: diferencias de género, opción sexual, étnicas, inasimilables al binarismo macizo de la oposición burguesía/proletariado y al esquematismo de la teoría revolucionaria que existía en aquella época.

Entonces comencé a leer filosofía, lingüística, antropología, por la vía de una inserción en ese debate ideológico de las diferentes teorías de la cultura. Era el momento de los debates entre estructuralismo y Escuela de Frankfurt, la crítica suscitada por la invasión rusa a Checoslovaquia, la movilización contra la guerra en Vietnam, todo eso hizo parte de mi universo de formación. Foucault publicó *Las palabras y las cosas* en 1966, pero yo vine a conocerlo recién en 1969. En 1970, vino a Brasil y asistí a su conferencia. Dio cuatro conferencias célebres en la PUC, que fueron después publicadas como *La verdad y las formas jurídicas*. Incluso conocí a Foucault personalmente, fui a una recepción con él, algunas personas lo visitaron, hicieron preguntas, yo sólo me quedé mirando, no me dio para interrogarlo. Comencé a leer esas cosas por fuera de la academia, donde lo que se discutía era la sociología clásica (Marx, Weber, Durkheim, Parsons, Stuart Mill), el pensamiento latinoamericano, la teoría del desarrollo, el marco era la teoría de la dependencia, la CEPAL, Fernando Henrique, Enzo Faletto, en fin, la formación clásica de los sociólogos desarrollistas de las décadas del sesenta y el setenta. La verdad que yo encontraba todo eso muy aburrido, y nunca conseguí librarme de esa impresión,

continúa pareciéndome aburrido y siempre me parecerá aburrido. Por eso me orienté más hacia la antropología, salí de ese “mainstream” sociológico de la época leyendo a Lévi-Strauss, pero comencé a estudiar también lingüística y teoría de la literatura, porque mi relación era más con las personas del medio artístico, por la vía de un amigo que tengo hasta hoy, que es Ivan Cardoso, cineasta. Pintores como Rubens Gerchman, Carlos Vergara, cineastas como Julio Bressane, Rogério Sganzerla, artistas plásticos ya consagrados pero que estaban en aquel momento en actividad, como Hélio Oiticica. Yo me movía en ese medio artístico carioca, y mi relación con la facultad era lateral, no tenía un compromiso muy profundo con la universidad, ni con la academia, ni con la carrera, estaba interesado en hacer cine, trabajaba con fotografía, y frecuentaba también a los músicos: Tropicália, Caetano.

Poco a poco fui siendo absorbido por la academia, en parte porque percibí que no tenía ninguna vocación artística especial, ningún talento expresivo particular. Es importante decir que la Universidad Católica de Río (PUC) era un lugar de refugio de profesores perseguidos por la dictadura, que habían sido despedidos de las universidades federales. Y otros profesores que eran jóvenes y tenían alguna relación con la militancia, también enseñaban en la PUC que daba cierta protección a la izquierda. Yo tenía un profesor de sociología de la literatura, Luis Costa Lima, que había sido apartado por la dictadura; él nos daba los cursos sobre Lévi-Strauss. El estructuralismo en esa época era una de las escuelas dominantes en el campo literario. El estructuralismo levistraussiano había desbordado la disciplina antro-

pológica para invadir varios otros campos, psicoanálisis con Lacan, teoría literaria con Roland Barthes. Hice unos dos o tres cursos con él y rápidamente me hice miembro de un grupo de estudios que tenía Costa Lima fuera de la universidad, sobre la obra de Lévi-Strauss. Leímos los cuatro volúmenes de las *Mitológicas*.

En Sociología de la PUC en esos años no se enseñaba etnología, no se tenía idea de que había indios en Brasil. Te enterabas por el diario, pues de vez en cuando aparecía un periodista que iba hasta el Parque do Xingú, fotografiaba a los indios, pero los indios no existían como componentes de la estructura social brasileña. Lo que interesaba en la Facultad era el campesinado. El debate era maoístas versus leninistas, quién sería la vanguardia de la revolución, si el campesinado o el proletariado. Leí Lévi-Strauss como si estuviera leyendo un autor hablando de mitos a-históricos. Era un universo que no estaba localizado desde el punto de vista espacio-temporal. Luego comencé a leer un libro de Roberto da Matta sobre los ensayos de *Antropología Estructural*, y recuerdo que quedé sorprendidísimo de ver a un brasileño hablando de indios y usando a Lévi-Strauss. Es que nunca había pensado que aquellos mitos de Lévi-Strauss estuviesen hablando de indios brasileños de verdad, existiendo ahora. Fue gracias a Matta, que había hecho trabajo de campo con los Apinayés y hablaba de ellos como un pueblo histórico real, que percibí esa conexión. Me dije “Ah, voy a hacer antropología”. Pero cuando no tenía la intención de estudiar indios, estaba más bien interesado en la cultura de las drogas. Ese era un momento de gran consumo de drogas, y en mi generación las drogas tenían

un papel epistémico importante, eran consideradas una marca casi de formación política, había todo un misticismo de que las drogas te daban un acceso a otro universo espiritual. Por otro lado, existía también una relación entre las drogas y la llamada liberación de las costumbres, revolución sexual, revolución existencial. Yo estaba interesado en hacer alguna investigación sobre cierto universo de clase media carioca, que estaba en plena experimentación existencial. Pero al cabo de un año comencé a pensar que si iba a hacer antropología no era para mí mismo, no tenía sentido, y fui a hacer un viaje de paseo al Alto Xingú, porque una profesora del Museo invitó a algunos alumnos en una visita de quince días. Esa fue la primera vez que salí de Río de Janeiro. Yo vivía en un universo cerrado desde el punto de vista social, vivía en aquella vida de clase media carioca de la zona sur: playa, Universidad Católica, que se abría para el resto de la realidad social brasilera por el lado de la ilegalidad, de las drogas. Y esa relación fue un poco nuestra educación política, nosotros conocimos las clases populares subiendo al morro para comprar marihuana. Cuando fui al territorio de los indios, tenía una idea de Brasil completamente libresca, conocía al país por Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr. Había ido a San Pablo tal vez, a Salvador, no sé, pero tenía poquísima experiencia fuera de Río. Y cuando fui para el Mato Grosso, al Parque do Xingú, que estaba completamente aislado del resto de la sociedad nacional, no tenía ninguna ciudad cercana, quedé absolutamente perplejo, maravillado, no tenía la menor idea de que aquellos indios que leía en Lévi-Strauss, y en Matta,

