

ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 48-II

Julio 2014

 **50 ANIVERSARIO** 
1964-2014



ISSN 0185-1225



LLEVAR A SERIO...
CONTRA EL INFIERNO METAFÍSICO
DE LA ANTROPOLOGÍA.
ENTREVISTA CON EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileño que al indagar la cara oscura de la “luna estructuralista” ha revolucionado y explorado las fronteras del trabajo de Claude Lévi-Strauss y con ello ha nutrido la imaginación conceptual de nuestra disciplina y expandido los límites de nuestro mundo cosmopolítico, visitó por vez primera México en 2008. Convidado por Carlo Bonfiglioli, impartió el seminario “Ontologías relacionales y perspectivismo cosmológico en los mundos amerindios” en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y ofreció la conferencia magistral que inauguró el homenaje a Lévi-Strauss “Un siglo de reflexión” en el Museo Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México.

En este marco, Alejandro Fujigaki Lares, Isabel Martínez y Denisse Salazar González –tres estudiantes de posgrado– realizamos esta entrevista en los alrededores del centro de Coyoacán, ciudad de México, el 21 de noviembre de 2008. La finalidad era conocer un Viveiros-persona, en tanto que aquello que había llegado con las lecturas de este autor no sólo eran conceptos, sino emoción y un nuevo impulso para enfrentar múltiples desencantos. Viveiros de Castro permitía *ver* la antropología de otra manera, desde otro punto de vista, y esta charla buscaba saber quién estaba ahí, en ese *otro punto de vista*, transformando nuestra propia mirada a partir de exponer el infierno metafísico de la antropología.



Jardín en Itaipava, Petrópolis, Brasil. Foto. Fotografía: Carlo Bonfiglioli

Yo puedo darte dos respuestas en términos diferentes. Una, digamos, no menos real, pero más llana, más sencilla y al mismo tiempo más prosaica: lo que me emociona son las plantas. Yo tengo una admiración infinita por las plantas por razones que no sé explicar. Pero pienso que las plantas son los seres más inteligentes del planeta, porque simplemente son seres que son capaces de cortar flujos, están entre el flujo del sol y del agua, ellos saben ponerse entre las cosas y viven de esto, son capaces de vivir de su posición, no más. Por eso las plantas me emocionan mucho y porque se mueven muy despacio. Yo creo que es importante moverse, muy importante. Las plantas tienen un mundo, un mundo muy, muy tranquilo, es un mundo donde las cosas suceden muy despacio. Y yo creo que la idea del movimiento lento, despacio, la lentitud es una cualidad tan importante como la rapidez. Finalmente la lentitud es la verdadera rapidez, la rapidez absoluta es la lentitud. Y yo creo que las plantas son los grandes maestros de la lentitud. Ahora bien, lo que me emociona en el sentido más general es evidentemente esa posibilidad de transformar a la antropología en algo donde lo epistemológico sea inmediatamente político. Donde no se tengan que hacer mediaciones estúpidas para pasar de lo uno a lo otro, sino todo lo contrario, por ejemplo, sacar de una proposición como “los jaguares hablan” o “los pecarís son gente”, inmediatamente sus consecuencias políticas. Nuestro desafío es saber qué debemos hacer para estar a la altura de estas afirmaciones, para poder llevar estas cuestiones y proposiciones a serio. Entonces, lo que me emociona, lo que me moviliza, lo que me mueve, es la posibilidad de que todo aquello que estamos haciendo ahora provoque, irrite, incomode, haga que las personas que están satisfechas con su capacidad de *no llevar a serio a los otros* se incomoden y salgan de sus sillas confortables. En fin, que ellas también sean obligadas a llevar a serio a los otros, porque lo serán. Porque el mundo no va a estar en esta posición del pensamiento euroamericano por mucho tiempo más y por tanto es mejor comenzar a prepararse para otras ontologías que vendrán.

Eduardo Viveiros de Castro

ESCOGÍ LA METAFÍSICA ANTES QUE LA DIALÉCTICA

Voy a comenzar con esto porque es muy sencillo: yo vengo de una familia burguesa, tal vez burguesa decadente. Una familia de funcionarios, en el sentido jurídico. Mi padre era abogado, mi abuelo era ministro de la corte judicial. Por tanto, gente ligada a la administración burguesa como burocratas, antes que como comerciantes. Algunos de ellos, muy pocos, eran intelectuales, en el sentido de que han escrito algo. Mi tío abuelo era un jurista teórico que escribió libros importantes en su tiempo sobre derechos de la mujer. Aparte de esto no he tenido una formación especialmente intelectual.

Soy el más viejo de seis hermanos. Estudié los doce años de primaria y secundaria en una escuela jesuita en Río de Janeiro. Nací en Río de Janeiro.

Enseguida estudié cinco años en la Universidad Católica, que pese a ser jesuita también tiene poco o prácticamente nada de religiosa en sí. Cursé mi licenciatura en Sociología, y de hecho en Ciencias Sociales en general. No tenía intención de seguir en la antropología; de hecho, no conocía la antropología en cuanto tal, porque mi licenciatura era básicamente sobre sociología del subdesarrollo. La teoría que leíamos incluía algunos mexicanos, como Rodolfo Stavenhagen, también autores como Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto; teóricos clásicos como Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim; enseguida sociología del Tercer mundo, de FLACSO,¹ desigualdad del intercambio, teoría de la dependencia... a mí esto me aburría enormemente, no porque tuviera algo en contra de la teoría del subdesarrollo, sino porque simplemente sentía que no estaba haciendo aquello que me gustaba: a mí me gustaba leer literatura. Yo era un lector de literatura: Borges, Machado de Assis, Proust, Dickens... la gran literatura mundial... James Joyce... Me gustaba mucho más la poesía y al mismo tiempo la filosofía. Leía mucha filosofía cuando tenía quince, dieciséis años; todo lo que me caía en las manos y que estaba relacionado con la metafísica. También en ese tiempo descubrí la física, leía *Scientific American*, y todas esas historias de la física cuántica y de la relatividad me fascinaban enormemente.

Así, lo que me gustaba verdaderamente era la física moderna, la física cuántica, la teoría de la relatividad, la geometría no euclidiana. Esto porque mi abuelo materno era arquitecto y me enseñaba geometría, me hablaba siempre de las geometrías euclidianas que eran nuevas en su época y todo eso me fascinaba enormemente, todo aquello tenía una relación con la física de Einstein y con la física cuántica. Todas esas cosas, mundos, posibilidad de que el mundo no sea como nos parece. Porque finalmente, ese mundo que nos parece plano, o donde las cosas ocupan lugares fijos, oculta otro mundo... un electrón por ejemplo, puede estar en dos lugares al mismo tiempo; el tiempo es relativo al observador, todas esas ideas me fascinaban. Entonces, tal vez, eso que llamo filosofía y me interesaba a los quince años era metafísica de la física moderna, más que filosofía en el sentido clásico de Kant, Hegel.

Todo eso me parecía mucho más interesante que la economía del subdesarrollo, que era lo que aprendíamos en el curso. De pronto, cursé Sociología por una mera casualidad. Ingresé al curso de Ciencias Sociales para estudiar Periodismo... Pero el primer año era común para todos, como un tronco común para los estudiantes de área de Ciencias Humanas. Este primer año tomé el curso de Sociología que todos debíamos seguir. Y recuerdo que tuvimos un examen, la primera prueba escrita en la Universidad, y el profesor nos había dado un texto de Lucien Gold-

¹ Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

mann, un marxista francés. Aquel era un texto muy mal traducido al español, no se comprendía nada, nada. Leí el texto y no entendí nada, pero tenía que hacer el examen y conseguí la nota máxima. Y me dije: “sin saber lo que el tipo estaba diciendo, saqué diez en el examen, tal vez tengo un talento especial para este tipo de cosas”. Así decidí cambiar del Periodismo para la Sociología, simplemente porque eso me salía bien. Entonces pasé mi segundo año en Sociología, pero como decía, no me costó mucho saber que aquello que estaba aprendiendo en los cursos no me interesaba en cuanto tal.

