# Perspectivismo amerindio y la formación humana. Notas a partir de Viveiros de Castro

**Santiago Pich***
**Eduardo Galak****

*Resumen*

El perspectivismo amerindio ha emergido como una de las elaboraciones conceptuales más potentes de las últimas décadas. A pesar de ser oriundo de la antropología social y la etnología, diversos campos del saber se están valiendo de ese modo de ver el mundo para sus propias construcciones teóricas. Sin embargo, en el campo de la educación, por lo menos en Brasil y Argentina, es una teoría que no se encuentra entre los referenciales a partir de los cuales se produce conocimiento en ese campo. Llama la atención porque su mentor es el intelectual brasileño de mayor reconocimiento en las humanidades en la contemporaneidad, Eduardo Batalha Viveiros de Castro (1951). Con la intención de aproximar el perspectivismo amerindio al campo de la formación humana hemos elaborado el presente estudio.

*Palabras clave*

Perspectivismo amerindio, formación humana, cuerpo, Viveiros de Castro

*Recepción original: 15 de abril de 2021*
*Aceptación: 2 de mayo de 2021*
*Publicación: 1 de julio de 2021*

## Introducción

El campo de la antropología ha aportado por lo menos desde mediados del siglo xx algunas de las elaboraciones teóricas más relevantes e innovadoras para pensar el mundo social. En ese contexto, desde la década de 1980 emerge el pensador brasileño Eduardo Batalha Viveiros de Castro, nacido en 1951, como una de las voces renovadoras del campo de la antropología social, que incluso sigue produciendo académicamente en la actualidad. Heredero y renovador de la tradición de pensamiento levistraussiana, su aporte para reconfigurar la mirada sobre la producción académica antropológica le ha valido repercusión internacional. La apuesta teórica de Viveiros de Castro está dada por otorgarle centralidad al pensamiento amerindio, en particular, aquel producido por los pueblos originarios del Amazonas, no en el sentido de un provincianismo que remite a un valor contextual de tal sistema de pensamiento, sino que, por el contrario, por su apuesta a la potencialidad de esa cosmovisión para hacer ver al mundo de otras formas, desde otras tradiciones, para posibilitar el acceso a pensar de tal modo a quien no se ha formado en tal tradición.

(*) Profesor de Educación Física (IPEF/Argentina), Magister en Ciencia del Movimiento Humano (UFSM/Brasil) y Doctor en Ciencias Humanas (PPGICH/Brasil). Profesor del Departamento de Estudios Especializados en Educación (EED) y del Programa de Post-grado en Ciencias de la Educación –maestría y doctorado– (PPGE) de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Dirección electrónica: santiago.pich@yahoo.com.br

(**) Profesor en Educación Física (2006), Magíster en Educación Corporal (2010) y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata (2012), con post-doctorado en Educação, Conhecimento e Integração Social (UFMG-Brasil). En la actualidad es Investigador Adjunto del CONICET (Argentina). Ejerce la docencia actuando en grado y posgrados. Dirección electrónica: egalak@fahce.unlp.edu.ar

Temps d'Educació, 61, p. 101-117 (2021) Universitat de Barcelona

10.1344/TE2021.61.8
Creative Commons 3.0 Reconeixement no comercial

Al revisar la interpretación canónica de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro identifica en las *Mitológicas* del antropólogo francés un carácter siempre situado y relacional del pensamiento amerindio, además de presentarlo como estado siempre funcionando en el permanente devenir de los acontecimientos. Es allí que encuentra anclaje la lectura que el antropólogo brasileño hace de la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari, dando centralidad al cuerpo, a la inmanencia y al devenir.

La obra de Viveiros de Castro ha transcendido las fronteras del campo disciplinar específico, siendo presente su uso en las demás humanidades. Sin embargo, llama la atención que hasta el momento no ha tenido gran eco en el campo de la formación humana, especialmente en lo que se refiere a la pedagogía. Como hipótesis de trabajo, partimos de entender que vale la pena comprender la propuesta intelectual de este autor frente a la formación humana en general y a la educación del cuerpo en particular, por invitarnos a recorrer caminos diferentes a los canónicos y ya establecidos. De ahí que este texto tiene como objetivo presentar brevemente al intelectual y los principales conceptos de su obra, fundamentalmente aquellos que consideramos potentes para pensar la formación humana y la educación del cuerpo desde el perspectivismo amerindio planteado por Eduardo Batalha Viveiros de Castro.

## Biografía intelectual: vida y obra

Eduardo Viveiros de Castro realizó su educación básica en una escuela católica (jesuita) a la que asistía la clase media carioca en Río de Janeiro, una clase acomodada y con sus necesidades básicas satisfechas, inclusive más que en otros países (como España). Estudió ciencias sociales en la Pontifícia Universidade Católica de Río de Janeiro (PUC/Rio) a partir de 1969, institución que acogía parte de los intelectuales que eran perseguidos por el régimen militar de esa época (1964-1985), especialmente en los crueles *anos de chumbo* (1968-1974). Justamente, la opción de formarse en el marco de las ciencias sociales fue motivada por su postura contraria a la dictadura cívico-militar que estaba viviendo. Si bien el posicionamiento marxista ortodoxo era muy fuerte en ese período, principalmente en los medios universitarios, tenía una filiación política diferente por considerar que en ese contexto sobrevivían las mismas formas de organización autoritaria que combatía. Si las opciones de la izquierda de su época se resumían en ser *guerrillero* o ser *hippie*, él se inclinó por la vida *hippie*, más identificado con la vanguardia cultural de izquierda carioca, con la *izquierda existencial* integrada en ese momento por movimientos culturales destacados como la *tropicalia* (del cual uno de sus principales exponentes era el célebre músico Caetano Veloso), en la cual la discusión sobre la alteridad y la diversidad era un elemento fundamental. Esa fue su principal referencia formativa de su juventud, porque los temas y autores clásicos de la sociología le parecían *aburridos*. Según lo expresa el propio Viveiros de Castro acerca de su experiencia en esa corriente de izquierda:

> 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 duro de la oposición burguesía/proletariado y al esquematismo de la teoría revolucionaria que existía en aquella época. (Viveiros de Castro, 2013, p. 255)

Fue alumno de Luis Costa Lima, uno de los más brillantes intelectuales brasileños del siglo xx, un pensador y, como tal, inclasificable. Es precisamente con Lima que Viveiros de Castro comienza a leer a Claude Lévi-Strauss, a partir de las obras que componen *Mythologiques* (*Las Mitológicas*), las cuales son fundamentales en su trayectoria de in-

vestigador. Leyó a Michel Foucault en los años finales de la década de 1960 y pudo participar de sus conferencias en la PUC-Rio dictadas en 1973, de las cuales resultó la publicación de *La verdad y las formas jurídicas* (1973).

