

tuvieran alma. En su concepción también los animales y los espectros de los muertos la tienen. Pero de acuerdo al relato de Lévi-Strauss, la duda indígena radicaba en saber si los españoles también tenían cuerpo, ya que, desde su perspectiva, no todo espectro lo tiene, ni toda apariencia visual es necesariamente lo que parece ser. Finalmente, los dos grupos en confrontación eran etnocéntricos, pero por razones diferentes. Los españoles, al dudar de que los cuerpos de los otros tuvieran un alma similar a la que habitaba en sus propios cuerpos. En el caso de los indios era el inverso, y dudaban que otras almas pudieran estar dotadas de cuerpos semejantes a los de ellos mismos.

Según Viveiros de Castro, los pueblos indígenas americanos (y en especial los denominados de las tierras bajas sudamericanas) comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista, y por ello, potencialmente todas las cosas existentes son centros de intencionalidad, voluntad y agencia. En esta concepción, los animales y demás no-humanos dotados de alma se ven como personas, y por consiguiente son personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse como (y a partir de un acto de transformación) una persona. Esto excede las tradicionales concepciones antropológicas de animismo. Tampoco significa que por esta concepción del mundo los amerindios estén libres del etnocentrismo, ya que es común que estas poblaciones acepten la humanidad y socialidad de determinados animales o espíritus pero simultáneamente nieguen la humanidad a sus congéneres y vecinos.

Ahora bien ¿por qué y de dónde se deriva que todo 'ser' puede potencialmente ser un humano? Un primer fundamento está en la mitología. Para el autor no se debe hacer tanto un análisis sociológico y externo del mito sino que éste debe ser tomado como simétrico a la filosofía occidental. Visto de esta manera, esas narrativas dicen y reflexionan sobre cómo el mundo es. El mito entonces no es alegórico sino tautegórico. No es representación, sino un intento de explicar qué es lo real.

En el caso amazónico, lo que distinguiría a los agentes y los pacientes de los acontecimientos míticos no sería su esencia, sino su capacidad intrínseca de ser otra cosa. Por ello, cada personaje difiere íntimamente de sí mismo, puesto que desde el principio el discurso mítico lo plantea únicamente para que sea reemplazado, es decir, transformado. Esto crea una forma muy particular de identidad (humana y de los demás seres que pueblan el mundo). También, claro está, pone en duda los

otros seres tal como se aparece a sí mismo, o sea como humano. El chamán descubre y reactualiza "la verdad" de que todos los seres ven el mundo de la misma manera. Lo que cambia es el mundo que ven, y en esta concepción, los animales utilizan las mismas categorías y valores que los humanos, y sus mundos giran alrededor de la caza y de la pesca, de la cocina y las bebidas fermentadas:

"Vive en la casa del chaman una araña que maneja una máquina textil. Los blancos que habitan en los alrededores van a llevarle, al final de la tarde, grandes cantidades de algodón, y a la mañana siguiente vuelven para recoger los tejidos. Esa araña, que Senã'ã la tomó otrora sobre la superficie del río Fresco, se convierte en mujer por la noche y se piensa a sí misma como blanca" (Stolze Lima, 2005:29).

Según Viveiros de Castro, el relativismo cultural o multiculturalismo supone una diversidad de representaciones subjetivas o parciales incidentes sobre una naturaleza externa total e indiferente a la representación. Los amerindios proponen un tipo de contrario. Por un lado, una unidad representativa puramente pronominal, o sea que es humano todo ser que ocupe la posición de sujeto cosmológico, y así todo existente puede ser pensado como pensante (existe, luego piensa), como activado o agentado por un punto de vista. Por otro lado, una diversidad radical real u objetiva. En esta situación, al ver a los seres no humanos tal como se ven ellos mismos (o sea como humanos, tal cual se ve en el caso de la araña manufacturera), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo trans-específico, y sobre todo son capaces de volver para contar el cuento, cosa que los profanos no pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso y un arte político, una diplomacia.

El autor afirmará que si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica. La epistemología occidental más aceptada se denomina objetivación: lo que no ha sido objetivado y neutralizado permanece irreal o abstracto. Pero el chamanismo amerindio se guía por un tipo de ideal inverso: conocer es personificar, tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer, o más bien, de quien es preciso conocer. El perspectivismo es, entonces, un multinaturalismo porque una perspectiva no es una representación. Estas últimas son propiedades del espíritu. Pero para los indios amazónicos el punto de vista está en el cuerpo, en su capacidad de transformarse y de aparentar ser otra cosa. Así, mientras el multiculturalismo se apoya en el supuesto de una naturaleza

Según el autor, en el pensamiento amerindio, todo devenir es una alianza, pues toda la finalidad del acto de dar es forzar al asociado a actuar, extraer un gesto del otro, provocar una respuesta.

Asumir el pensamiento indígena como filosofía y no como cosmología lleva al autor a asumir que la antropología "social" o "cultural" debería tener como finalidad definir lo que es "social" o "cultural" para el pueblo que estudia, o sea, preguntarse cuál es la antropología de esos otros pueblos. Esto equivale a decir que hacer antropología es comparar antropologías. Una vez asumido esto, el conocer ya no es un modo de representar lo desconocido, sino de interactuar con él. Un modo de crear más que de contemplar o explicar. Así, la tarea del conocimiento deja de ser la de unificar lo diverso bajo la representación y pasa a ser, en un sentido muy próximo a Latour y Deleuze, la de multiplicar el número de agentes que pueblan el mundo. Primaría el desplegar, al reducir. Pero la antropología, una vez más, no debería proponer una interpretación del pensamiento amerindio. No debemos hablar en nombre de ellos sino de llevar a cabo una experimentación con el pensamiento amerindio y, por consiguiente, con el nuestro; pues en palabras del propio Viveiros de Castro, *"no podemos pensar como los indios, como máximo podemos pensar con ellos"*.

Rolando Silla

IDAES-UNSAM/CONICET

Email: rolandojsilla@yahoo.com.br