Eso fue en 1969, estábamos en pleno mayo del 68. Gran revolución de costumbres. Simultáneamente la lucha contra la dictadura en Brasil y el movimiento *hippie*, drogas. Todo eso al mismo tiempo aconteciendo. Y había una especie de división, un poco implícita, dentro de nuestra generación: aquellos que seguían por un lado la “política tradicional”, lo que incluía evidentemente la lucha armada, porque “política tradicional” en ese momento implicaba la lucha armada; y aquellos que iban por el lado del *rock*, las drogas, *la política interna* más que externa, *política interior* más que exterior, por así decirlo, es decir, que preferían viajar en el sentido del *viaje*, en todos los sentidos del término. Y de cierta manera, me coloqué un poco entre esos dos mundos. En primer lugar porque tenía posiciones políticas, tenía una sensibilidad política, pero al mismo tiempo estaba en contra de mis colegas que habían seguido ese rumbo y que me parecían muy aburridos, personas muy llanas, planas, sin profundidad existencial, muy fanáticos, muy cortos de imaginación, sin ningún gusto artístico, cosas como eso. Mis colegas comunistas eran todos de un puritanismo completamente absurdo. Entonces, tenía ese otro lado que me atraía enormemente, aquel lado de las experiencias, drogas, estados alterados de conciencia, literatura, poesía y también las experiencias mismas. En este lado estaba todo lo que me interesaba. Así pasé uno o dos años explorando esos dos mundos. Y finalmente escogí el mundo de la droga, y no es que haya sido un gran experimentador, usé drogas como todos los de mi generación, pero no de manera importante. Sin embargo, siempre estuve ciertamente poniendo atención a lo que estaba pasando del otro lado. Porque finalmente tenía un odio profundo a la dictadura, a los militares, a la violencia cometida, y era profundamente simpatizante a la causa de la lucha armada, pese a que no me sentía personalmente inclinado a convivir con las personas que habían tomado ese rumbo.

Finalmente, había escogido, por decirlo de alguna forma, antes la cultura que la política, o como me gustaba decir antes: escogí la metafísica antes que la dialéctica.

LÉVI-STRAUSS Y OSWALD DE ANDRADE: Y YO ENCONTRABA LOS MITOS
COMO SI FUESEN DOCUMENTOS TROPICALISTAS

Había un curso, Sociología de la Literatura, impartido por Luiz Costa Lima, un gran crítico literario de la época, perseguido por la dictadura y cuyos derechos políticos habían sido suspendidos por los militares. Él fue obligado a salir de la Universidad Federal Estatal y daba clases en la Católica, que era privada. Ese hombre, Luiz Costa Lima, estaba escribiendo su tesis de doctorado sobre los nuevos modos de análisis del discurso literario de ese tiempo, era muy joven, tenía treinta años tal vez. Esto fue en 1969, 1970... cuando el estructuralismo estaba penetrando en Brasil, principal, pero no exclusivamente, a través de la puerta literaria, del psicoanálisis y de la filosofía, mucho más que por medio de la antropología. Por ejemplo, en mis cursos de Sociología sólo teníamos una clase de antropología, de un viejo maestro que daba algo como Ralph Linton. Una clase con un solo libro, que no me decía absolutamente nada. Pero Costa Lima había tomado una decisión fundamental desde el punto de vista didáctico: él nos propuso leer *Las estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss 1949). En lugar de resumir la teoría de Lévi-Strauss, el estructuralismo mismo, él comenzó por discutir cómo aplicar el estructuralismo al discurso literario.

Luego pasamos a *Lo crudo y lo cocido* (Lévi-Strauss 1964), yo tenía 19 o 20 años, era el segundo o el tercer año de la facultad. Costa Lima nos dijo: “vamos a leer juntos”, porque él tampoco había leído todavía, “vamos a leer juntos estos dos libros, porque esto me interesa para mi tesis doctoral. Yo sé que el estructuralismo es una escuela importante para los estudios de literatura que se hacen ahora, pero conozco mal a Lévi-Strauss. Vamos a aprovechar, a leer juntos”. Entonces, el primer libro de antropología que leí, con excepción de aquel de Ralph Linton —que no es un mal libro, pero que no me provocaba nada—, fue *Las estructuras elementales del parentesco* y después *Lo crudo y lo cocido*. *Las estructuras elementales* me fascinó absolutamente por... cómo decirlo... la absoluta pretensión del autor de discurrir sobre la esencia de lo humano. Encontré eso absolutamente fantástico, increíble. Enseguida, cada mixtura, recuerden que admiraba enormemente la física y la matemática, y *Las estructuras elementales del parentesco* es un libro fuertemente cargado de matemáticas, de formalismos, de logicismos. Es una mezcla de grandes cuestiones filosóficas y metafísicas sobre qué es el hombre con una combinación de cuestiones sexuales, no olvidemos la prohibición del incesto, esta mixtura del sexo, no olvidemos, tenía 19 años. Evidentemente era un excelente tema de conversación con las chicas, porque yo me ponía a hablar de la prohibición del incesto: “¡Oh! ¡Oh!”. Todo eso era muy bueno. Sexo, matemáticas,

arte, filosofía... decía yo: "esto es el libro perfecto". Porque uno puede, al mismo tiempo, hablar de sexo, hacer cuentas, discurrir sobre el mundo, la humanidad, la esencia del hombre. Entonces el libro me atrajo inmensamente. Lo leí, no lo comprendí todo porque fue difícil. Los primeros tres capítulos son sencillos, en el sentido puramente técnico, pero la segunda mitad del libro es muy árida, muy técnica, con todos aquellos sistemas australianos... pero a través de ese libro fue que decidí que la antropología me interesaba. Luego pasamos a la lectura de las *Mitológicas* (Levi-Strauss 1964, 1966, 1968, 1971). Leímos la tetralogía en dos años con el mismo profesor.

Formamos un grupo de estudio independiente con ese profesor. Todos los viernes nos reuníamos en su casa para leer las *Mitológicas*, pero *Lo crudo y lo cocido* lo leíamos en clase. Este libro fue el verdadero descubrimiento para mí, porque yo no sabía que existían indios en Brasil. Sabía sí, porque la sociología hablaba de poblaciones indígenas, de una minoría, testigos de un pasado remoto en un proceso de acampesinamiento. Eran gente, en aquel momento, que de hecho era parte de la población rural del Brasil. Así, ellos no existían de cierta manera sociológicamente en Brasil, no eran personajes del Brasil sociológico que me enseñaban en la Universidad. Así que cuando comencé a leer las *Mitológicas* descubrí que existían indios en Brasil en el sentido de que existían como pensamiento, pensamiento indígena, ideas indígenas, que los indios decían cosas y que no simplemente hacían cosas, como canoas y casas, tenían costumbres bizarras también, como comer gente. Era la primera vez que yo leía aquellos mitos y los encontraba inmensamente interesantes.

Como suele suceder en América Latina, finalmente terminé por descubrir el Brasil a través de los ojos de un extranjero, a través de los ojos de un francés que es Lévi-Strauss. Y así, fue Lévi-Strauss quien me enseñó que había indios en Brasil, extrañamente. Estos mitos eran como *Las estructuras*: una mezcla de pornografía, matemática, surrealismo total, conexión con la naturaleza, tropicalismo. En aquel tiempo había un movimiento poético, crítico, político que era el *tropicalismo* de Caetano Veloso, Gilberto Gil y que se oponía precisamente a otra corriente política y estética que en la época se llamaba *El nacional-popular*. Ésta era una corriente del Partido Comunista inclinada hacia el *folklore*, las raíces, lo popular, lo auténtico, "nuestras verdaderas raíces"... En cuanto el *tropicalismo* estaba a favor de las guitarras eléctricas, del *rock*, de la mezcla de este *rock* con la música brasileña, de la síntesis, del sincretismo, del hibridismo, del *bricolage*, todo esto. Y yo encontraba los mitos como si fuesen documentos *tropicalistas* precisamente en este sentido... Había en ese tiempo también un literato inmensamente importante en Brasil: Oswald de Andrade. Él es el hombre que inventó y escribió en 1928



Jardín en Itaipava, Petrópolis, Brasil. Fotografía: Carlo Bonfiglioli

un texto llamado “El manifiesto antropófago” (Andrade 1928), un texto literario, un manifiesto literario, como esos del modernismo en Latinoamérica, un poco como esos de todas partes. Pero ése, de Oswald de Andrade, yo creo que era muy original porque era la primera teoría, y hasta el momento yo creo la única, verdaderamente radical del contacto cultural entre la América Latina y la Europa. Y él utiliza la metáfora del canibalismo, del antropófago, como si esa fuese la única actitud apropiada y adecuada, la única posible para que el mundo de la América Latina se relacione con el mundo europeo. Propone, pues, que hagamos como los indios hacían: comer al europeo, esto es, absorber lo que nos interesa y parar con esas historias de ser auténtico, de ser indígena, porque los primeros que dejaron de serlo fueron los indígenas mismos, porque ellos tenían precisamente al otro como valor fundamental. La idea de la alteridad que era el valor fundamental de los mundos indígenas había sido ya formulada por Oswald de Andrade. Él fue una especie de santo patrono del *tropicalismo* porque escribió ese manifiesto en

los años 20 y el movimiento sucedió en los años 60. Y yo vi a Lévi-Strauss un poco como perteneciendo a esto, como hablando de esto a través de estos mitos indígenas, que eran literatura, una especie de literatura brasileña, quizá la más posible de las literaturas brasileñas: nativa, indígena; pero al mismo tiempo tratada de modo matemático y mixturada con la filosofía francesa.