existían. El Xingú es un lugar especialmente espectacular desde el punto de vista visual, sensorial, es un lugar muy bonito, los indios son también extremadamente plásticos, personas desnudas pintadas de rojo, una cosa completamente surreal, y al mismo tiempo eran extremadamente delicados, corteses, gentiles, agradables. Encontré aquello interesantísimo, me dije “es esto lo que quiero hacer, trabajar con los indios”.

Pero rápidamente fui obligado a introducirme en una formación completamente académica en antropología, con patrones anglo-americanos, especialmente británicos. Ahí comencé a leer Malinowski, Radcliffe-Brown, Meyer-Fortes, Evans-Pritchard, en fin, lo básico de la Antropología Social. Tuve que hacer el recorrido clásico del antropólogo, encontrar un grupo indígena en el cual ir a vivir, para hacer una investigación. Pero la investigación etnológica brasilera nunca fue algo muy clásico. Al contrario de los investigadores británicos, o americanos, o franceses, que pasaban años junto a los pueblos indígenas, la antropología brasilera se basaba en visitas cortas y raramente se aprendía la lengua del pueblo con el que se estaba trabajando. Era una etnología muy influenciada por la escuela alemana: trabajaba con intérprete, un tipo de abordaje que estaba en decadencia. Como mi orientador, que era Matta, había hecho el doctorado en Harvard con un profesor británico, fui influenciado por ese *ethos* de la etnología malinowskiana y por eso me dispuse a realizar una investigación más bien clásica. En aquella época, en el Museo, esa etnología clásica era minoría. Lo que se tenía en el Museo era una postura fuertemente indigenista, en el sentido que la palabra tiene en América Latina,

una postura según la cual la Antropología es un brazo de la administración estatal de los pueblos indígenas. Administrarlos significaba acompañar la transición de esos pueblos indígenas en dirección a transformarse en una clase social, en campesinos, después en obreros, siguiendo las etapas clásicas, canónicas, de la evolución. Esa antropología supuestamente de izquierda me provocaba una repugnancia profunda.

Entonces mi antropología clásica, me parecía más revolucionaria, más radical que la antropología que era realizada en el Museo, que ellos llamaban Antropología de la Acción, traducción imperfecta de una expresión inglesa que es “action anthropology”, que no es una “teoría de la acción” sino una “antropología como acción”, es decir, una antropología administrativa.

¿Una antropología misionera?

Antropología misionera, antropología estatal, ciencia del estado, disfrazada de antropología comprometida con el pueblo. Varios de esos antropólogos trabajaban en la administración de los pueblos indígenas desde el gobierno. Entonces la antropología que yo llamaba clásica era un especie de recurso políticamente incorrecto, que decía: “estoy interesado en la relación de los indios con Brasil desde el punto de vista de los indios; esto es, quiero saber cómo Brasil es pensado por los indios, y no cómo Brasil debe pensar a los indios”. Era una diferencia fundamental. Yo entendía que mis colegas antropólogos en verdad eran sociólogos, y los indios eran componentes de esa sociología de Brasil. Un componente problemático, porque no

conformaban una clase plena, no eran proletarios, no eran campesinos, eran, en realidad, una minoría en vías de desaparición. La famosa frase de Darcy, sobre la transfiguración étnica, la fusión en la masa informe de la nacionalidad. El objetivo, el *thelos* de toda esa militancia académica y política, era formar el pueblo brasileño del futuro, fundir esas diferencias para constituir el hombre nuevo, por así decirlo, y la verdad que todo eso me parecía patético. Fui a estudiar a los indios porque los indios justamente no eran brasileños, lo que me interesaba en los indios era su no brasileñidad, su total incompetencia ciudadana: no hablaban portugués, no usaban ropa, no conocían la Biblia, no sabían quién estaba gobernando el país. En fin, yo encontraba que los indios eran los extranjeros, y eso era una ventaja, una cualidad que me interesaba en ellos. Entonces, la pregunta era: “¿cómo salir de Brasil?”, en el sentido de salir de esa problemática teórica de Brasil, nacionalidad, destino de nación, carácter nacional, revolución nacional, “¿cómo escapo de eso?” sin tener que irme a París, quedarme en los márgenes del Sena, leyendo Sartre, o algo parecido.

La única forma era entrar por el interior de Brasil. Para descubrir Brasil se entraba en aquellas regiones, y para salir de Brasil se adentraba, en el sentido geográfico y etnológico, en el mundo de los indios. Como la antropología clásica tendía a abstraer la población de su contexto histórico, político y económico más amplio, para estudiarla como si estuviera aislada, yo estaba usando eso como rechazo frente a la asimilación implícita de los indios a la nacionalidad. Me oponía a “contextualizar” a los indios, transformar a los indios

en apéndices de Brasil. Si los indios eran enteramente determinados por su posición dentro de la historia nacional, eso me parecía repetir la dominación en el plano de la teoría, era una forma de expropiar a su sociedad la capacidad de pensar, reaccionar, sobrevivir y resistir dentro del país. Entonces elegí la antropología clásica como una especie de anti-antropología del contacto, anti-indigenismo. Veía esa sociología del Brasil indígena, metodología del contacto interétnico, teoría de la dependencia, como avatares del gran indigenismo de estado que era hegemónico en América Latina. El así llamado pensamiento latinoamericano era, en última instancia, un indigenismo de estado.