En la universidad se enseñaba una historia de Brasil sin indios, solo con campesinos y trabajadores urbanos, proletarios. Leer a Roberto Da Matta, su posterior director de tesis, lo llevó a percibir que había aborígenes brasileños en esa época, que eran coetáneos. Si bien en un principio quería indagar el consumo de drogas y el estilo de vida de la clase media carioca (de la cual él formaba parte), un viaje al Alto Xingú (Mato Groso) lo llevó a pensar en investigar los indios, y con ello encontrar su lugar en la vida académica.

> 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». (Viveiros de Castro, 2013, p. 259)

Hizo carrera en antropología orientado por Roberto Da Matta, ilustre antropólogo brasileño que orientó su trayectoria teórica según los postulados de la escuela anglosajona y rechazaba la orientación *mainstream* de la antropología de la época, que concebía la relación con los indios como una *administración*, o sea acompañar un proceso *evolutivo* necesario (un *telos* histórico) en dirección al campesinado, luego a la clase obrera (y la revolución), en resumen una antropología de la izquierda ortodoxa. Según el propio Viveiros de Castro, esa antropología supuestamente de izquierda le provocaba una repugnancia profunda (2013, p. 259). La visión que reinaba en la mayor escuela de antropología de Brasil, el Museo Nacional de Río de Janeiro, era ver al indio como una suerte de estadio anterior al campesino, y a este como una antesala del proletario; por tanto, como una forma primitiva de la clase revolucionaria. Viveiros de Castro, al confrontarse con esa realidad, 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» (Viveiros de Castro, 2013, p. 260).

Al entrar en contacto con la visión tradicional del indígena, su encuentro con los pueblos del Alto Xingú y el Amazonas le mostró otra manera de pensar la política, en términos de una política no estatal, que es un pilar del pensamiento de Viveiros de Castro hasta el momento. Para él la visita a los indios era una forma de *salir de Brasil*, porque ellos, a pesar de que habitaban el territorio brasileño, tenían en esa época –décadas de 1970 y 1980–, una relación de extrañamiento y de rechazo por parte de las instituciones del Estado brasileño. Esa ontología política de un pueblo o pueblos sin Estados, una ontología política de la no-totalización bajo la égida del Estado, tiene una significación importante inclusive por Viveiros de Castro.

> (…) 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. (Viveiros de Castro, 2013, p. 266)

A pesar de ser antropólogo de profesión y docente en el Museo Nacional de Río de Janeiro, aparece como un pensador que transita más allá de las fronteras disciplinares académicas específicas, y mantiene un rico y profundo diálogo con la filosofía.

## Influencias teóricas y desarrollo de posicionamiento teórico propio

Antes de entrar en la discusión de las fuentes teóricas de las cuales se nutre el perspectivismo amerindio, cabe señalar que Viveiros de Castro, a pesar de su formación disciplinar en antropología, es un gran lector de otras áreas de las humanidades con las cuales mantiene un intenso diálogo, que van desde las artes a la filosofía. Al mismo tiempo, en la actualidad la teoría del perspectivismo ha transcendido las fronteras de la antropología, siendo discutida en diversos campos de las humanidades, constituyéndose así en un posicionamiento teórico interdisciplinario, e inclusive transdisciplinario.

Las principales influencias teóricas del pensamiento de Viveiros de Castro son el gran antropólogo francés Claude Lévi-Strauss y sus respectivos intérpretes, y el dúo de pensadores también franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari. Aunque tampoco se debe olvidar el rol destacado que las ideas de Bruno Latour tienen en el pensamiento del antropólogo brasileño, especialmente acerca del proyecto moderno no realizado, idea que es desarrollada en la obra *Nunca fuimos modernos* (1994). A primera vista la impresión que se tiene es de dos posicionamientos metateóricos diferentes, inclusive inconciliables, el primero mundialmente reconocido como uno de los principales impulsores del estructuralismo en el siglo xx, y los segundos que ganaron notoriedad tras los procesos que resultaron del Mayo francés, justamente por una posición postestructuralista que tiene como foco el problema del devenir, de la materialidad y de la inmanencia. Sin embargo, una de las marcas originales del trabajo del antropólogo brasileño es haber hecho relecturas transdisciplinares e interpretaciones no canónicas de esas obras, pero sobre todo del antropólogo francés.

La lectura que hace de la obra levistraussiana ilumina un aspecto poco conocido y no explorado que es la dimensión de los dualismos desiguales, o sea de los pares que no son exactamente simétricos, son semejantes pero nunca coinciden totalmente, lo que implica dar centralidad a lo *relacional* (*afim* en portugués). Por ese motivo, Viveiros de Castro entiende que es posible hablar de la existencia de no uno sino *dos* Lévi-Strauss: el de la ciencia, la estructura y la exactitud, y el del arte, la incompletud, y la singularidad. Los dos Lévi-Strauss serían

> Uno que milita en favor del orden, de las clasificaciones, del paso de la naturaleza para la cultura, de lo discontinuo, de lo discreto y otro que está interesado en las regresiones, en los cromatismos, en las topologías bizarras, en las transformaciones no conmutativas, en los dualismos en desequilibrio, en suma, en todo aquello que parece escapar, precisamente, al orden, a la simetría, o que sesga y complica las oposiciones binarias y las analogías de proporcionalidad a que se acostumbra a reducir el estructuralismo. (Lagrou y Belaunde, 2011, p. 12) [1]

Es importante decir que el propio Lévi-Strauss manifestaba un especial afecto por el antropólogo brasileño, considerándolo una de las promesas de la renovación de la antropología en la contemporaneidad, al mismo tiempo que estimaba la lectura hecha

(1) Las traducciones son nuestras. Aquí consta el nombre de las entrevistadoras, que son aquellas que constan en la bibliografía del artículo. Sin embargo, siempre que las referenciemos, estamos aludiendo a las palabras de Viveiros de Castro.

por nuestro autor de su propia obra. Además, es notable la influencia en la trayectoria de del intelectual brasileño del pesimismo característicamente levistraussiano sobre la cultura occidental. Como nota ilustrativa, puede citarse un pasaje de una entrevista hecha por Viveiros de Castro al antropólogo francés en el final de la década de 1990, en la cual este afirma que:

> Es necesario decir finalmente que la antropología es una disciplina que nació en el siglo XIX. Ella es la obra de una civilización, la nuestra, que poseía una superioridad técnica abrumadora sobre todas las otras, y que, a sabiendas de que iba a dominarlas y transformarlas completamente, se dijo a sí misma: es urgente que se registre todo lo que pueda ser registrado antes de que ello ocurra. Eso es la antropología; ella no es otra cosa: ella es la obra de una sociedad sobre otras sociedades. (Viveiros de Castro, 1998, p. 120)

En una entrevista realizada en 2011 Viveiros de Castro, haciéndose eco del pasaje anteriormente citado, retoma la discusión de Lévi-Strauss sobre la colonización de América y afirma que ese proceso es el causante de una catástrofe en escala planetaria.