Los mitos son esos objetos imposibles: cuerpos despedazados, cabezas que vuelan, penes removibles, peces que hablan y al mismo tiempo todo esto es profundamente lógico. Ese es el punto de Lévi-Strauss: todo es perfectamente lógico, todo es comandado por una lógica impecable. No son simplemente delirios de primitivos, sino una forma de razonamiento muy sofisticado. Sin embargo, yo estaba inclinado todavía a seguir un posgrado en Teoría Literaria por causa de mi maestro, Costa Lima, que era mi mentor, pero fue él mismo que me dijo: “no, tu talento es para la antropología, tu cosa es la antropología, no la literatura. Porque hay un doctorado muy bueno en Antropología en el Museo Nacional”.

ME HABÍA INVITADO A PASEAR FINALMENTE AL XINGÚ PARA CONOCER
A LOS INDIOS, YO JAMÁS HABÍA VISTO UNO EN MI VIDA

Ese doctorado se fundó en el 68, en la Universidad Federal de Río de Janeiro, pero la mitad de los miembros del doctorado eran sociólogos refugiados en la antropología que de alguna manera se ocultaban ahí del régimen militar. Un Museo de Antropología no era nada amenazador; por el contrario, un departamento de sociología lo era en ese tiempo. Entonces, la antropología del Museo era un poco un disfraz para algunas personas que estaban huyendo de la dictadura. Y al mismo tiempo era también un lugar que recibía antropólogos clásicos que venían de los Estados Unidos, de Inglaterra... para hacer investigaciones de campo en Brasil. El Museo Nacional era el puente de paso necesario de todas las colecciones etnográficas que entraban y salían del país. Todo investigador que venía al Brasil, al salir, y que llevaba consigo piezas etnográficas o arqueológicas, debía dejar una copia idéntica en el Museo, esto es, tenía que recoger dos ejemplares del mismo objeto para dejar uno en el Museo. Así, el Museo era una especie de gran aduana antropológica en Brasil y por tanto era también un lugar de paso para todos los etnólogos y los antropólogos que hacían investigaciones en Brasil. Ahora bien, yo no conocía nada de antropología excepto Lévi-Strauss

Llegué al Museo Nacional en una época en la cual había un proyecto colectivo muy importante para la antropología brasileña. Se llamaba proyecto Harvard-Brasil Central y era coordinado por David Maybury-Lewis, inglés, y por Roberto Cardoso de Oliveira, en aquel tiempo profesor del Museo Nacional. Entre ellos

establecieron un protocolo de colaboración y ese proyecto que consistía en formar grupos de tres o cuatro antropólogos extranjeros y otros tres o cuatro brasileños para trabajar todos juntos en la misma área cultural. Esa área era el Brasil Central, un área muy importante desde el punto de vista etnográfico porque había sido estudiada por Curt Nimuendanjú. Él era un etnógrafo un poco *sui generis*. Vino a Brasil cuando tenía 18 años, como clandestino, un poco como Rimbaud, huyendo de la Alemania, para emplearse en el Servicio de Protección a los Indios. Con el tiempo se transformó en un *sertanista*. Nimuendanjú vivió cinco o seis años con los guaraníes de São Paulo. Aquellos guaraníes que hacían una migración desde Paraguay en busca de “la tierra sin mal”, una tierra donde no se muere y que marchando hacia el oriente, ellos la encontrarían. Alfred Métraux ya había escrito sobre este tema, clásico en la antropología brasileña, a partir de fuentes documentales del siglo XVI y de los movimientos mesiánicos que ocurrieron en el siglo XVI de los tupi en la cuesta del litoral brasileño. Pero Nimuendanjú en 1914 pudo ser testigo de uno de estos movimientos, esto es, de un desplazamiento masivo de una población en busca de “la tierra sin mal”. Él publicó un artículo en alemán (en la revista alemana de antropología *Zeitschrift für Ethnologie*) con la descripción de esta movilización que evidentemente acabó cuando los guaraníes encontraron el mar. Es muy trágica la descripción de Nimuendanjú. Métraux (1927) leyó ese artículo y escribió un libro muy importante, *La migración histórica de los tupi-waraní*, donde afirma que el movimiento de búsqueda por “la tierra sin mal” continúa. Así, Nimuendanjú se convirtió en una especie de santo patrono de la etnografía brasileña porque después de este estudio pasó cuarenta años de su vida entre diferentes pueblos indígenas en Brasil, dejando descripciones preciosas, extremadamente detalladas, etnografías impecables sobre esos indios. Él era autodidacta, estudió antropología un poco a través de correspondencia. Se escribía cartas con Robert Lowie en California, y de esa manera él le enseñaba antropología. En las cartas, se planteaban cuestiones de campo, de terreno. Porque Nimuendanjú fue uno de los principales colaboradores en el *Handbook of American Indians* y esos eran los problemas que encontraba en el trabajo propuesto por Julian Steward. Nimuendanjú escribió varios artículos² sobre el Brasil Central, donde había poblaciones gé, las cuales eran muy peculiares porque tenían una cultura material extremadamente primitiva, era gente sin hamaca, sin canoas, sin arco y sin flechas, cazaba con mazos, no conocían la alfarería... y al mismo tiempo tenían una organización social de una inmensa complejidad: mitades, clases de edad, modos de casamiento complejísimo. Esta mixtura, esta mezcla de simplicidad material y enorme complejidad sociológica, evidentemente provocó una gran

² Pueden consultarse algunos de ellos en <<http://biblio.etnolinguistica.org/autor:curt-nimuendaju>>.



Jardín en Itaipava, Petrópolis, Brasil. Fotografía: Carlo Bonfiglioli

serie de hipótesis. ¿Eran pueblos que habían retrocedido de un estado anterior, incas degenerados? Porque había una serie de paralelos entre la organización social del imperio inca y las organizaciones sociales de estos pueblos, una de las cuales son los bororo y que Lévi-Strauss (1936) estudiaría por ser una mezcla intrigante, bizarra, de complejidad y simplicidad. Lévi-Strauss escribió dos artículos que están publicados en *Antropología estructural* (Levi-Strauss 1958), llamados “Las estructuras sociales del Brasil Central y Oriental” y aquél más célebre sobre “¿Existen las sociedades dualistas?”, todo eso siguiendo a Nimuendanjú. Fue así que Nimuendanjú nos había dejado una etnografía llena de problemas técnicos que restaban por resolver, porque en esta región, el Brasil Central, se encontraba la llave, la clave de una serie de cuestiones sobre la historia cultural de América.