Una fuente importante para mí fue la antropofagia como movimiento cultural, como teoría político-estética-metafísica, desarrollada por Oswald de Andrade en los tiempos del Modernismo, porque establecía una relación que no era metonímica, directa, sino una relación metafórica, donde los indios aparecían como una especie de alternativa a Brasil, una manera otra de pensar o estar en América, una forma otra de ser brasileño, de estar aquí, de estar en el mundo. Hasta cierto punto, fui a trabajar con los indios porque había leído a Mario y a Oswald de Andrade. Estaba yendo a estudiar a los indios porque los indios eran hippies, de alguna forma eran hippies de verdad, eran hippies *avant la lettre*, eran hippies legítimos.

Sin embargo, cuando en los años noventa vos organizás un mapa de las diferentes antropologías ya no te reconocés como el sector "hippie". Si recuerdo bien, hay una posición más próxima a la izquierda que criticás, identifi-

cada como la economía política del control, con autores como Terry Turner; otra corriente, la economía moral de la intimidad, de Joanna Overing y otros, más interesada en la convivencia y la sociabilidad, que podría reconocerse como una posición más hippie; y luego está la tuya, que está del lado de la Violencia de Guerra, que vos llamás economía simbólica de la alteridad.

Es verdad. Pero cuando digo que me interesé porque ellos eran hippies, no me refiero a que eran hippies vegetarianos como los indios de Joanna Overing. Los indios que yo estudié eran indios caníbales. ¿En qué sentido? En el sentido oswaldiano de la palabra, en el sentido antropófago del término, en el sentido que la palabra antropofagia tiene en la teoría política cultural brasileña. Pero también porque había leído a Clastres, que fue fundamental para descubrir otra forma de pensar la política que no pasaba por el estado. Nuestros indios no rechazaban solamente las costumbres, las prácticas de parentesco y sexuales de nuestros padres, ellos rechazaban también la estructura, el propio modo de pensar qué es una sociedad. Lo más importante de Clastres para mí no fue la teoría de la jefatura sin poder, sino la teoría de la guerra. Clastres daba a la llamada violencia guerrera americana una positividad que ya estaba presente en la teoría de la antropofagia modernista, la idea de la fagocitación, de la violencia como un modo de insumisión. En definitiva, nunca conseguí aceptar la concepción edénica de la sociedad indígena que Joanna Overing y su escuela adoptaron.

La violencia es un componente fundamental de la vida indígena, no solo en el sentido práctico, sino en el

sentido metafísico del término, como sociedades que tienen una noción muy clara de la violencia necesaria para su existencia, sea desde el punto de vista de tener que matar para comer, sea desde el punto de vista de que sin enemigo no vivís, en el sentido político del término. Mi hippismo, digamos, implicaba una cierta agresividad política, la guerra no como lo contrario de la sociedad, sino como lo contrario del estado. Era hobbesiano: el estado venía para acabar con la guerra, porque donde había guerra el estado no podía constituirse. No había un rechazo de la política en mi opción teórica, ni una transformación de la política en un comunitarismo. En ese contexto la lectura de Clastres fue fundamental, la lectura de Foucault, de Deleuze. Esta herencia posestructuralista es hasta cierto punto el intento de dar al estructuralismo una teoría política, porque el estructuralismo nunca la tuvo. Veo a Clastres menos como un opositor a Lévi-Strauss, y más como alguien que capturó las intuiciones fundamentales de Lévi-Strauss y las colocó en un plano donde Lévi-Strauss no estaba preparado para ir, que era el plano de la teoría política. La verdadera teoría política del estructuralismo es Clastres.

Leer a Lévi-Strauss en la década del sesenta te enfrentaba con la izquierda dominante, pero hoy la izquierda se ha vuelto tal vez más levistraussiana, a partir del interés por la diferencia. Si en aquella época estudiar mitos era visto como signo de alienación y de a-politicismo, hoy no ocurre lo mismo.

No sé, creo que la izquierda clásica es completamente alérgica a la diferencia. La izquierda que quiere al

estado, en los dos sentidos de la palabra querer, en el sentido que quiere tomar el poder y que considera que el poder es bueno, tiene una dificultad congénita para pensar la diferencia. Toda diferencia que no sea reducible a la gran diferencia es vista como obstáculo, como algo que tiene que ser superado, como algo que es falso, que es secundario, que es superficial. Se ve en los artículos de nuestros intelectuales de hoy, como Marilena Chaui o Vladimir Safatle, que la diferencia es vista como una amenaza al orden de las cosas. Y, en el fondo, la lucha de clases no es una gran diferencia, visto que tanto el proletario como el burgués son definidos en términos de una sola cosa, que es el capital. Como se ve, no es muy difícil transformar un proletario en un aspirante a clase media, en una persona de la nueva clase media, que tiene los mismos ideales, las mismas aspiraciones y los mismos deseos que la clase media, pensado en tanto fracción dominante de la burguesía. Es lo que está sucediendo con un proletariado de lujo en San Pablo.

David Lapoujade, que está escribiendo un gran libro sobre Deleuze, me dice acerca de *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”. Le dije: “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”. En Lévi-Strauss hay una inquietud y una cierta tentativa de no cerrar todo, de dejar un espacio para lo inédito, lo asimétrico, lo imperfecto, lo nuevo, en sus estructuras siempre deja un espacio para

eso. Y ese espacio fue enormemente ampliado, desde el punto de vista conceptual, por Deleuze.