> Lévi-Strauss considera que la llegada de los europeos fue una catástrofe irreparable y que las culturas nativas americanas fueron heridas de muerte. La destrucción de la América Latina indígena a partir del siglo xvi fue, para él, un tipo de ensayo general para la destrucción, actualmente en curso, del planeta por parte de la civilización occidental (Lagrou & Belaunde, 2011, p. 11)

Además, la fascinación del antropólogo francés sobre los modos de vida de los pueblos no-europeos, radicaba exactamente en su radical Otredad, en ser otros que se afirman en su condición de diferentes. Así lo afirma Lévi-Strauss en la citada entrevista:

> L.S. Además de eso, ellas pueden tener todas las historias que se quiera, pero esa no es la cuestión. ¿Ellas *[las culturas no europeas]* nos deben lo que son o no? Si ellas nos deben, ellas nos interesan moderadamente; si ellas no nos deben, ellas nos interesan apasionadamente. (Viveiros de Castro, 1998, p. 121)

Ese carácter de no ser deudor de la tradición occidental y, por tanto, de abrir otras formas radicalmente diferentes de ver el mundo, es también un principio que marca la obra del antropólogo brasileño. Un elemento metateórico de esas historias que *no nos deben nada* es su carácter fundamental no-representacional, un aspecto poco discutido en Lévi-Strauss, pero que gana una interpretación decisiva en la comprensión del mito por parte de Viveiros de Castro. Debemos destacar también la conexión entre modernidad y el pensamiento salvaje que, en su interpretación, se da por medio del arte.

> El primer hombre habló por metáforas, después pasó a hablar literalmente. Es como si todo el conocimiento, el pensamiento salvaje en su totalidad fuese artístico y en el mundo moderno fuese reducido al arte. Él [Lévi-Strauss] dice que el arte es como la reserva ecológica del pensamiento salvaje en el mundo moderno. (Lagrou y Belaunde, 2011, p. 29)

Finalmente destacamos que la comprensión del pensamiento amerindio, a partir de la lectura de Lévi-Strauss, no puede ser hecha (como comúnmente se realiza) desde una mirada que restrinja su alcance al territorio en el que se realiza, en las Américas. Por el contrario, ese pensamiento es entendido como otra manera de concebir el mundo cuyo potencial se extiende más allá del continente americano y los sujetos que lo habitan. De ese modo, Lévi-Strauss es concebido como aquel que les dio a los conceptos amerindios un estatus de pensamiento formal. Según Viveiros de Castro,

> la obra de Lévi-Strauss es el momento en que el pensamiento indoamericano arroja los dados (*émet son coup de dés*), superando su propio "contexto" y mostrándose capaz de "dar qué pensar a otro", es decir, a todo aquel que, persa o francés, se disponga a pensar, sin más. (Viveiros de Castro, 2010, p. 40)

Por otro lado, la lectura que Viveiros de Castro hace del dúo de pensadores franceses Deleuze y Guattari centra su atención en las fuentes no occidentales del trabajo que realizan. De esa manera, los intelectuales galos elaboran una filosofía hecha por occi-

dentales, pero cuyas bases en gran medida no responden a la tradición europea occidental. Así, los pares deleuziano-guattarianos de árbol pivotante–rizoma; molar–molecular; filiación–alianza; y Actual/extensivo–Virtual/intensivo son herramientas teóricas de gran valor para Viveiros de Castro, quien se alimenta especialmente de la idea de devenir y la elaboración de una filosofía no-representacional.

Haremos algunos comentarios sobre el concepto de devenir de manera introductoria, el cual luego retomaremos para ampliarlo. El antropólogo brasileño explica que

> La síntesis disyuntiva del devenir no es posible según las reglas de los juegos combinatorios de las estructuras formales; ella opera en las regiones lejos del equilibrio habitadas por las multiplicidades reales. «El devenir y la multiplicidad son una sola cosa». (Viveiros de Castro, 2007, p. 116)

Y posteriormente complementa diciendo que

> El verbo devenir, en este sentido, no designa una operación predicativa o una acción transitiva: estar implicado en un devenir-jaguar no es la misma cosa que tornarse un jaguar. Es el propio devenir que es felino, no su «objeto». Pues en el momento en que el hombre se vuelve un jaguar, el jaguar no está más allí. (Viveiros de Castro, 2007, p. 116)

Finalmente, completa la idea afirmando que

> el devenir es el proceso del deseo, el deseo es la producción del real, el devenir y la multiplicidad son una sola cosa, el devenir es un rizoma y el rizoma es el proceso de producción del inconsciente (Viveiros de Castro, 2007, p. 117)

En primer lugar, debemos alertar sobre las distinciones entre devenir y no-representación. El devenir es el concepto básico sobre el cual la noción de un pensamiento no-representacional está fundado, un fundamento siempre en movimiento y contingente. El devenir siempre se pauta por la multiplicidad y nunca aspira a una unicidad final, como es el caso de la escatología presente en las teleologías de las grandes filosofías de la historia de la modernidad. Otro aspecto relevante, que recogemos de lo dicho anteriormente, es el carácter no identitario del devenir, en la medida en que llegar a ser algo (un jaguar, por ejemplo, a propósito del título de su célebre obra) es dar fin al objeto, por lo tanto, devenir nunca implica la configuración y adecuación a modelos identitarios apriorísticamente definidos. Por último, alertamos sobre la intrínseca relación entre el devenir y la constitución de redes móviles que tienen por motor al deseo, por tanto, no es el concepto de sujeto presente en la filosofía de la conciencia lo que guía el devenir, sino el carácter pulsional (y, por ende, siempre corporal e inmanente) del acontecer.

También traemos a colación la diferenciación propuesta por el autor entre el perspectivismo, alimentado del aporte conceptual de los pensadores franceses y la dialéctica del materialismo histórico-dialéctico, y el paralelo realizado entre las dos comprensiones de las nociones de alianza y de intercambio, pautadas ya sea por el estructuralismo, ya sea por el perspectivismo y las respectivas categorías de estado (¿o substancia?) y devenir. Como sostiene Viveiros de Castro,

> si es deseable, e inclusive necesario, hacer esa distinción entre la producción pautada por la necesidad de la economía política y la producción deseante de la economía maquínica, la producción-trabajo y la producción-funcionamiento, se puede argumentar por analogía que sería igualmente interesante distinguir entre una alianza-estructura y una alianza-devenir, un intercambio-contrato y un intercambio-metamorfosis. (Viveiros de Castro, 2007, p. 125)

En ese sentido, Viveiros de Castro apunta a diferenciar al perspectivismo de cualquier filosofía que se paute por las ideas de necesidad y substancia, elementos clara-

mente contrarios al devenir y al carácter inmanente (y corporal) que entraña el pensamiento.