Y ese proyecto, Harvard-Brasil Central, era de hecho una tentativa de re-examinar toda la etnografía dejada por Nimuendanjú y de repensar los problemas que Lévi-Strauss había replanteado. La finalidad era, precisamente, llevar a cabo un experimento de *comparación controlada*. Ese era el nombre que se daba en la época al método de estudio etnológico, inspirado en una teoría de Fred Eggan (1954). El método de comparación controlada era precisamente eso, hacer un

experimento de comparación. Entonces, Maybury-Lewis fue a trabajar entre los xavante, un grupo de reciente contacto en la época; Terence Turner trabajó entre los kayapó, otro grupo de lengua gé como los xavante; Roberto da Matta, supervisor en mi maestría, con los apinajé; y John Crocker con los bororo. En fin, diez antropólogos al mismo tiempo trabajando en esa área, fue así el primer gran experimento etnográfico en Brasil hecho según los cánones *modernos* de investigación. Un tipo de etnografía profesional, a la Malinowski, a la inglesa precisamente, porque Maybury-Lewis había sido entrenado y educado en Oxford, por tanto trajo consigo el método de campo británico.

Cuando yo ingresé en el Museo, en 1969 –a pesar de que Maybury-Lewis fundó junto con Roberto Cardoso el posgrado, tuvo que volver a Harvard y Cardoso dejó el Museo para ir a la Universidad de Brasilia– sólo quedaba Roberto Da Matta, estudiante de Maybury-Lewis, que había escrito una tesis importante sobre la organización social dualista de los apinajé. El resto de los profesores del Museo trabajaba en antropología urbana, que apenas comenzaba en Brasil, antropología de poblaciones campesinas, había un poco de todo. No había mucha etnografía indígena, no había sino Roberto Da Matta.

Yo entré en el Museo y la verdad no comencé trabajando etnografía indígena. Mi primer proyecto era sobre antropología urbana. Porque en aquella época me interesaba la cuestión de la cultura de las drogas, el consumo de las drogas por la juventud carioca, en Río de Janeiro. Yo mismo sería nativo, analista e intérprete. A Lévi-Strauss lo había dejado un poco de lado en mi cabeza. Estaba leyendo gente que escribía cosas sobre drogas, principalmente sociólogos de la Escuela de Chicago que venían con frecuencia a Brasil, como Howard Becker. Sin embargo, rápidamente me dí cuenta de que eso no me interesaba como objeto de estudio, porque lo que finalmente me interesaba eran los indios... Había un lingüista en el Museo y un día me invitó de vacaciones de verano: “¿por qué no vas conmigo al parque del Xingú?”.

Me había invitado a pasear finalmente al Xingú para conocer a los indios, yo jamás había visto uno en mi vida. Todo lo que sabía de indios provenía de Lévi-Strauss y de los cursos que había comenzado a hacer en el Museo. Ahora bien, cuando llegué al Xingú, me quedé absolutamente perplejo. Porque los indios del Xingú son muy visuales, eran gente que todavía andaba desnuda –raro en Brasil–, pintada completamente de rojo, rojo brillante, con adornos plumarios, absolutamente magníficos, en fin, eran gente con casas enormes, habitaciones gigantescas... Yo me dije: “esto es fantástico”. Yo no sabía que esto existía en Brasil. Porque precisamente la imagen de los indios que conocía hasta ese momento era la del indio indigenizado, contactado, administrado, estatizado, acampesinado,

y que por tanto era un indio que estaba en proceso de dejar de ser indio: o bien para mejorarse y transformarse en campesino y hacer la revolución, o bien para proletarizarse y transformarse en mano de obra lumpemproletariada. Pero en el Xingú encontré una especie de vitrina primordial. Y muchas personas criticaban el parque Xingú precisamente por haber sido guardado con esa función. Sin embargo, en esa época, la mitad de la Amazonía era desconocida y la mitad de esa Amazonía era poblada por indios exactamente como los indios del Xingú. La única diferencia es que el Xingú estaba mucho más cerca de Brasilia y por tanto era más accesible. Pero había decenas y decenas de tribus que sólo serían contactadas después de esto. Esto fue en el año de 1974. Una vez que yo había pasado por el Xingú, mi decisión estaba tomada: “Voy a trabajar entre indios”.

TODO LÉVI-STRAUSS RETORNÓ SÚBITAMENTE PORQUE HABÍA
CONVERSADO CON LOS INDIOS

Todo Lévi-Strauss retornó súbitamente porque había conversado con los indios, y ellos decían cosas “levistraussianas”, ellos hablaban “levistraussianés”, porque hablaban de tabaco, de miel, de todas esas cosas que se encuentran en las *Mitológicas*. Ellos contaban mitos que eran exactamente como aquellos que estaban en las *Mitológicas*, versiones de los mismos mitos. Y me dije: “bueno, entonces, ¿eso existe?, ¿es accesible?, ¿no es necesario ser francés para verlo?, ¿están vivos, no están muertos? Por tanto, voy a trabajar entre indios”. Y decidí hacer mi maestría comenzando un trabajo de campo en el Xingú entre los yawalapiti de lengua arawaka.

Pero mi trabajo de campo fue muy corto, por todas las razones posibles, inclusive por problemas de calendario ya que debía acabar mis estudios de maestría. Demoré mucho tiempo en decidir hacer un estudio entre los indios porque comencé con aquel trabajo sobre las drogas. Así que sólo pasé tres meses en trabajo de campo. Mi trabajo entonces fue mucho más bibliográfico que etnográfico, pero sí con alguna etnografía. Sin embargo, leí todo lo que existía sobre los indios del Xingú. Y con mi etnografía hice mi tesis de maestría (Viveiros 1977) y publiqué un artículo que fue reimpresso en *La inconstância da alma selvagem* (Viveiros 2002).

Me acuerdo de que cuando llegué por primera vez a la aldea me sentía muy intimidado por ellos. Y no me atrevía a preguntar nada, pensaba que preguntar algo era una falta de educación, romper la etiqueta, ¿qué tenía yo para preguntarles sobre cosas íntimas de su vida social? Eso era absurdo. Así me encontré paralizado y pasé dos semanas sin decir nada. Finalmente un indio me dijo: “escucha, ¿tú no me vas a preguntar nada? ¿Tú no quieres saber nada?”. Y yo dije: “Bueno,

si insistes. Ya que me lo pides”. Pero lo más importante es que este indio, joven, estaba en reclusión ritual, periodo que duraba de cuatro a cinco años y durante el cual él permanecía encerrado en las habitaciones aprendiendo una serie de mitos y otras cosas. Ese tiempo también era un momento de transformaciones corporales importantes para él, con escarificaciones, se deben tomar eméticos y otros remedios. Entonces ese joven que estaba aburrido en su celda no tenía mucho qué hacer. Y me utilizó como pasatiempo, en realidad me enseñaba cosas porque no tenía qué hacer, y yo lo utilicé como informante porque así no necesitaba salir al monte a cazar indios, porque tenía al informe ahí, parado, en su hamaca. Y así, pasamos dos meses conversando, charlando todo el tiempo. Aprendí muchísimo, mas no fue una investigación estándar del todo, en realidad fue un ejercicio un poco bizarro.

Lo que me interesó inmediatamente, dentro del ejercicio etnográfico, fue el contraste de lo que estaba aprendiendo y lo que sabía de los grupos del Brasil Central, en lo que se basaba mi formación, es decir de los grupos gé, que claro, no existen en el Alto Xingú. La cuestión que guiaba a todos estos etnógrafos gé era un planteamiento levi-straussiano: la naturaleza exacta de las organizaciones dualistas en el Brasil central y la relación de estas organizaciones con los sistemas de parentesco y de casamiento de estos grupos. Uno de los problemas de esta región era que todos estos sistemas sociales podían ser llamados de “dualistas clásicos”, es decir, con mitades exógamas. Sin embargo, no tenían casamientos preferenciales como sería bajo el esquema clásico de los sistemas dravidianos. Existía por el contrario un sistema tipo *crow-omaha* complejo, con nomenclaturas terriblemente complejas. Por tanto se planteaba un problema técnico para la antropología de la época: ¿cómo pueden ser mitades exógamas y al mismo tiempo carecer de casamiento prescriptivo? Eran sociedades de una complejidad absolutamente gigantesca, con mitades, pero mucho más de dos, cuatro, cinco, seis, mitades que se cortan, pero sin linajes. Eran sistemas fuertemente dualistas, sí, pero de otro tipo, o al menos así fueron descritos por los etnógrafos desde Nimuendanjú, desde Lévi-Strauss. En ellas, todo era organizado en términos de dualidad o de polaridad: verano-invierno, mitad de A-mitad de B, alto-bajo, sol-luna... todo el mundo era organizado en términos de dualidades.