Ciertamente Deleuze fue el filósofo con quien yo sentí más afinidad desde el punto de vista de mi proyecto intelectual. Veía a Lévi-Strauss, por un lado, poseedor de una intuición etnográfica prodigiosa que, a partir de fuentes secundarias, conseguía poner el ojo en puntos fundamentales de la cultura y de la vida indígena. Pero también veía aquel aspecto político de la vida indígena, un aspecto fundamentalmente rebelde, insurrecto, *vis-à-vis* con el estado. Y también veía una ontología política distinta, en esa forma de vida esencialmente menor, ese carácter minoritario de la vida indígena, la cantidad de mecanismos que traban o bloquean el surgimiento de un discurso mayor en esas sociedades, desde la ausencia de ortodoxia, la ausencia de doctrina, la ausencia del estado. Esa idea de sociedad como multiplicidad me parecía muy evidente en el mundo indígena. Esa incapacidad de totalizar. Lo que suelen denominar como “primitivo”, es justamente esa imposibilidad que ella se ofrece a sí misma de transformarse en totalidad. Esa dificultad de totalización, que es intrínseca a estas sociedades, yo la considero su secreto más profundo. En este sentido, el combate deleuziano contra la noción de totalidad, de unidad, contra la propia noción de estructura, me parecían ir en la misma dirección que la teoría clastreana de la sociedad como un combate contra el estado. Y ambas cosas resonaban profundamente con la experiencia que yo había tenido en las sociedades indígenas.

Con el perspectivismo vos conseguís una forma de presentar el pensamiento amerindio y escapar de esas totalidades. Querría que expliques cómo lográs hacer esas dos cosas al mismo tiempo.

Mirá, el Perspectivismo es, en verdad, un nombre confortable para una convergencia de diferentes ideas mías y de otros. Ideas filosóficas, ideas antropológicas, ideas etnográficas, y es una confluencia de mi lectura de *Nunca fuimos modernos* (Bruno Latour) con mi lectura de la etnografía de Tânia Stolze Lima, mi interpretación del canibalismo tupinambá, y mi propia etnografía de los Araweté. Todo eso venía convergiendo poco a poco con varios catalizadores diferentes, pero la interpretación que hice del canibalismo tupi fue la que me condujo a la idea de perspectiva. Tuve una iluminación, y me di cuenta que el canibalismo ceremonial tal como era practicado por los tupinambá del siglo XVI era un proceso de conmutación de perspectivas, de asunción del punto de vista del Otro, era un cierto régimen de alteridad, sui generis, que implicaba un salir de sí. En realidad, lo que hice fue un juego de inversión conceptual medio perversa, pensé: “el canibalismo es normalmente interpretado como una absorción del Otro, una introyección del Otro; ¿y si fuera lo contrario, y si el canibalismo, en verdad, fuera una manera de salir de sí mismo, de transformarse en Otro, y no de transformar al Otro en sí?”. Al asimilar al Otro se reduce su alteridad. Hay una interpretación errada de la antropofagia oswaldiana. La primera vez que comencé a utilizar la palabra perspectiva fue en mi tesis, aunque era todavía un perspectivismo ligado a

las relaciones inter-humanas, era una teoría de la alteridad dentro de una cierta homogeneidad ontológica.

Fue la primera inversión, en la ruta del pecado. Más tarde iba a introducir la inversión naturaleza y cultura: naturaleza como particular, cultura como universal. En esta segunda inversión tuvo mucha importancia el pensamiento juruna que una alumna me acercó, Tânia. La cuestión de la perspectiva aparece como conector de especies diferentes, una posición relativa en el sentido radical de la palabra, que se aplicaba a la posición de sujeto, del Yo, de manera completamente pronominal, completamente déictica: yo es quien dice yo. Y me permitió responder a la cuestión que me movía cuando comencé a escribir el artículo del perspectivismo, el hecho de que la antropología estaba constantemente presa en un dilema, universalismo versus relativismo, unidad de la naturaleza y diversidad de las culturas, y esas dos cosas tenían que ser afirmadas al mismo tiempo. Y yo me hice la siguiente pregunta, una especie de experimento mental, ficcional: “si fuesen los indios los que tienen que formular esta cuestión básica de la antropología, la relación entre unidad y diversidad, ¿cómo responderían?”. Ahí me vino la idea de hacer esa segunda inversión perversa, “ellos encuentran que el Yo es una posición completamente permutable y que todo el mundo, todos los seres, se ven en esa posición”. Así como no tienen estado, también están contra cualquier tipo de fijación de una posición de sujeto. El perspectivismo era la cosmología que Clastres no tenía desarrollada, el correlato cosmológico de la sociedad contra el estado. Hay una clara consistencia, pues se trata de buscar

qué elementos del mundo indígena resisten a la desmultiplicidad, a la unificación, a la totalización.

El perspectivismo es también un dispositivo que me permite cuestionar, etnográficamente, el sentido común que dice que todos los indios, todos los pueblos del mundo, se creen el centro del mundo y se creen la representación de lo humano frente a los otros que son bárbaros, salvajes. El etnocentrismo presentado como una actitud natural. En ese complejo de ideas encontré la posibilidad de decir que el etnocentrismo indígena era muy diferente del nuestro, por lo tanto hay etnocentrismos y etnocentrismos, así como hay relativismos y relativismos. Lévi-Strauss hace una simetría entre la posición de los españoles y la perspectiva de los indios, yo digo que no es simétrica, hay una diferencia fundamental, porque ellos no colocan la diferencia en el mismo lugar: unos la ponen en el alma, los otros en el cuerpo. Y todo eso produjo una masa informe de ideas, de intuiciones e informaciones, que fue cristalizando en esta idea de perspectivismo. El mundo indígena es un mundo múltiple, no existe naturaleza única y lo que hay de único es la cultura humana, que es una posición meramente formal, meramente pronominal. En tanto para nosotros la naturaleza es el lugar de lo Uno, yo veía en el mundo indígena que lo que había de universal era una mera posición del sujeto, pero que circulaba; y como particular, como diferenciante, como singularizante, el mundo de la materia, el universo corporal.