## Sobre el perspectivismo y sus conceptos básicos

La primera elaboración del concepto de perspectivismo amerindio es presentada en un artículo de Viveiros de Castro publicado en 1996, intitulado *Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio*. En ese momento se elabora una síntesis de estudios propios y de colegas sobre el pensamiento de los pueblos originarios, siendo el estudio focalizado en los pueblos amazónicos. En primer lugar, en términos metodológicos es señalada la importancia de no usar las tradicionales categorías antropológicas occidentales para encuadrar (y aquí vale una cierta literalidad para esa palabra) a las cosmologías amerindias a partir de tales categorizaciones. Un par conceptual destacado es el de naturaleza-cultura, para el cual nuestro autor alerta que:

> Naturaleza y cultura en el pensamiento amerindio no solamente no subsumen los mismos contenidos, como no poseen el mismo estatuto de sus análogos occidentales – ellas no designan provincias ontológicas, sino que apuntan para contextos relacionales, perspectivas móviles, en suma, puntos de vista (Viveiros de Castro, 1996, p. 116)

De esa manera, el carácter relacional del pensamiento de los pueblos originarios amazónicos confronta con ciertos idearios modernos canonizados para concebir modos de estar en el mundo que no se asientan en esencias inmutables, sino móviles e intercambiables y, además, pautadas por *puntos de vista*, y no por *representaciones*. Por la relevancia de esa distinción conceptual, volveremos a este punto en seguida.

A raíz de esa alerta metodológica, la relación entre humanidad y animalidad también debe ser repensada. Desde esa perspectiva la humanidad ya no es pensada en términos de *especie*, sino a partir de la noción de *condición*. La *condición humana* es aquí situada como condición original común a los humanos y no-humanos.

> *La condición común a los humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad.* La gran división mítica muestra menos la cultura distinguiéndose de la naturaleza que la naturaleza alejándose de la cultura: los mitos cuentan cómo los animales perdieron sus atributos heredados o mantenidos por los humanos. Los humanos son aquellos que permanecieron iguales a sí mismos: los animales son ex-humanos y no los humanos ex-animales. En suma, «el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto especie, sino la humanidad como condición» (Descola 1986, p. 120) (Viveiros de Castro 1996, p. 119)

Vemos en la cita anterior una fundamental implicación de la alerta metodológica, porque trastoca de manera contundente la forma occidental de concebir la relación hombre–animal, no haciéndolo a partir de una superioridad del humano sobre el animal, por concebirlo como una especie que habría evolucionado y se habría distinguido (en el doble sentido de la palabra) de los animales, sino que al revés, los animales son ex-humanos que perdieron su condición originaria.

Es importante destacar el lugar del cual el autor parte para orientar su elaboración conceptual y así diferenciarla de otras perspectivas en boga en la actualidad, particularmente el decolonialismo. Viveiros de Castro entiende que:

> aparece con más fuerza la idea de descolonización, que no es tanto una crítica histórica de la conquista sino la pregunta contemporánea por la autodeterminación del pensamiento. (Viveiros de Castro, 2013, p. 276)

En esa dirección, él postula la importancia de pensar a América Latina fundada en la perspectiva indígena. Además de la diferenciación entre decolonialismo y perspecti-

vismo, afirma la necesidad de distinguirlo del relativismo, con el cual es común emparentarlo. En ese sentido, Viveiros de Castro entiende que la diferencia central radica en el carácter subjetivo del relativismo y el carácter objetivo del perspectivismo. El relativismo está fundado en la verdad de la opinión subjetiva, que, en el límite, corre el riesgo del solipsismo. El perspectivismo, a partir de otra elaboración, afirma el carácter objetivo de los puntos de vista, pero tomados estos en su multiplicidad siempre a partir de la lógica de síntesis disyuntiva. Veamos de forma preliminar esa diferenciación:

> El relativismo (multi)cultural supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, incidentes sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación. Los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una radical diversidad objetiva. Una sola «cultura», múltiples «naturalezas» – el perspectivismo es un multinaturalismo, *pues una perspectiva no es una representación.* (Viveiros de Castro, 1996, p. 128)

Nos detendremos un instante en esa diferenciación porque presupone implicaciones relevantes para la comprensión del pensamiento de Viveiros de Castro. La primacía de la *representación* que está en boga en la actualidad está vinculada a la noción de la existencia de un mundo natural universal y uno que es representado por el sujeto, de lo que se puede inferir que el alma, elemento esencial en la constitución del humano, tiene centralidad en la relación con el mundo. Por otro lado, la idea de *punto de vista* invierte ese postulado, para conducirnos a concebir la relación con el mundo como pautada en el vínculo inmanente que se realiza de forma permanente y nunca acabada en el cuerpo, que siempre está siendo dada en el cuerpo. Por ese motivo, el cuerpo no es un *dato* inmanente, sino un hecho contingente (en el sentido de producción, de un hacer permanente).

Pero sin duda la diferenciación más relevante entre el perspectivismo y el relativismo se encuentra en el ejemplo a seguir:

> 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. (Viveiros de Castro, 2013, p. 275)

Y luego complementa:

> 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. (Viveiros de Castro, 2013, p. 275)

El punto de vista es objetivo no desde que supone una representación desde la cual se puede inferir la realidad, sino en el sentido que existe y su realidad está dada, pero no de forma definitiva por el lugar que el individuo ocupa en el mundo, porque ese lugar puede cambiar y, por ende, el punto de vista también.

Hasta el momento hemos operado con la noción de perspectivismo a partir de su definición negativa, de lo que no es el perspectivismo, no es descolonización, ni tampoco relativismo. Nos direccionamos ahora a presentar los principales elementos que identifican al perspectivismo desde su lógica afirmativa. Dicho de otra manera, ¿qué es lo que caracteriza al perspectivismo? Nos interesa traer en este momento una definición sobre aquello que el autor considera como siendo el motor de sus investigaciones:

> Mi objeto son los *conceptos* indígenas, los mundos que ellos constituyen (mundo que así *los* expresan), el fondo virtual de donde ellos proceden y que ellos presuponen. Los conceptos, o sea, las ideas y los pro-

blemas de la 'razón' indígena, no sus categorías de 'entendimiento'. (Viveiros de Castro, 2002, pp. 124-125)

Para situar el edificio conceptual del perspectivismo elegimos los elementos que consideramos como siendo constitutivos de ese registro teórico: 1) Una nueva interpretación del canibalismo; 2) la relación naturaleza-cultura y su par correspondiente cuerpo-alma (y la primacía del cuerpo y de la inmanencia); 3) una dualidad desigual en desequilibrio perpetuo y una ontología no-identitaria; 4) el carácter no-representacional del mito y del pensamiento amerindio.