Julio César Melatti, quien había trabajado con los *grahô*, un grupo gé, escribió un artículo muy importante llamado “Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo *Krahô*” (Melatti 1976). Él tuvo esa idea brillante para dar cuenta de la organización social gé: la división básica radica entre aquellos que construyen el nombre, la persona del individuo y aquellos que construyen el cuerpo del individuo, y es por eso que los padres, el padre y la madre, no pueden jamás dar nombre a

sus hijos. Entre los gé, los nombres son dados por el tío materno para el niño y la tía paterna para la niña, es decir, bajo un sistema cruzado. Por tanto, Melatti decía: precisamente el padre y la madre *hacen* el cuerpo y sus hermanos del sexo opuesto *hacen* el nombre. Este artículo me influenció enormemente, sobre todo porque yo llegué al Xingú con esta imagen: la de una sociedad indígena brasileña dualista, donde la oposición naturaleza-cultura comanda toda la cosmología; donde el mundo entero de la aldea es la cultura y el mundo de afuera la naturaleza. Yo llego al Xingú y no veo nada de esto, no hay mitades, todo lo contrario; observé un sistema de parentesco clásico dravidiano con primos cruzados, exactamente como aquello que los gé no tenían. Y particularmente en el Xingú no tenían esas oposiciones, no hacían oposiciones duales entre aspectos físicos y morales de la persona. Porque si pensamos bien, esta oposición de Melatti era aquella entre individuo y sociedad, entre físico y moral, entre cuerpo y alma. Lo que yo vi en el Xingú particularmente porque estaba trabajando con un joven en reclusión ritual, era la transformación, transformación social, transformación del cuerpo del individuo, porque las técnicas para transformar un joven en adulto en el Xingú, eran técnicas de manipulación de su cuerpo, no de su alma. Esos indios tenían todo un aparato farmacológico, gimnástico y dietético para cambiar el cuerpo, o como ellos decían: mudar su cuerpo. Había sangre, escarificaciones, cosas que no debían comer, cosas que debían comer, no podían tener relaciones sexuales... Toda una teoría de los olores, complicadísima, como el olor del sexo, de la sangre... Eméticos para vomitar por las mañanas... En fin, toda una disciplina corporal que para mí resultaba ser lo mismo que la socialización y no su opuesto. Entonces, no era una cuestión de aspectos físicos *vs.* aspectos morales. Al contrario, la moralidad era una cuestión del cuerpo, de fisicalidad.

Ahora bien, esta intuición, digamos, de que la gente del Xingú no era gé, de que efectivamente ellos desestabilizaban los dualismos clásicos de la etnología de Suramérica, del proyecto Harvard-Brasil Central, ha sido mi intuición de base. Entonces pensé: "Hay que partir de las ideas levistraussianas, pero eso no es exactamente lo que pasa en todas partes". Esta era una sociedad en donde la oposición naturaleza-cultura no funcionaba exactamente como entre los gé, suponiendo claro que allá funcionase. Tampoco ponía en duda que en el mundo gé no funcionará, porque de hecho me interesaba que fuese así, para poder contrastar más claramente lo que veía en el Xingú. La cuestión no era mostrar que mis maestros estaban equivocados y sí que las sociedades indígenas eran más variadas de lo que la antropología imaginaba. Y es por eso que ésta siempre ha sido un poco mi cuestión. La idea de cómo deconstruir la oposición naturaleza-cultura ha comenzando, en mi caso, muy temprano, y quizá no tenía nada que

ver con la discusión reciente sobre el tema, con Philippe Descola, Bruno Latour o lo que pasó veinte años después: es algo que comienza con mi propia etnografía.

En ese estado liminal, Artino y yo, dos personas que se hablaban a través de una pared de paja, o a veces yo entraba en su cámara de reclusión, o me quedaba afuera hablando a través de la pared, fue que hice esa etnografía. Su padre, Kanato, un hombre sabio que hablaba nueve lenguas, me ayudó inmensamente y me trató como su hijo, de cierta manera me adoptó. Finalmente, creo que aprendí mucho entre los yawalapiti a pesar de sólo haber pasado dos o tres meses entre ellos. Y sobre todo, yo creo que este periodo me dio las cuestiones que me han acompañado hasta ahora, porque desde siempre tiendo a ver la antropología a partir de estos problemas. Y es por eso también que he preferido trabajar con las *Mitológicas* y no con *Las estructuras elementales del parentesco*, porque la verdad me interesaba mucho más el pensamiento indígena que la organización social. Además, porque la cuestión del parentesco dravidiano, prescriptivo, nunca funcionó muy bien en el Xingú. En contrapartida, las *Mitológicas*, en cuanto universo de pensamiento, estaban a flor de piel en mis conversaciones con este Artino en reclusión, de hecho él no hablaba más que de estas cosas. Entendí entonces que Lévi-Strauss había tocado todos los puntos principales, porque él sabía leer a los etnógrafos. El gran talento de Lévi-Strauss es su capacidad de discernir “lo importante” de lo que otros han escrito. Él no ha sido un gran investigador de campo, todo mundo lo sabe, pero tiene un talento casi sobrenatural para leer una pequeña monografía de alguien más y decir: “esto es importante” y ¡tun! Eso es exactamente lo que él hace. Y en el Xingú fui testigo de esta capacidad de Lévi-Strauss, porque las *Mitológicas* permitían dar sentido a todo aquello que los indios decían. Esta fue mi primera experiencia de campo.

LOS DIOS DEBEN ESTAR DICIENDO: “VEAN A LAS CRIATURAS PEQUEÑAS QUE ESTÁN ALLÁ ABAJO. VAMOS A COMERLAS CUANDO MUERAN”

Después de esto pasé por un periodo de mi vida personal un poco perturbado. Estuve buscando un grupo indígena para hacer mi investigación de doctorado, porque había decidido no trabajar entre los yawalapiti. En ese tiempo, Antony Seeger, quien sería mi supervisor de doctorado, estaba llegando a Brasil. Él vino a defender su tesis sobre los suyá (Seeger 1974), un grupo gé, en tanto que era estudiante de Terence Turner. Pero Seeger venía de Chicago, había estudiado su licenciatura con Maybury-Lewis y el doctorado con Clifford Geertz, Marshall Sahlins, Victor Turner, Roy Wagner, David Schneider; es decir, con el olimpo de la antropología de aquella época. Roberto da Matta, que había sido mi orientador

en la maestría, estaba un poco cansado de la etnología y comenzaba a estudiar aspectos como la sociedad brasileña, el carnaval, cosas que no me interesaban mucho. Entonces comencé a trabajar con Tony, y fui así su primer estudiante. Tony era un tipo excepcional, un hombre de calidad humana excepcional. No solamente era un buen profesor, un buen maestro, sino sobre todo una persona capaz de dar ejemplos de conducta en el terreno, en el campo de investigación, con una dignidad y con una honestidad que los estadounidenses sólo tienen en las películas. Él es un americano de película, en la vida real no existen sino cuatro o cinco, Tony era uno de ellos. Él está vivo, es un poco más viejo que yo, tenía sólo cinco años más que yo, y es el sobrino del célebre Pete Seeger, el cantante de protesta americano ligado a Bob Dylan y a todo ese movimiento. Tony pertenecía a una familia de la alta burguesía de la Nueva Inglaterra, pero comunista, porque Pete Seeger era un gran líder comunista sindical, amigo de Woody Guthrie y todo el movimiento *folk*-protesto. Tony conocía personalmente a Bob Dylan.

Entonces junto con Tony busqué un grupo para trabajar y finalmente nos topamos con este grupo que había sido contactado cinco años antes, los araweté, un grupo de 140, 150 personas que inicialmente eran 300 y que en quince días, luego del contacto, habían sido diezmadas por epidemias, un caso clásico y común en Brasil. Ellos estaban también en el Xingú, a 900 km más al norte, en una región completamente diferente. No tenían nada a ver con los indios del Xingú que había conocido, hablaban una lengua tupí-guaraní y eran completamente monolingües. Fue una fortuna para mí, porque el tupí-guaraní es una lengua muy consistente, las lenguas se parecen mucho entre sí. Ésta había sido una lengua estudiada por ser la *lingua franca* de los misioneros y por tanto había gramáticas, diccionarios y toda suerte de materiales lingüísticos. Y así, me fui un año con los araweté.

