

Eduardo Viveiros de Castro

La mirada del jaguar
Introducción al
perspectivismo amerindio

Entrevistas



tinta
limón

-EDICIONES-

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 llegas 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 Tropicalia, 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 Rio (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 post-estructuralista 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 me expliques cómo logras 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 deíctica –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 como 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, xamanismos 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 encuentras 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 prometes regresar a la cuestión del “contacto”, pero de otra manera. ¿Pensas 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 cambia, 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.

Ah, sí, con seguridad, descolonización del concepto de descolonización. Es exactamente eso.