El problema del canibalismo es fundante en la elaboración del perspectivismo y es justamente en estudios sobre ese problema (Arhem, 1993; Lima, 1995; Vilaça, 1992) que será encontrada una clave fundamental para la elaboración del perspectivismo. Viveiros de Castro (2013) afirma que el perspectivismo nace como la confluencia de diferentes fuentes, pero sin dudas fue el canibalismo *tupi* el elemento decisivo para la configuración de su elaboración conceptual. El autor nos dice:

> 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. (Viveiros de Castro, 2013, p. 267)

Y posteriormente completa preguntándose:

> ¿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? (Viveiros de Castro, 2013, p. 267)

Con ese movimiento se pasa de entender al canibalismo como una forma de asimilación e integración del otro y su energía, a verlo como una forma de constituir una multiplicidad perspectiva o una multiplicidad de perspectivas en sí mismo, un *sí mismo* que incorpora la alteridad en su constitución. El yo deja de ser una substancia universal sobre la cual se construye el edificio de la subjetividad humana y pasa a ser una posición permutable que identifica a todos los seres, o a todos los animales, humanos y no humanos. Nos dice el autor:

> 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". (Viveiros de Castro, 2013, p. 268)

El canibalismo tupinambá le permite hacer notar al autor que la noción de perspectiva cambia radicalmente la noción de sujeto con la que se opera, siendo un modo totalmente otro de decirse y de ser. Porque el yo es, al mismo tiempo, aquel que puede ser Otro, sin tener que hacer del otro un subalterno, ni tener que subordinarse a él, ni tampoco incorporarlo por su negación en una totalidad superadora, en un Yo (con mayúsculas) a priori y Uno que sea la base epistemológica, ética y ontológica del mundo. En fin, nuestro autor nos dice:

> 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, ¡ese es el punto! Uno queda más extraño al incorporar lo que no es, y lo otro no permanece menos extraño cuando pasó hacia uno. (Viveiros de Castro, 2013, p. 274)

Esa relación radical con la Otredad es condición del pensar y del pensar a partir de lo posible, del pensar cuya manera de ser nunca tiene una forma acabada ni *a priori*, sino que parte del entendimiento de que en la ausencia de ese Otro, la propia posibilidad del pensamiento desfallece, se apaga. En la tradición occidental ha primado la condición del otro como afirmación de la propia veracidad y superioridad de lo que se

piensa, en la medida que se cree en la existencia de una razón universal que es el parámetro verdadero y necesario para todo pensar. En el caso del perspectivismo, es el Otro corpóreo lo que importa. Si nos preguntamos acerca de qué es ese otro para el pensamiento perspectivista, encontramos en las palabras que siguen una buena respuesta:

> El Otro aparece así como la condición del campo perceptivo: el mundo fuera del alcance de la percepción actual tiene su posibilidad de existencia garantizada por la presencia virtual de otro por quien él es percibido; el invisible para mí subsiste como real por visibilidad para otro. La ausencia de otro acarrea la desaparición de la categoría posible; desvaneciéndose esta, se desmorona el mundo que se ve reducido a la pura superficie de lo inmediato y el sujeto se disuelve, pasando a coincidir con las cosas-en-sí (al mismo tiempo en que estas se desdoblan en dobles fantasmáticos). El Otro, sin embargo, no es nadie, ni sujeto ni objeto, sino una estructura o relación, la relación absoluta que determina la ocupación de las posiciones relativas del sujeto y del objeto por personajes concretos, bien como su alternancia: el otro indica a mí para el otro Yo y el otro yo para mí. Otro no es un elemento del campo perceptual; es el principio que lo constituye, a él y a sus contenidos. Otro no es, por tanto, un punto de vista particular, relativo al sujeto (el 'punto de vista del otro' en relación a mi punto de vista o viceversa), sino la posibilidad de que haya punto de vista – o sea, es el *concepto* de punto de vista. Él es *el* punto de vista que permite que el Yo y el Otro accedan a *un* punto de vista. (Viveiros de Castro, 2002, p. 118)

La cita que traemos a colación revela la existencia de un mundo que se constituye a partir de la existencia de la Otredad como manera de existencia del yo y, al mismo tiempo, como condición de acceso al mundo, para el yo y para el otro. La posibilidad de intercambiabilidad de las posiciones implica la apertura para los diferentes puntos de vista objetivos en los que el mundo se da.

La relación naturaleza-cultura, y su interpretación como cuerpo-alma, es otro de los pilares del pensamiento perspectivista amerindio. En este caso, lo que se impone es una inversión de la tradición occidental en la cual lo primero es el espíritu y el cuerpo es la dimensión secundaria (en algunos casos hasta dispensable, subsidiaria, accesoria), porque la humanidad nace del cultivo del espíritu y no del cuerpo. Inclusive en la tradición de las humanidades ese principio metateórico está fuertemente instalado, siendo solamente en las últimas décadas (y todavía con mucha desconfianza) que el cuerpo como objeto cobra una cierta dignidad y legitimidad como tal y no en contraposición al espíritu, al alma o la moral. A pesar de los esfuerzos iniciales de pensadores como Marcel Mauss, inclusive en la tradición de antropología social la cultura era considerada como la dimensión de lo extra-somático, de lo que se diferencia del cuerpo. En el caso del perspectivismo amerindio lo que se postula es un espíritu (difuso y universal) que es de carácter humano (por tanto, una universalidad espiritual) y una diversidad de cuerpos que se singularizan en su uso. Así, en vez de un multiculturalismo, el perspectivismo postula un *multinaturalismo*. Por tanto, lo que hace posible la emergencia de la diferenciación es la condición corpórea e inmanente de los seres y es a partir de ella que se ocupan las posiciones en el mundo, que son posiciones del mundo. En una entrevista lo dice muy claramente:

> 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. (Viveiros de Castro, 2013, p. 269)

Los conceptos indígenas son pautados no en la primacía de la razón, sino en la condición corporal de los distintos seres que habitan el mundo. Veamos:

> Los mitos poco dicen sobre clanes, derechos, poder político, estructuras de autoridad… hablan de sangre, miel, tabaco, podredumbre, fantasmas, puercos, canibalismo, colores de los pájaros, penes removibles, anos personificados… En suma, los mitos hablan de un universo esencialmente material, corporal,

> sensible y sensorial, y muy poco de un universo jurídico y normativo, que es como estamos acostumbrados a concebir el discurso sociológico. Las *Mitológicas* demuestran que la sociología indígena es una sociología de los cuerpos y de los flujos materiales. De hecho, esos libros son como una lucha cerrada entre la unidad del espíritu humano y la multiplicidad del cuerpo indígena. (Viveiros de Castro, 2010, p. 39)

Siguiendo con la problemática del cuerpo en el perspectivismo, vale la pena resaltar que los cuerpos desde este posicionamiento son la dimensión en la que radica el *punto de vista*, la forma como vemos el mundo y ese enraizamiento corporal lo que diferencia a los seres y a los *puntos de vista* que los constituyen. Es relevante presentar la relación entre perspectiva, punto de vista y cuerpo presentada por el autor, presentada de forma magistral en el siguiente pasaje:

> Una perspectiva no es una mera representación porque las representaciones son propiedades del espíritu, pero *el punto de vista está en el cuerpo.* Ser capaz de ocupar el punto de vista es sin duda una potencial del alma y los no-humanos son sujetos en la medida en que tienen (o son) un espíritu. Pero la diferencia entre los puntos de vista (y un punto de vista no es sino diferencia) no está en el alma, pues esta, formalmente idéntica entre las especies, solamente la misma cosa en todas partes – la diferencia es dada por la especificidad de los cuerpos. (…) Los animales ven de la *misma* manera que nosotros cosas *diversas* de las que vemos, porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros. No me estoy refiriendo a diferencias de fisiología –con relación a eso los amerindios reconocen una uniformidad básica de los cuerpos–, sino a los afectos, afecciones o capacidades que singularizan cada especie de cuerpo: lo que él come, cómo se mueve, cómo se comunica, dónde vive, si es gregario o solitario… (Viveiros de Castro, 1996, p. 128)

El cuerpo amerindio en el cual se realiza el punto de vista es, pues, un cuerpo de la afección y de la afectación. No del universalismo cientificista que redujo el cuerpo a parámetros anátomo-fisiológicos, sino un cuerpo más próximo de la idea spinoziana y su ampliamente conocida formulación «¿qué puede un cuerpo?». Justamente esta es una idea central que condiciona los trabajos de Deleuze y Guattari. Basándose en las palabras de la cita anterior, prosigue a la definición de cuerpo, en la cual precisamente se pueden escuchar claramente ecos del pensamiento de Deleuze y Guattari:

> Lo que estoy llamando «cuerpo», por tanto, no es sinónimo de fisiología distintiva o de morfología fija; es un conjunto de afecciones o modos de ser que constituyen un habitus. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad substancial de los organismos hay un plano intermedio que es el cuerpo como un haz de afecciones y capacidades y que es el origen de las perspectivas (Viveiros de Castro, 1996, p. 128)

Esa comprensión lo lleva a proponer que el cuerpo es el modo en el cual la alteridad es aprehendida como tal y, por eso, el punto de vista no puede circunscribirse a un único molde, en la medida en que el cuerpo es siempre múltiplo y en permanente proceso de multiplicación, de venir-a-ser. Las afecciones no son estáticas, sino que, a partir de su anclaje en el deseo, están siempre moviéndose.

Otro aspecto digno de nota en ese sentido es la famosa anotación levistraussiana sobre los experimentos realizados por los colonizadores y los colonizados al capturar los respectivos oponentes. Para los españoles la prueba de que los indígenas eran humanos era la posibilidad (o no) de comprobar que estos poseyeran espíritu, ya los pueblos originarios estudiaban con los cadáveres de los colonizadores capturados si los cuerpos de estos estaban también sujetos a un proceso de putrefacción (Viveiros de Castro, 1996).

> En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para inquirir si los indígenas tenían o no un alma, estos se dedicaban a ahogar los blancos que capturaban, con la finalidad de verificar, mediante una larga observación, si sus cadáveres eran o no sujetos a la putrefacción (Lévi-Strauss 1973a:384, *apud* Viveiros de Castro, 1996, p. 123)

Ese ejemplo, extraído por Viveiros de Castro de la obra de Lévi-Strauss, muestra ejemplarmente las miradas opuestas para comprobar de qué seres se estaba tratando, si animales o humanos en el primer caso, y de espíritus o humanos en el segundo. El elemento central en la interpretación es justamente el concepto de humano que está presente en uno y otro caso y la forma de elaboración de la relación cuerpo-alma en ellos, siendo simétricamente opuestos. Veamos el ejemplo que el autor nos brinda:

> 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 primera 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 tenéis que estar dentro del sistema blanco. (Viveiros de Castro 2013, pp. 284-285)

De esta manera, convertirse en lo que se es presupone una continua operación de volverse cuerpo, y es posible volverse cuerpo de diferentes modos. El cuerpo es el terreno en el que se funda el devenir. Es la diferenciación del cuerpo, como decíamos anteriormente, la que marca el punto de vista, por ese motivo, repetimos, el cuerpo no es un *dato*, es un hecho, o hacerse continuamente.

Incluso, puede agregarse que esta distinción humano/no-humano de los españoles frente a los indígenas se decidía en base a la consideración si tenían alma o espíritu, y eso se *comprobaba científicamente* a partir de si podían ser catequizados. Es decir, el carácter que define la condición humana es su capacidad de aprender, entendiendo con ello una particular visión moderna de qué significa educar al otro.

El siguiente aspecto del perspectivismo que trataremos es el de la dualidad desigual en desequilibro perpetuo y el carácter no-identitario del pensamiento indoamericano. En primer lugar, destacamos que no se trata de negar la dualidad, pero sí de hacerla jugar a partir de otra dinámica. Nuestra tradición occidental de pensamiento, siempre pautada en el dos, entiende que la dualidad es algo o que debe coincidir perfectamente u oponerse perfectamente, sea para hacer de uno de los elementos del par el elemento dominante (lógica identitaria), o para que se produzca una superación integradora (dialéctica). Pensemos en los clásicos mitos occidentales de Rómulo y Remo, por ejemplo, o de Abel y Caín. Inclusive podemos decir que en esos casos se trata de cuerpos simétricos, con almas opuestas. En el caso del perspectivismo no se niega la dualidad, pero hay un desplazamiento en la manera en que se la hace operar (o jugar como preferimos designar a la relación propuesta). En la medida que los elementos del par nunca coinciden perfectamente y en esa no coincidencia residen dos elementos centrales, el desequilibrio perpetuo y el resto, ambos fundamentales en el juego de la dualidad. Pensar siempre presupone, en este caso, no poder pensarlo todo, porque siempre resta algo de impensado que es, paradójicamente, el fundamento de todo pensar. Así, las dualidades amerindias son siempre dualidades en las cuales algo resta y nunca puede ser capturado, aprehendido. Podríamos decir que se trata de asumir la condición de la tragedia como una dimensión constitutiva de la vida de los seres que habitan el cosmos.

«Eso no es todo», la *pequeña frase* de Lévi-Strauss es un punto de partida y anclaje fundamental para pensar las dualidades desiguales, no congruentes, asimétricas y el correspondiente desequilibrio perpetuo. En la sagaz lectura de Viveiros de Castro, esa frase anuncia la imposibilidad de la perfecta coincidencia de los elementos que forman los pares del pensamiento amerindio, llevando a perturbarlas, a complicarlas, a hacer aparecer un resto, el resto que siempre está presente en todo pensar.