La aldea estaba cerca de un puesto indígena de la FUNAI.³ Aprendí su lengua en la medida de lo posible porque la verdad es que esa historia de aprender la lengua en un año... fui forzado a aprender porque eran monolingües y eso facilitaba mi aprendizaje. Al mismo tiempo sé que hay muchísimas cosas que no fui capaz de aprender porque no hablé araweté lo suficientemente bien. Luego, me vi obligado a dejar el campo porque tuve siete u ocho malarias durante ese año. Entonces pensé: "Bueno, con un año está bien, voy a hacer mi tesis con un año de campo". Fui a Nueva York, viajé y finalmente escribí mi tesis.

Es una tesis elementalmente clásica, pero más ambiciosa en tanto que había un trabajo de campo más sólido detrás. La cuestión era cómo deconstruir otra dualidad, no más aquella de naturaleza-cultura, pese a que este problema me acompañaba, sino la establecida entre sociedad y cosmología, vida social y religión,

³ Fundación Nacional del Indio, Ministerio de Justicia, Brasil.



Jardín en Itaipava, Petrópolis, Brasil. Fotografía: Carlo Bonfiglioli

mundo terrestre y mundo celeste. Todo esto porque los araweté no hacían otra cosa más que hablar de los dioses, los *Maiï*, raza de divinidades, espíritus caníbales que existían en el cielo y devoraban muertos. Ellos tenían un chamanismo muy complejo, lleno de canciones, una guerra complicada, toda una suerte de ceremonias de guerra, de muertos. Era una situación dramática. Entonces, mi primera cuestión era que había percibido que esas historias de canibalismo de los araweté, me refiero al canibalismo póstumo y escatológico, no era sino una transformación del canibalismo sociológico, belicoso, real e histórico que los tupinambá del siglo XVI practicaban en el litoral brasileño. Inclusive, como hablaban la misma lengua, las palabras y el vocabulario era el mismo. Era posible reconocer en los cronistas del siglo XVI palabras que los Araweté usaban para referirse al mismo complejo de canibalismo-guerra. Pensé entonces que evidentemente había una relación histórica y estructural entre el canibalismo tupinambá del siglo XVI y lo que estaba observando, y que todavía no había sido explicado de manera satis-

factoria y conveniente. Particularmente por Lévi-Strauss que no se interesó por los ritos, sino por los mitos. Así, mi primera cuestión fue saber cómo conectar los dos canibalismos. En segundo lugar, debía interpretar ambos simultáneamente, es decir, utilizar el canibalismo araweté para explicar el canibalismo tupinambá y viceversa. Y finalmente, una vez que el canibalismo celeste araweté era una transformación, en el sentido levistraussiano, del canibalismo tupinambá –como uno era ideológico y el otro era sociológico– había que derrumbar la barrera entre la sociología y la ideología, entre lo simbólico y lo real. Entonces mi tesis fue una especie de máquina de guerra conceptual para mostrar cómo los dioses araweté eran parte de una sociedad y no un reflejo de ella. Esto es, estaban ligados metonímicamente y no metafóricamente a la sociedad araweté. De hecho, lo interesante de la sociedad araweté es que las relaciones de afinidad tenían muy poca importancia y eso era muy raro, porque en el Xingú, en contraparte, la afinidad tenía una importancia inmensa; por ejemplo, los nombres de los afines no podían pronunciarse, pues eran como entidades sagradas. Había toda una metafísica de la afinidad en el Xingú. Pero entre los araweté, la impresión que tenía es que ellos no daban la menor importancia a la afinidad. De hecho trataban a sus cuñados como perros; contrariamente, la relación central era el inverso de la afinidad, aquello que les interesaba sociológicamente era compartir cónyuges. Esto es: dos parejas que se intercambiaban entre ellas, como *swingers*, esto sería exactamente lo contrario a la afinidad, puesto que la única persona con la cual no se podía hacer esto, ser *swinger*, es con tu cuñado, porque él está casado con tu hermana. Así, lo que interesa es lo contrario de la relación de afinidad, un vínculo que sólo se puede establecer con alguien que no es tu cuñado, tampoco tu hermano. Y esto es más interesante, porque en principio con un hermano no se podría, pero al ser un sistema elemental de parentesco la mujer de tu hermano es tu mujer. Y efectivamente se podían casar con la mujer de sus hermanos, si el hermano moría se heredaba su mujer, como levirato, sororato, etc. Pero no establecer esta relación ritual de intercambio de parejas de la que estoy hablando, esto envuelve relaciones sexuales y un vínculo ritual de otro tipo. Tan importante que lo que se desea no es la mujer del otro, sino *el otro*. De igual forma, lo que la mujer desea no es el marido de la otra, es *la otra*. Así, la relación social fuerte se entabla entre personas del mismo sexo y no entre personas del sexo opuesto. Las personas del sexo opuesto no son sino un instrumento para construir la relación entre personas del mismo sexo. Y ahí aparece una vez más el cuerpo.

Fue así que me intrigó la ausencia de la afinidad. No aparecía en ningún lugar dentro de esa sociedad. Y no era evidente porque la afinidad estaba dada, la gente se casaba, tenía cuñados, respetaba la prohibición del incesto, como se

debía hacer, pero no tenía una visibilidad política, una visibilidad cosmológica. En contrapartida, la antiafinidad –esto es, el compartimiento de esposas– era de una importancia total. Y pensé: “eso es bizarro”. Un día se me ocurrió preguntar: “¿Cómo llaman ustedes a las divinidades”, “Cuñados, afines”, me respondieron. Y fue así que supe que la afinidad estuvo todo el tiempo ahí, estaba dada, pero no entre los humanos, no entre los vivos, sino con los dioses y los muertos. No lo había preguntado porque daba como un supuesto que la relación con las divinidades era una relación parental: los dioses son nuestros padres, nuestros antepasados, padres, madres, por tanto que son relaciones de consanguinidad. Pero ¡no! Entre los araweté era una relación de afinidad, la cual además de todo era potencial, porque los dioses no son simplemente llamados cuñados, sino *aquellos que pueden ser mis cuñados*. Entonces, con esto el cuadro estaba completo: teníamos una lectura levistraussina, puesto que había afinidad e intercambio. Pero al mismo tiempo no había distinción entre sociedad y religión, entre naturaleza y sobrenaturaleza, cultura y sobrenaturaleza; porque los dioses eran al mismo tiempo supraculturales y subculturales, porque los dioses eran descritos por los araweté como salvajes y caníbales, no tenían fuego, eran prehumanos, y al mismo tiempo eran más poderosos que los hombres. Las dualidades se borraban al mismo tiempo que estaban todas ellas presentes. Afinidad, intercambio, todo estaba dado, pero finalmente había canibalismo.

Y es con esto que me di cuenta de que los araweté tenían esta manera muy rara de ver las cosas, o mejor decir, de verse a sí mismos: de describirse siempre desde el punto de vista de los dioses. Ellos siempre hablaban de sí mismos, les gustaba mucho, de hecho les divertía hablar de sí como si fueran los dioses hablando sobre ellos. Constatamente decían: “Los dioses deben estar diciendo: ‘Vean a las criaturas pequeñas que están allá abajo. Vamos a comerlas cuando mueran’”. Yo encontraba eso muy, muy interesante, y pensaba: “Qué bizarro”. Y luego, montando todas las piezas del rompecabezas, me he dicho: “*Voilà!*”. El canibalismo es una cuestión de *perspectivismo*, de punto de vista, de comerse. Porque los araweté siempre decían que cuando los muertos llegan al cielo, ellos son llamados “enemigos” por los dioses, porque en el cielo quien manda son los dioses y por tanto el *ego* allá son los dioses, ellos decían: “nosotros somos los otros en el cielo”. En tanto que el cielo pertenece a los dioses, ellos llaman enemigos a los hombres. Entonces hay todo un juego de inversiones del punto de vista, por ejemplo en los cantos araweté para los enemigos muertos en guerra, donde se asume el punto de vista del otro. Todo esto me encaminó a producir ese concepto de canibalismo como la forma de asumir el punto de vista del enemigo que finalmente ha dado título a la monografía en inglés: *From the enemy's point of view* (Viveiros 1992).