Mi idea era trabajar con ese vocabulario clásico de Occidente, esos dualismos clásicos: cuerpo y alma, naturaleza y cultura, sujeto y objeto, e invertir la primacía

metafísica que acostumbramos dar a esas posiciones. Allí donde colocábamos al yo como anterior al otro, al otro como una posición derivada, yo sugería que en el mundo indígena sucede lo contrario; el yo adopta una posición derivada, el yo es un caso particular del otro. Allí donde vemos la naturaleza como una y la cultura como múltiple, al tiempo que lo múltiple se presenta como una degeneración de lo Uno, el mundo indígena ve lo contrario, ve la multiplicación de las naturalezas como la llave de la cosa, y la unidad como algo meramente formal. Y allí donde nosotros atribuimos al alma una función singularizante y diferenciadora, en tanto la materia unifica, la materia indiferencia, la materia mistura, el cuerpo es lo mismo para todo el mundo, el mundo indígena ve lo contrario: el espíritu como siendo esencialmente Uno y, al mismo tiempo, humano, indiferente, genérico.

En el mismo sentido, allí donde nosotros vemos lo humano como una cosa especial, como una sustancia que interviene el orden de la creación, una posición privilegiada dentro del universo, los indios ven lo humano como el punto de partida, la sustancia base, porque todo es humano. La diferencia entre humanidad y animalidad se establece, por lo tanto, a partir de una humanidad común y no hay una humanidad que se establezca a partir de una animalidad en común. Es algo así como un darwinismo al contrario. Los animales en algún momento fueron personas y no somos nosotros los que fuimos animales. Los monos eran hombres y se convirtieron en monos, digámoslo así, un evolucionismo al contrario.

Alguna vez dijiste que en el encuentro del pensamiento de los indios con los saberes de la antropología, aparecen interferencias que deforman nuestra tradición de pensamiento señalando significaciones otras. ¿Cómo podemos pensar lugares de enunciación nuestros, que mantengan la pregunta por la dimensión descolonizadora?

Creo que es una referencia a *Metafísicas Caníbales*, que deriva de un artículo que escribí en 2002, “El Nativo Relativo”, que plantea el problema de cómo relacionarse con el pensamiento indígena saliendo de la forma sujeto-objeto. Hasta cierto punto es el problema del estructuralismo, que piensa el pensamiento indígena pero sin que el pensamiento indígena piense el pensamiento del estructuralismo, aunque al mismo tiempo es el estructuralismo quien abre la posibilidad de que aquel pensamiento pueda contra-analizar al nuestro. En varios pasajes de Lévi-Strauss queda sugerido que el pensamiento indígena, de cierta manera, contra analiza el nuestro, pero es algo que es menor en la tradición antropológica dominante. La antropología siempre ha necesitado explicar el pensamiento indígena, porque éste tiene contradicciones, lagunas, irracionalidades, perplejidades, “¿por qué es que esos tipos creen en la bruja, si la bruja no existe?”.

La cuestión era simple: en vez de que nuestro pensamiento piense al pensamiento indígena, nos imaginamos al pensamiento indígena pensando el nuestro, lo cual sería una antropología inversa, en el sentido de (Roy) Wagner, que fue la primera persona que propuso esta cuestión de manera teóricamente densa. El perspectivismo es una repuesta, en el sentido de que

el perspectivismo contiene en sí una teoría implícita de nuestra propia antropología. Quiero decir, es una contra antropología, una teoría de nuestra antropología tal y cómo nuestra antropología es una teoría de la antropología de ellos. Entonces, la idea de tratar al pensamiento indígena como otra cosa que un objeto, implicaba que se partiera del siguiente principio: para la antropología, todo pensamiento es una antropología. Lo que interesa al antropólogo en el pensamiento de los indios es, en realidad, cuál es la antropología de los indios. Y la mejor “prueba” es la siguiente: ¿qué es lo que interesaba a Lévi-Strauss en las *Mitológicas*? Pues la teoría indígena de la oposición naturaleza-cultura; una cuestión antropológica. Lo que Lévi-Strauss hace es atribuir a los indios una antropología, a saber, una teoría de la oposición naturaleza-cultura.

La antropología transforma todo lo que ella toca en antropología. La mitología indígena es, a su modo, una antropología, porque según Lévi-Strauss, ella discute lo que la antropología discute: cuál es la diferencia entre los hombres y los animales. El perspectivismo, en el fondo, lo que tiene de inquietante es que no se trata sólo de una teoría que atribuyo a los indios, sino que es una teoría sobre nosotros que yo atribuyo a los indios, es una teoría sobre mi teoría que atribuyo a los indios. El perspectivismo necesariamente implica que la manera como yo estoy describiendo es imperfecta, es incompleta. Es algo que pretendo desarrollar más, aunque está en aquel artículo “Equivocación Controlada”: la idea de que el perspectivismo es una teoría antropológica de los indios que deslegitima nuestra antropología. Entonces, ¿cómo trabajar con esa inter-

locución, en el sentido polémico del término? Porque no es una interlocución de colaboración. Solemos decir, “pensar como los indios significa pensar a todo el mundo junto”. La verdad, no es eso, eso sería la lectura moral de la intimidad, todo el mundo junto, todo el mundo confortable, en el mismo barco.

La moral sería entonces una idea de la comunidad que borra esa diferencia irreconciliable. Mientras que, si el énfasis lo ponemos en la ruptura, cuesta reconstruir aquello que hay de común.

Es la misma pregunta que me planteé en la economía simbólica de la alteridad, ¿cómo hacer que el otro venga antes del yo? ¿Cómo hacer que el pensamiento de ellos venga delante del nuestro? Y allí está esa cuestión de cómo el perspectivismo es diferente de la traducción. Esa noción de la traducción que traiciona la lengua, traducir es traicionar. Vos tenés que traicionar el inglés para poder traducir en portugués. Pero se podría pensar perfectamente lo contrario: para poder traducir bien el inglés se tiene que traicionar el portugués, se lo tiene que modificar, para que éste reciba aquellas cosas que sólo el inglés tiene. Pero traicionar no es destruir. Tiene que hacer que el inglés hable en portugués, modificando a este último. Pero se tiene que saber traicionar, de ahí la idea de *equivocación controlada*.