> Apunta [la pequeña frase] a la perpetua inconclusión del análisis estructural, sugiriendo que la razón de ésa es la multiplicidad virtual de todo objeto determinado por el análisis estructural, en la medida en que el objeto es siempre un estado particular de un sistema de transformaciones cuyos límites son radicalmente contingentes y además definibles únicamente en forma relacional. La «in-terminabilidad», en los dos sentidos (sin fin o término, y sin posibilidad de determinación unívoca de lo que es un término y una relación), (…) (Viveiros de Castro, 2010, p. 19)

«Eso no es todo» señala la imposibilidad de aprehensión del pensar en cuanto tal, a pesar de las continuas y quijotescas empresas que así lo conciben, inclusive el estructuralismo. Lo que lee nuestro autor es el anuncio de uno de los más importantes representantes del estructuralismo sobre la imposibilidad de llevar a buen puerto la empresa que se ha propuesto, tal vez porque ese puerto sencillamente no exista. Lévi-Strauss posibilita, para nuestro autor «(…) desmontar los fundamentos metafísicos del colonialismo occidental, y que al mismo tiempo revolucionó la filosofía, al abrir uno de los principales caminos del siglo para el desmontaje de los fundamentos colonialistas de la metafísica occidental» (Viveiros de Castro, 2010, p. 23).

El antropólogo brasileño indica que es al final de la serie de las *Mitológicas* levistraussianas que ese elemento se muestra a toda luz, a partir de la presentación hecha por el antropólogo francés de la *Historia de Lince*. En ese momento reside el punto central de toda la comprensión estructuralista del mito. Veamos:

> La dualidad imperfecta en torno a la cual gira el último gran análisis mitológico de Lévi-Strauss, la gemelidad que es «la clave de todo el sistema», es la expresión acabada de esa asimetría autopropulsiva. La verdadera dualidad que interesa al estructuralismo no es el combate dialéctico entre naturaleza y cultura, sino la diferencia intensiva e interminable entre los gemelos desiguales de *Historia del lince*, que son la cifra del pensamiento mítico (Viveiros de Castro, 2010, p. 36)

El dejar siempre un resto, que se expresa en la dualidad asimétrica, es lo que posibilita un constante devenir que no tiene ningún *telos* como su principio rector. En el pensar lo real siempre resta un impensado que justamente constitutivo de ese mismo real y es condición de posibilidad de todo pensar. El autor nos dice:

> La interpretación del dualismo amerindio por Lévi-Strauss es que se trata de un dualismo interminable; toda división es imperfecta, deja un exceso, crea un suplemento y ese exceso o suplemento está en lo real, es lo real. Es allí que está, pienso, el núcleo de la metafísica de Lévi-Strauss: en la idea de que lo real es precisamente lo que *excede* el pensamiento. (Lagrou y Belaunde, 2011, p. 18)

Y posteriormente añade:

> Se parte del mundo para el pensamiento, se parte el mundo para el pensamiento; pero no se vuelve jamás al mismo mundo a partir del pensamiento, el mundo partido para el pensamiento no se recompone enteramente jamás (Lagrou y Belaunde, 2011, p. 18)

Esa es la base a partir de la cual será reinterpretado el rol del mito. Normalmente en la interpretación occidental del mito, este es concebido como un modo de relación con lo real en el cual hay siempre un retorno de lo mismo. La idea de que el pensamiento indígena no sería más que una relación simplificadora con el mundo que lo explica a partir de la razón mítico-religiosa, sin posibilitar nuevas comprensiones. En este caso se trata de una concepción totalmente diferente. Viveiros de Castro, apoyándose en el

ejemplo de la traducción, nos señala que esta implica siempre una transformación. No está demás acordarse del célebre dicho italiano que juega con las palabas *tradutore, traditore*: ese dicho postula que toda traducción es una traición de la lengua originaria, porque, de hecho, las lenguas no tienen una relación de literalidad entre sí, sino que, al ser mundos, son intransitivas. Sin embargo, esa condición no implica en la imposibilidad de la traducción, sino que resulta siempre en la transformación de la idea traducida. De la misma forma, el mito no es la representación de la cosmovisión o de los dioses a los cuales se refiere, sino una transformación permanente de ellos, que se realiza en el rito. Esa es la razón de la importancia en el perspectivismo de la máscara, porque esta no representa al espíritu con el que es relacionada, sino que es su carácter no-representacional lo que la caracteriza. En las palabras del autor:

> Y si el mito es traducción, entonces no es, sobre todo, representación, porque una traducción no es una representación sino una transformación. «Una máscara no es lo que representa, sino sobre todo lo que transforma, es decir, lo que ha escogido no representar» (*La vía de las máscaras*). (Viveiros de Castro, 2010, p. 31)

Aquí son opuestos mito como transformación y representación como copia, como producción de lo idéntico. Y es justamente contra esa interpretación tradicional del mito como representación que se direcciona el perspectivismo amerindio. Ese principio también lleva a repensar la formulación de la idea de identidad. A un pensamiento no representacional, corresponde una constitución de la subjetividad no identitaria. Este principio es tomado por Viveiros de Castro de Lévi-Strauss. En la mitología amerindia: «La identidad es imposible, es transitoria, es ilusoria: este es un tema sobre el cual Lévi-Strauss insiste» (Lagrou y Belaunde, 2011, p. 17). Como corolario, podríamos decir que la identidad es siempre un proceso performativo de identificación.

## Implicaciones del perspectivismo amerindio para pensar la formación humana

Al intentar pensar en implicaciones, en puentes, en derivaciones del perspectivismo indoamericano para la formación humana en general y para la educación en particular, lo primero que cabe señalar es que constituye todavía un campo inexplorado. Entendemos que por su significación teórica es un posicionamiento epistémico que abre horizontes posibles y promisores, por lo cual pautamos las siguientes reflexiones como elementos que nos ayudan a pensar en otra idea de la subjetividad y la relación con los conceptos.

En primer lugar entendemos que podemos pensar la subjetividad en este horizonte al pensarla como siendo múltiple y en constante devenir, y concebir a la Alteridad y la Otredad, en cuanto tales, como condiciones necesarias para el devenir de la subjetividad. Además, la subjetividad así entendida no podría de ningún modo ser pensada a partir de un modelo unitario de identidad. La identidad no sería un *peaje obligatorio* de la subjetividad, sino que por el contrario la subjetividad podría emerger a partir de su escisión con la identidad, o por lo menos con identidades no substancializadas, como es el caso de la tradición occidental. Las implicaciones éticas de esa dimensión son evidentes, en la medida que el Otro nunca puede ser cosificado.

Precisamente en relación con la no cosificación, otro elemento importante es el lugar del cuerpo en esa configuración conceptual. El cuerpo no es la instancia a ser domesticada, disciplinada, reificada, sino el lugar ontológico del devenir de la subjetivi-

dad. Por tanto, las subjetividades encuentran siempre su clivaje en el cuerpo como instancia de afectación con los otros seres y con el mundo. Una formación de siempre-venir-a-ser cuerpo es algo que todavía tenemos que pensar. Tal vez en el mundo de las artes podamos tener alguna referencia de valor, tópico central en las humanidades que concibe Viveiros de Castro.

Otra implicación de esta visión es la importancia que tiene en ese concepto de formación la *aisthesis*, la sensibilidad, la sensorialidad y el arte. Si en la tradición occidental el concepto tiene que ver con formalizar la relación sensible y sensorial con el mundo, en este caso estamos delante del desafío de concebir la formación del concepto con base en las impresiones sensibles y sensoriales. La relación cuerpo-mundo es condición para la elaboración conceptual. Tal vez encontremos en ese lugar una manera de elaborar conceptos de los cuales también sea más simple alejarnos, o entenderlos en su provisoriedad y transitoriedad, por tener su clivaje en el cuerpo y su transitoriedad. Un cuerpo entre otros cuerpos y con otros cuerpos.