TOMAR EN SERIO AL OTRO: HASTA LAS BESTIAS LO SABEN...

En este sentido es que yo siempre he escogido traicionar a Lévi-Strauss, porque es preciso escoger buenas personas para traicionar, porque la verdad traicionar a los malos es fácil. Es importante. Hay que saber a quién traicionar: ¿a los blancos o a los indios? A los blancos, claro, nosotros somos antropólogos, nos pagan para traicionar a los blancos. Por lo menos así es como yo lo entiendo. Ahora, vamos a traicionar a los blancos, pero entre ellos, ¿a quiénes? Es preciso escoger, elegir a los blancos lúcidos para traicionar, porque los malos se traicionan solos. Esto también significa que siempre he intentado concebir y poner en relación la teoría y la etnografía en un vínculo horizontal. No se trata de aplicar una teoría sobre la etnografía o viceversa, sino ver cómo las dos se comportan y se conducen cuando son puestas en contacto. Por ejemplo, ¿qué sucede con el estructuralismo cuando se encuentra con el canibalismo? Y ¿qué le sucede al canibalismo cuando se encuentra con el estructuralismo? ¿Qué puede suceder?

Desde entonces lo que he intentado es sacar todas las consecuencias teóricas, epistemológicas y políticas de estas decisiones un poco implícitas de mi propia carrera como investigador. Me he preguntado entonces, ¿qué sucede una vez que estos encuentros han acontecido?, ¿qué lecciones podemos sacar para la teoría, para la antropología?, ¿cómo podemos tratar el pensamiento indígena de tal manera que sea posible hacer conversiones recíprocas, de respeto, con otros pensamientos, por ejemplo con el de Lévi-Strauss? Esta es la cuestión sobre la que he escrito varias veces, porque si hay que dar una definición de antropología, para mí sería simplemente: la antropología es la ciencia que enseña a uno cómo tomar el pensamiento del otro *en serio*. Esto es, no basta con decir o con acreditar en el otro, de creer simplemente, es una cuestión de darse (a sí mismo) los medios, o los instrumentos para poder tomar el pensamiento del otro *en serio*. Los otros dicen: los dioses comen a los muertos y no tengo ninguna necesidad de creer en eso, mi cuestión es otra. ¿Qué es necesario para que esa afirmación se transforme en una proposición importante, relevante? No es fácil, porque es necesario movilizar toda la antropología para que esto pueda suceder. Por eso insisto tanto en la noción de ontología. Inclusive, hace algunos años, en un artículo (Viveiros 2003) mencioné que: “la antropología es la ciencia de la autodeterminación ontológica de los pueblos”. La verdadera cuestión no es la autodeterminación política, esta es evidentemente necesaria, pero antes de ella hay otra autodeterminación mucho más difícil y más importante: la autodeterminación ontológica que es preciso conceder como derecho a los pueblos, es decir, el derecho a decidir lo que ellos

entienden por realidad. No nos toca a nosotros decidir por ellos lo que es real o no y, por tanto, determinación ontológica es esto. En este sentido, decir *tomar en serio* el pensamiento del otro es precisamente saber cómo podemos darnos a nosotros mismos los instrumentos para construir teóricamente la autodeterminación ontológica del otro. Esto es, cómo hacer de la frase “los dioses comen muertos” una descripción de una realidad diferente a la nuestra, sin recurrir simplemente a tonterías del género: “ellos lo creen”.

Así, la antropología es *simplemente* eso y la cuestión radica en el adverbio “simplemente”. Cuando digo “simplemente” es en dos sentidos. Primero, la antropología es simplemente eso y evidentemente esto no es simple, por tanto es irónico. Resulta una ironía decir “simplemente eso”. En segundo lugar, ¿es “simplemente eso”? Sí, lo es, no es más, no hay nada más qué hacer porque la alternativa es colocarse en la posición del *atravesador*, del intermediario, del *broker*⁴, como aquel que está entre el campesino que produce su verdura y aquel que compra en el supermercado, atravesando todo, pero que no produce ni hace nada. Pero, se queda con la plusvalía. ¡Es un parásito! Yo no quiero eso, yo no soy un extractor de plusvalías simbólicas de nadie. Y creo que esa es precisamente la cuestión: ¿cómo acabar con la plusvalía interpretativa? Debemos de cesar de ser los *atravesadores*, los intermediarios. Nosotros somos sólo traductores, pero traductores en el sentido de que alguien tiene que hacer el papel de “simplemente”, mas no es un estatuto exclusivo. Esto es tener una lectura *perversiva*, ni pervertida ni subversiva, sino *perversiva*.

Esto es una anécdota. Hay un escritor brasileño que ya está muerto, gran dramaturgo, Nelson Rodríguez. Un escritor muy conservador, reaccionario, pero un genio del teatro. Él tenía aquella pieza de teatro: *Toda desnudez será castigada* (1965), y Arnaldo Jabor, un gran cineasta brasileño, decidió hacer una película con ella (1973) pero con un tono de izquierda, comunista, radical. El día del estreno, Nelson Rodríguez que ya estaba un poco viejo, estaba mirando a la gente entrar, y en cierto momento, las personas comenzaron a saltar por encima del ingreso, entraron sin pagar. El cineasta quedó furioso y comenzó a reclamar y a gritar: “¡Es absurdo que la gente no pague!” Y Nelson Rodríguez, observando la escena, dijo: “Ya ves, hay siempre un momento en que hasta los comunistas gritan, y la policía no viene”. El hecho de *tomar en serio* el pensamiento del otro es un poco esto, porque siempre llega un momento en que el antropólogo dice: “Pero los jaguares no piensan, seamos serios”. Esto quiere decir que *ser serio* es no

⁴ La idea de *atravesador* en portugués, *intermediario* en español o *broker* en inglés a que aquí se refirió Viveiros de Castro fue en el sentido de aquella persona que lucra—sin producir ni hacer nada—sólo por su posición de mediador, a diferencia de la noción de *traductor* [nota de entrevistadores].

tomar a los otros en serio. En realidad es esto lo que se está diciendo: “Seamos serios, no podemos tomar a los otros en serio”. Pero si no podemos tomarlos en serio, ¿qué estamos haciendo aquí, carajo? Vamos entonces y mejor trabajemos con personas que no piensan en que los jaguares hablan, por ejemplo, los fabricantes de coches. Para qué ser antropólogo si no podemos tomar en serio que los araweté afirman que los jaguares hablan. ¡No! Lo que tenemos que hacer es justo lo contrario, saber cómo podemos tomarlos en serio. *Seamos serios*: no es fácil tomarlos en serio, eso lo admito. *Ser serios* no es fácil. Pero eso es precisamente lo que es necesario, porque si no somos capaces de *tomar al otro en serio*, uno dimite de su profesión de antropólogo y creo que este es el infierno en el sentido metafísico de la antropología, cuando la gente dice: “Seamos serios, los dioses no existen”. No es necesario ser antropólogo para saber eso. Pero sí es necesario ser antropólogo para saber tomar eso en serio. Para decir que los jaguares no hablan, ¡todo el mundo lo sabe! Como dice Derrida en un texto (Derrida 1999) sobre el hombre y el animal y en una frase que me gusta mucho: es preciso borrar esa frontera entre el hombre y el animal porque finalmente es la fuente de toda la metafísica, etc..., pero él añade: no estoy diciendo que los animales sean gente, hasta los animales saben que no lo son. En ese sentido, las bestias saben que no son gente. No es esa la cuestión.