Para poder traducir la antropología de los indios yo tengo que traicionar mi propia antropología. Para poder hacer que la antropología de ellos hable mi lengua, tengo que modificar la noción de naturaleza, la noción de cultura, la noción de cuerpo, la noción de

alma, la noción de yo, la noción de otro, de modo que funcionen en un régimen inverso al régimen que normalmente ocupan en nuestra jerarquía metafísica. Es un proceso de auto transformación por el otro, y no de transformación del otro en sí mismo, porque como decía el famoso dicho de Oswald, “sólo me interesa lo que no es mío... en tanto no es mío”. Pasó a ser mío, no me interesa más. La antropofagia, por lo tanto, no es un proceso de cancelación de la diferencia, sino de reposición de la diferencia, mediante su interiorización. En un cierto plano, lo que la antropofagia hace es simplemente pasar lo que está fuera hacia adentro. Pero al pasar lo que está afuera hacia adentro, lo que está afuera no queda menos extraño, jese es el punto! Uno queda más extraño al incorporar lo que no es, y lo otro no permanece menos extraño cuando pasó hacia uno. Una lectura digestiva de la antropofagia. Si uno come durazno, el durazno no se convierte en uno. Lo que me interesa en ese dramatismo del comer es cómo es que uno, comiendo durazno, medio se convierte en durazno.

¿Qué sucede cuando todo punto material del cosmos puede ser imaginado como punto a partir del cual uno describe el resto? Es eso, para hablar de una manera bien abstracta. ¿Qué sucede cuando uno imagina que la silla puede ser el sujeto de la historia? Es la famosa frase, “para un sujeto que sólo tiene un martillo en la mano, todo es un clavo”. Ese es un dicho profundamente perspectivista.

Sin ser un relativismo...

Sin ser un relativismo, porque el relativismo es subjetivista ya que piensa que cada uno ve el mundo de una manera. Hay una frase importante de Whitehead que me ayudó a diferenciar perspectivismo de relativismo. Él dice, “la expresión ‘mundo real’ es como las palabras ayer y mañana, ellas dependen de donde uno está”. Ayer y mañana no es algo subjetivo; hoy es 30 de agosto, entonces ayer, para quien está aquí hoy, es perfectamente objetivo. Pero si usted estuviera en diciembre, ayer va a ser otra cosa. Es decir, la referencia varía, es algo relativo, pero no es subjetivo. Entonces Whitehead dice que el “mundo real” es una expresión del mismo orden que ayer y mañana. Se trata de una afirmación profunda, con varias implicaciones. Él no está diciendo que sea subjetiva, que dependa de la opinión de cada uno, sino que está diciendo que depende de la *posición* de cada uno. ¿Posición dónde? En la realidad. Pero la posición en la realidad varía, y la realidad varía conforme cambiemos la posición dentro de ella, no estamos nunca fuera de ella. Ése es el punto. Cada uno ve el mundo de una manera, pero cada uno ve el mundo de una manera interior al propio mundo. Este ver el mundo dentro del mundo es lo que yo llamo perspectivismo, y es distinto al relativismo que supone diferentes culturas girando por fuera de la naturaleza. Whitehead dice que es necesario poner un observador para describir la realidad, no hay realidad que no pueda ser descripta sin observador. Él dice: “no podemos olvidar que lo que define es el cuerpo del observador, no su mente”. No importa si el observador está viendo, lo importante es dónde él está. Es decir, necesitamos del observador material y no del observador espiritual.

En tus últimos textos aparece con más fuerza la idea de descolonización, que no es tanto una crítica histórica de la conquista sino la pregunta contemporánea por la auto-determinación del pensamiento.

La descolonización para nosotros es un proceso complicado. Primero, tengo que saber quién es ese “nosotros”. Si es un “nosotros” latinoamericano es una cosa, si ese “nosotros” es la humanidad es otra. Creo que dentro de América Latina los trabajos acerca del perspectivismo están siendo extremadamente importantes, porque aparece gente que no tiene nada que ver con la antropología, y no tiene nada que ver con el indio brasileño, ya sea un filósofo peruano, un pensador colombiano, o un editor argentino, que se interesan por el tema. Tal vez esto implique una posibilidad de reanudar el proyecto del modernismo, la pregunta por cómo producir un pensamiento no europeo, que es lo que intentamos todo el tiempo hacer. Y más precisamente, ¿cómo producir un pensamiento no europeo, de manera no europea? El perspectivismo coloca, digámoslo así, una alternativa posible allí dentro. Por eso creo que el perspectivismo tiene cierta potencia política, etnopolítica, en paralelo al movimiento indígena actual, como tentativa de pensar una América Latina fundada en la posición indígena. Esto en Brasil es absolutamente central y mucho menos posible de lo que es en Bolivia, Perú o Colombia.

Desde el punto de vista del pensamiento, de este “para nosotros” humanidad, ahí la conexión pasa por la cuestión de Gaia, por la cuestión de cómo repensar la relación de la humanidad con el mundo, del hom-

bre con el mundo. La pregunta sería, ¿cómo se puede inventar hoy una versión equivalente de aquella idea de que todo es humano, que sea apetecible, digerible, aceptable, y a la vez que pueda ser materializada, actualizada políticamente? Respecto de este interrogante nosotros no somos especiales. No hay una posición privilegiada de sujeto en el cosmos. Por lo tanto nosotros no somos el único sujeto del mundo. ¿Cómo podemos operacionalizar eso sin caer en misticismos imposibles, innecesarios, chamanismos tontos? Lo importante es salir de esa posición de considerarnos como una especie aparte, privilegiada, una especie excepcional, que no pertenece completamente al mundo, porque tiene un lado que está fuera del mundo, un lado espiritual, un lado cultural, un lado lingüístico, simbólico, el lenguaje, el psicoanálisis. Tenemos una cosa que nos separa de la realidad y por lo tanto somos dobles, cuerpo y alma, mientras los otros sólo tienen cuerpo. Si atribuimos a todos un “alma”, entonces todo es doble como nosotros, quiere decir que nada es doble, ni nosotros.