El principio de la dualidad desigual en perpetuo desequilibrio abre ricas perspectivas para concebir el pensar como algo que está siempre siendo, y que, en la medida que funda su condición de ser en un resto, no pretende aprehender las cosas en sí, sino pensarlas perspectivamente. Desechar la posibilidad de aprehender el mundo como totalidad inteligible y una, nos permite, al mismo tiempo, no retirar la posibilidad de la objetividad a sabiendas que esa objetividad no es un elemento único, universal e inmutable de lo real. Por fin, entendemos que el carácter no representacional del pensamiento amerindio, nos confronta con el desafío de pensar sabiendo que nunca retornaremos al mundo del que partimos para pensar, porque él se mueve, así como se mueve el horizonte en la medida que caminamos.

Mirar el mundo desde el perspectivismo no significa que esta mirada para concebir la formación humana sea una mirada exclusiva de los pueblos indígenas de América Latina o de aquellos que habitan esa región del mundo, ni tampoco que sea exclusiva de ellos. Sino que es una experiencia del pensamiento y de la vida, abierta a aquellos que quieran ver y habitar el mundo actual viendo esperanza en el medio de la catástrofe.

Finalmente, el campo educativo podría retomar del posicionamiento teórico de Eduardo Batalha Viveiros de Castro la centralidad de pensar el cuerpo, saliéndose de la falsa dicotomía naturaleza-cultura con que se autoconcibió la civilización occidental, para construir una relacionalidad latina que interpele esa construcción moderna eurocéntrica de cierta animalidad dentro de la humanidad (o de cierta barbarie dentro de la civilización ilustrada), como la que la antropología clásica le otorgaba a los indios amazónicos, para pensar la condición humana desde el par humano/no-humano como clave en la transmisión de la cultura. En otras palabras, si el posicionamiento antropológico de Levi-Strauss se caracteriza por la relacionalidad de toda cosmovisión, el aporte fundamental de su discípulo brasilero consiste en continuar el legado relacional, pero también ponderar *la mirada del jaguar*, dando valor de verdad a un sistema de pensamiento o, mejor diciendo, una cosmovisión y las herramientas con las que se construye la mirada del mundo. Si el perspectivismo amerindio puede permitir salirse del subjetivismo al que pareciera condenar el relativismo actual –en términos teóricos, pero también políticos–, entonces proyectar miradas objetivas del mundo de los que vendrán,

de las generaciones que vienen, es un camino que puede conducir el proyecto teórico de Viveiros de Castro desde el campo educativo.

## Referencias


Arhem, K. (1993) «*Ecosofía Makuna*», en Correa, F. (org.) *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, pp. 109-126.

Lagrou, E. y Belaunde, L. E. (2011) «Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro». *Sociologia & Antropologia*, Río de Janeiro, v. 1. n. 2, pp. 9–33.

Lima, T. S. (1995) *A Parte do Cauim. Etnografia Juruna*. Tesis doctoral, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Vilaça, A. (1992) *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro, Anpocs/Editora UFRJ.

Viveiros de Castro, E. (1996) «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana*, n.2, v.2, pp. 115-144.

Viveiros de Castro, E. (1998) «Lévi-Strauss nos 90: a antropologia de cabeça para baixo». *Mana*, n. 4, v. 2, pp. 119-126.

Viveiros de Castro, E. (2002) «O nativo relativo». *Mana,* n. 8, v. 1, pp. 113-148.

Viveiros de Castro, E. (2007) «Filiação intensiva e aliança demoníaca». *Novos Estudos*, n. 77, pp. 91-126.

Viveiros de Castro, E. (2010) «*Claude Lévi-Strauss, fundador del posestructuralismo*», en Olavarría, M. E., Milán, S., Bonfiglioli, S. (Comp.) *Claude Lévi-Strauss, un siglo de reflexiones*. México DF, UAM / Juan Pablo Editor, pp. 17-42.

Viveiros de Castro, E. (2013) *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires, Tinta limón.

## *Perspectivisme amerindi i la formació humana. Notes a partir de Viveiros de Castro*

*Resum*: El perspectivisme amerindi ha emergit com una de les elaboracions conceptuals més potents de les últimes dècades. Tot i procedir de l'antropologia social i l'etnologia, diversos camps del saber s'estan valent d'aquesta manera de veure el món per les seves pròpies construccions teòriques. No obstant això, en el camp de l'educació, almenys al Brasil i a l'Argentina, és una teoria que no es troba entre els referents a partir dels quals es produeix coneixement en aquest camp. I això crida l'atenció perquè el seu mentor és l'intel·lectual brasiler de més reconeixement en les humanitats contemporànies, Eduardo Batalha Viveiros de Castro (1951). Amb la intenció d'apropar el perspectivisme amerindi al camp de la formació humana s'ha elaborat el present estudi.

*Paraules clau*: Perspectivisme amerindi, formació humana, cos, Viveiros de Castro.

## *Perspectivisme amérindien et la formation humaine. Notes à partir de Viveiros de Castro*

*Résumé*: Le perspectivisme amérindien a émergé comme une des élaborations conceptuelles les plus puissantes de ces dernières décennies. Bien qu'il soit issu de l'anthropologie sociale et de l'ethnologie, divers champs du savoir utilisent cette façon de voir le monde pour leurs propres constructions théoriques. Cependant, dans le champ de l'éducation, du moins au Brésil et en Argentine, cette théorie ne fait pas partie des référentiels pour la production de connaissance dans ce champ. Cela est d'autant plus étonnant que son mentor est l'intellectuel brésilien le plus reconnu dans le domaine des sciences humaines à l'époque contemporaine, à savoir Eduardo Batalha Viveiros de Castro (1951). Nous avons élaboré la présente étude dans le but d'approcher le perspectivisme amérindien au champ de la formation humaine.

*Mots-clés*: Perspectivisme amérindien, formation humaine, corps, Viveiros de Castro

## *Amerindian Perspectivism and Human Education. Notes from Viveiros de Castro*

*Abstract*: Amerindian perspectivism has emerged as one of the most powerful conceptual elaborations of recent decades. Despite its background in social anthropology and ethnology, various fields of knowledge are using this way of seeing the world for their own theoretical constructions. However, in the field of education, at least in Brazil and Argentina, it is a theory that is not among the reference points from which knowledge is produced in this field. This is striking because its main proponent is the most widely recognized Brazilian intellectual in contemporary humanities, Eduardo Batalha Viveiros de Castro (1951). This article aims to bring Amerindian perspectivism closer to the field of human education.

*Keywords*: Amerindian perspectivism, human education, body, Viveiros de Castro.