Cuando uno dice: “Los jaguares hablan”, la cuestión no es saber, por lo menos para mí, por qué los indios dicen eso; en el sentido de conocer sus causas. La verdadera cuestión a mi parecer es cuáles son las consecuencias de eso. Es decir, ¿cuáles son las consecuencias para el mundo de una persona en el cual los jaguares hablan? ¿Qué consecuencias pueden obtenerse de esto? ¿En qué mundo posible los jaguares hablan? ¿Qué sucede en ese mundo? ¿Cuáles son las otras cosas que acontecen en ese mundo? Así, yo creo que hay antropólogos que prefieren concentrarse en las causas de las cosas: los cognitivistas, los materialistas, los marxistas, ellos prefieren las causas. En general, lo que a mí me incomoda y me irrita un poco de esta búsqueda de las causas, es que en general son causas que los nativos no comprenden, porque ellos no saben que “son causados”, ellos no saben que las tienen, son causas y razones que solamente la razón del antropólogo conoce. Es esto lo que me incomoda un poco sobre esta idea de causas o de buscar las “condiciones”, como a algunos les gusta decir. Esto me irrita un poco porque estas condiciones en general están fuera del alcance de los interesados y para mí esto es como una especie de “carterismo epistemológico”. Tú vas y robas la cartera del indígena sin que él vea. Bueno, y evidentemente puede haber cuarenta y cinco mil causas para todo, todas perfectamente interesantes, verosímiles, probables, unas más interesantes que otras, unas más insultantes que otras para los propios indios, pero son todas causas. No, yo estoy interesado en las condiciones relacionales, de

por qué los indios ven o dicen esto o aquello. En principio no tengo nada contra la idea de causas, pero me gustan más las consecuencias. Me interesa más saber cuáles son las consecuencias que uno puede sacar de ideas, afirmaciones o de prácticas como esas: los jaguares hablan, danzan o lo que sea.

De ahí que sea un problema de ontología, de autodeterminación ontológica. Uno de mis colegas, Martin Holbraad, escribió un minitratado⁵ sobre si la noción de ontología era, o no, simplemente un nombre *trendy*, de moda, para “cultura”. La respuesta es no, la antropología ha cambiado. Cuando se dice que la cuestión es restituir la ontología del otro, no se está simplemente diciendo que se trata de respetar la cultura del otro. Holbraad se basa de manera importante en mis trabajos, pero creo que él va más lejos que yo en términos de calidad argumentativa. Hasta este momento nunca he debatido el punto y no sé si podría hablar ahora de una manera tan bien fundamentada como Holbraad. Todo lo que puedo decir es que cuando hablamos de ontología no estamos sustituyendo esa palabra por “cultura”. O tal vez podríamos decir que sí, en el sentido de que cultura tal vez siempre tuvo que haber significado esto. Sí, es la misma cosa, salvo que la gente no se daba cuenta de que la cultura era una manera prejuiciosa de referirse a las ontologías ajenas, porque de esa manera daba con una mano lo que quitaba con la otra, porque daba a la cultura lo que quitaba a la naturaleza y a la ontología ajena, y se podía afirmar: “No, no, ellos creen que los jaguares hablan, es su cultura, pero los jaguares no hablan, naturalmente, ontológicamente”. Cuando decimos: “Para ellos los jaguares hablan”, ¿qué *debemos* hacer con eso? ¿Qué *podemos* hacer con eso? ¿Qué *vamos* a hacer con eso? Todo depende, evidentemente, de quién manda, como Humpty Dumpty, todo depende de quién está en el poder. Peter Gow, mi colega, una vez me escribió una carta donde decía: “Yo creo que la capacidad que tienen las personas de *tomar a los otros en serio* –porque platicábamos precisamente sobre eso– es directamente proporcional al poder que los otros tienen sobre nosotros. Yo tengo certeza –continuaba–, yo estoy seguro de que Hans Staden –mercenario alemán que en el siglo XVI fue capturado por los tupinambá y que pasó nueve meses prisionero para después ser comido y que finalmente consiguió escapar y huir para Alemania para escribir una crónica maravillosa sobre sus costumbres caníbales– tomaba a los Tupinambá terriblemente en serio”...

Tomar en serio al otro... eso lo hizo en parte Lévi-Strauss. Y no es que para mí él haya sido un santo, en el sentido de que siempre lo haya respetado o que

⁵ Este “minitratado” es el posicionamiento que Martin Holbraad defendió en el Encuentro del Grupo de Debates en Teoría Antropológica de la Universidad de Manchester, llevado a cabo en 2008, entre Michael Carrithers, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad y Soumhya Venkatesan (Carrithers *et al.* 2010).

en mi trabajo me haya preguntado: “¿Qué diría Lévi-Strauss? ¿Qué haría Lévi-Strauss en este caso?”. No es ese género de relación que tengo con él, no en ese sentido. Siempre he tenido una admiración enorme por él, lo admiro como a un artista, pero al mismo tiempo tengo cierta reserva, porque él hace trampa, y lo admiro aún más por eso, porque él no es perfecto. A veces veo que es impulsado por una voluntad de completud, es un pensador muy apasionado por lo que hace, tan apasionado que a veces se deja llevar por esas ideas que lo conducen a hacer trampa e inclusive creo que a veces él mismo reconoce sus propias trampas. Por tanto, mi relación con él no es de forma alguna de admiración incondicional, en muchos pasajes pienso: “Mmm... ahora, maestro, no puedo seguirlo”. Lo admiro porque ha sido mi maestro, he aprendido antropología con él, pero no creo que sea perfecto o que haya dicho todo, tampoco creo que todo lo que ha dicho es perfecto. Y sin embargo, continúa siendo el antropólogo más interesante del siglo XX, ciertamente. Incluso aquellos que dicen que no, lo saben. O como diría Derrida, hasta las bestias lo saben.

Alejandro Fujigaki Lares
Isabel Martínez
Denisse Salazar González

REFERENCIAS

ANDRADE, OSWALD DE

1928 El manifiesto antropófago, *Revista de Antropofagia*, 1 (1).

CARRITHERS, MICHAEL, MATEI CANDEA, KAREN SYKES, MARTIN HOLBRAD Y SOUMHYA VENKATESAN

2010 [en línea] Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester, *Critique of Anthropology*, 30: 152-200, <<http://coa.sagepub.com/content/30/2/152>>.

DERRIDA, JACQUES

1999 L'Animal que donc ie suis (à suivre), Galilée, París.

EGGAN, FRED

1954 Social anthropology and the method of controlled comparison, *American Anthropologist*, 56 (5): 743-763, [trad. cast.: La antropología social y el método

de la comparación controlada, J. R. Llobera, *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona: 179-202, 1975].

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1936 Contribution à l'étude de l'organisation sociale des indiens Bororo, *Journal de la Société des Américanistes*, 28, (2): 269-304.
- 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, París, [trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, México, 1983].
- 1958 *Anthropologie structurale*, Plon, París, [trad. cast.: *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona].
- 1964 *Mythologiques*, I: Le cru et le cuit, Plon, París, [trad. cast.: *Mitológicas*, I: Lo crudo y lo cocido, Fondo de Cultura Económica, México, 1983].
- 1966 *Mythologiques*, II: Du miel aux cendres, Plon, París, [trad. cast.: *Mitológicas*, II: De la miel a las cenizas, Fondo de Cultura Económica, México, 1978].
- 1968 *Mythologiques*, III: L'origine des manieres de table, París, Plon, [trad. cast.: *El origen de las maneras de la mesa*, Siglo Veintiuno, México, 1984].
- 1971 *Mythologiques*, IV: L'Homme nu, Plon, París, [trad. cast.: *Mitológicas* IV: El hombre desnudo, Fondo de Cultura Económica, México, 1983].

MELATTI, JÚLIO CÉSAR

- 1976 Nominadores e Genitores: um aspecto do dualismo Krahó, Egon Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*, Companhia Editora Nacional, São Paulo: 139-148, [publicado en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-München, 12, bis 18, August 1968*, vol. III, Renner, Munich: 347-353, 1971].

MÉTRAUX, ALFRED

- 1927 Les migrations historiques des Tupi-Guarani, *Journal de la Société des Américanistes*, 19: 1-45 [trad. cast.: "Migraciones históricas de los tupí-guaraní", traducción de José Miranda, *Resistencia*, Instituto de Historia, Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, 1974].

SEEGER, ANTONY

- 1974 *Nature and culture and their transformations in the cosmology and social organization of the Suyá, a Ge-speaking tribe of Central Brazil*, tesis, University of Chicago, Chicago.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

- 1977 *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti*, tesis, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.

- 1992 *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, University of Chicago Press, Chicago.
- 2002 Esboço de cosmologia yawalapíti, *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios da antropologia*, COSAC NAIFY, San Pablo: 25-86.
- 2003 [en línea] (anthropology) AND (science) discurso presentado en “Anthropology and Science”, 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth, 14th July 2003, *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, <<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/anthropology-and-science-e-viveiros-de-castro>>.