En el debate sobre Gaia mantenés una fidelidad con los indios que no aparece, por ejemplo, en Latour y otros autores que piensan la salida como una aceleración, a partir de la mediación de la ciencia y la tecnología en un nuevo encuentro y acuerdo general.

Yo sería un “neo-primitivista”, porque tendería a privilegiar el cuestionamiento de lo que significa la tecnología. Acostumbramos oponer tecnología y anti-tecnología, como si todo el mundo estuviese de acuerdo sobre lo que significa. Latour, en el ciclo de conferencias

Gifford Lectures, plantea la pregunta: “¿quién va a ser el Pueblo de Gaia?”. Él dice que el pueblo de la globalización es moderno, y pronto se va a acabar, “¿quién va a ser el nuevo pueblo?”. “¿Serán los indios?” No, dice él “porque las sociedades de los indios son muy pequeñas, no pueden ser un modelo para nuestro mundo. Y su tecnología no sirve para los desafíos que tenemos”. Latour piensa que los indios no pueden ser el pueblo por venir, ya que los indios son una sociedad de pequeña escala y de tecnología simple.

Latour fue uno de los primeros en decir que la crisis actual es de escalas. Lo geopolítico y lo geofísico entran en resonancia, la cultura y la naturaleza están ahora en la misma escala, en tanto antes la cultura era mucho más pequeña en relación a la escala de la naturaleza. El tiempo geológico era inmenso, el tiempo histórico era pequeño, era corto. Las acciones humanas no tenían ninguna influencia sobre la gran pintura, sobre la Tierra, la atmósfera. Hoy está todo en la misma escala. Si todo está en la misma escala, la idea de que los indios son pequeños no tiene ya ningún sentido, porque todo quedó, al mismo tiempo, muy grande y muy pequeño. Y, a mi entender, lo que él define como tecnología es una cierta imagen de la tecnología, justamente aquella que es criticada por tecnofóbicos como Heidegger, una imagen de la tecnología del siglo XX, la tecnología como el uso masivo de la energía, acelerador de partículas y materiales sofisticados. En el fondo, es una concepción de locomotora.

Lévi-Strauss tiene un artículo famoso, un capítulo de *Tristes Trópicos* llamado “Pequeña copa de ron”, que comienza con la siguiente cuestión: estaba viajando

de Francia a los Estados Unidos en un barco, huyendo de los nazis; paró en las Antillas, tomó un vaso de un ron que le ofrecieron, sin marca, sin garantía, y era exquisito. ¿Cómo puede ser que ese ron inmundo, producido en un lugar inmundo, todo sucio, el alambique quizás está infectado, todo anti-higiénico, sin embargo ese ron es mucho mejor y más sabroso que el otro que fue hecho en condiciones perfectas, de temperatura, de todo? Es la misma cosa con el maíz. Está el maíz transgénico de Monsanto, hecho al gusto americano, un maíz blando, dulce, amarillo, un maíz sin la menor gracia. Nuestra tecnología siempre eligió lo que aumenta el rendimiento y tal vez, por eso mismo, disminuye la calidad. Eso para mí no es un progreso tecnológico, es un progreso técnico en el sentido de calcular medios y fines, pero desde el punto de vista de la calidad de vida humana es una regresión. ¿Quién dijo que usted es más feliz que un indio que vive en la selva? No hay ninguna manera de probarlo. Nosotros elegimos priorizar la ampliación del consumo en general, con pérdida de la calidad existencial de la vida. Es totalmente consistente, pero no creo que se pueda salir de la crisis aumentando esa cantidad de infelicidad bruta que se produce, mediante las facilidades tecnológicas. Hoy estamos conectados con todo el mundo, pero uno no consigue hacer nada. Creo que es un poco lo irónico en todo esto.

Para vos la política no aparece como propuesta ni como solución megalómana, sino más bien como rechazo, un salir de las alternativas que nos ofrecen, o bien como provocación. En la Amazonia de los nómades la resistencia

india nunca es frontal, sino esquivando y apareciendo por otro lado. ¿Cómo encontrás ese vínculo entre el pensamiento amerindio, tu trabajo en la etnología y la necesidad de inventar nuevas estrategias políticas?

Mi impresión es que las salidas políticas hoy no pasan por la toma del poder del estado. No porque no sea importante modificar las grandes políticas mundiales, sino porque es imposible. Lo que nosotros estamos viendo es que cada vez que la izquierda llega al poder, deja de ser izquierda, sistemáticamente. Ya vimos eso en todos los lugares del mundo, desde la revolución rusa hasta el Brasil de hoy en día. ¿Eso significa que no tenemos que luchar políticamente? Para nada, pero tenemos que hacernos cargo de que cada vez que tomamos el aparato del estado, es el estado quien toma nuestro aparato, llamémoslo así, mental. Entonces, creo que hay que probar esa otra forma de política indirecta, lateral, elusiva, en lugar de una política de confrontación, de competición por un objeto, por un centro, por un cetro. El movimiento que apareció este año en Brasil, con todos los peligros de su mezcla con la derecha, es fundamental justamente porque no tiene líder, no tiene comando, no tiene unificación. El gobierno está desorientado porque no sabe con quién negociar para neutralizar el movimiento. Un poco como los indios.

A partir de esta idea aparece la cuestión de incluir a los no-humanos como sujetos, porque esa apertura más allá de la identidad moderna facilita que participen también aquellas perspectivas con las que no conseguimos

comunicarnos. ¿Cómo, desde el punto de vista político, se puede oír a plantas, animales y máquinas?

Es una cuestión que Latour siempre plantea: “¿cómo vamos a hacer participar a los no-humanos de una política, que depende crucialmente del habla?”. Para los indios, persona es aquel que está siempre abierto. Hay un artículo de Philippe Descola sobre los diálogos ceremoniales, que son charlas que se dan cuando llega un visitante, intercambios de palabras algunas veces agresivas, otras veces no, pero en todos los casos aparece la siguiente afirmación por parte del que llega: “yo soy persona; no soy un fantasma, ni soy un enemigo”. Es como si uno siempre pusiese en duda quién es persona en el mundo. No se sabe quién es persona. Está siempre el peligro. “No es como yo, se parece. El jaguar que se convirtió en persona, entonces yo no lo soy más”. La posición de sujeto está siempre en disputa. Es una idea muy diferente a la que dice que “todo el mundo es sujeto, vamos a conversar”. No es eso. Todo puede ser sujeto y administrar quién va a ser en cada contexto, es un problema político.

Desde una idea más clásica podría decirse que ahora esos no-humanos podrían ser incluidos como sujetos de derecho. Pero desde el perspectivismo, tal vez exista otra forma de pensar, más allá de la representación.

Es un asunto difícil. Creo que Latour se deja cautivar demasiado por el modelo de la democracia representativa. Usa el vocabulario del parlamento, de la asamblea, del acuerdo, del mundo común, a pesar de que

considera esa comunidad como algo por hacer. Inclusive, según Latour, el error fue que hubo una unificación prematura, ya está todo unificado, ya sabemos quién es hombre y quién es no-humano. Uno no tiene claro si para él es sólo una noción reguladora, la idea de pensar un mundo común como algo que nunca va a llegar pero que se tiene que actuar en esa dirección, o si él cree que va a llegar un momento en que se va a tener un milenio comunista. Latour no es suficientemente pesimista, cada vez está más difícil decir que vamos a salir bien de esto.

En un artículo de 1992 prometés regresar a la cuestión del “contacto”, pero de otra manera. ¿Pensás profundizar en cuestiones etnológicas durante los próximos años?

Personalmente, estoy un poco cansado de trabajar con etnología indígena. No va a ser de mí que va a llegar una nueva contribución en la materia. La cuestión del contacto me interesa, pero creo que hay personas trabajando en la dirección que yo imaginaba en 1992. La relación de los blancos con los indios ahora tiene que ser pensada a partir de los indios, ya no más a partir de los blancos. En una clase inaugural de 2011 que di en el Museo Nacional, hablé de los tres momentos en que se pueden pensar el problema de la transformación, que es la misma cuestión del contacto. En el primer momento tenemos sociedades blancas transformando a las sociedades de los indios, a través del contacto. Nuestra sociedad transforma mágicamente a los indios, que son objetos de transformación. Ellos sufren la transformación y se

convierten en parte de nuestra sociedad. Ese modelo es descriptivo y, al mismo tiempo, es un modelo prescriptivo negativo.

El segundo momento es el de cambio cultural, momento Darcy Ribeiro, momento Malinowski, y momento Marshall Sahlins. La sociedad dominante, invasora o colonizadora, es necesariamente filtrada, resignificada, por la sociedad indígena. En el cambio los indios son sujetos, aunque sean objetos. Ellos van a cambiar según sus propios modos de cambiar, incluso si el cambio es impuesto, obligatorio, externo; el modo por el cual es orquestado ese cambio es interno. El cambio es inducido externamente, pero indígenamente orquestado. Es decir, tienen que tocar la música de otros pero la van a tocar a su ritmo, porque no saben otro.

Creo que el tercer momento, tal vez el que estamos viviendo ahora, implica pensar cómo en ese proceso de resignificación del cambio la sociedad indígena va a transformar la propia teoría que tenemos acerca de lo que es el cambio. Es el momento en que la sociedad indígena comienza a producir cambios en la sociedad envolvente, modifica el plano de la propia teoría del cambio que acompaña al cambio. La diferencia respecto del segundo momento está en que el orden simbólico nativo era concebido según los términos de la sociedad occidental. Quiero decir, la teoría acerca de cuál es el punto de vista nativo, es una teoría no nativa. El perspectivismo sería un paso adicional porque se comienza a describir el cambio desde el punto de vista nativo, no sólo el cambio del punto de vista nativo. En el segundo momento había

un punto de vista nativo, y todo cambio impuesto de afuera era revisado, repercebido, rehecho por el punto de vista nativo. Pero la noción de punto de vista nativo no era nativa, era una noción occidental. Lo que el perspectivismo adiciona aquí es que la propia noción de punto de vista tiene que ser pensada desde el punto de vista nativo y entonces el cambio cambia de sentido. De alguna forma el concepto de cambio se transforma, pues hay que entender qué significa un cambio para los indios.

El ejemplo más elemental para comprender esto es el siguiente: nos imaginamos el cambio cultural o social como un proceso espiritual, mental, una conversión, porque nuestro modelo de cambio es la conversión religiosa. Los indios cambian porque comienzan a pensar diferente, ésa es nuestra idea espontánea. Para los indios, por el contrario, el indio deja de ser indio cuando comienza a comer la comida del blanco, a tener relaciones sexuales con los blancos, a usar la ropa del blanco. Cambian cuando comienzan a comportarse como blancos. No son las ideas las que cambian, es el cuerpo. Para los indios si vos comes demasiada feijoada, vos te vas a convertir en brasileño. Es una teoría otra del cambio. Los misioneros algo intuyen, por eso la primer cosa que hacen es prohibir a los indios beber cerveza. Antes de creer en Dios tienen que parar de beber cerveza, o la famosa frase de Pascal: “si tú no tienes fe no te preocupes, arrodíllate que la fe viene; si te arrodillas todos los días vas a terminar creyendo en Dios”. Eso es lo que dicen los indios, “si te quieres convertir en blanco tienes que comer comida de blanco, no sirve pensar como ellos,

no existe pensar como un blanco”. En el fondo tienen razón, porque para comer comida de blanco tenés que estar dentro del sistema blanco.

Es la descolonización de la descolonización.

Sí, con seguridad, descolonización del concepto de descolonización. Es exactamente eso.

