

NATUREZA E SOCIEDADE ENTREVISTA COM PHILIPPE DESCOLA

Edmundo Magaña

RESUMO: Em entrevista feita a Edmundo Magaña, Philippe Descola discorre, entre outras coisas, sobre autores que o influenciaram (Lévi-Strauss e Godelier, entre outros), sobre como desenvolveu e percebeu seu trabalho com os índios Ashuar do Equador e sobre a relação, que ele percebe como vital, entre a antropologia e a filosofia. De acordo com Descola, sociedades menores como a dos Ashuar permitem ao pesquisador observar "componentes essenciais" de todas as sociedades. Essas observações podem gerar problemas de ordem filosófica como, por exemplo, a questão sobre a verdadeira natureza da sociedade. Descola mostra o que entende por antropologia. Não acha ser possível elaborar leis gerais através de trabalhos monográficos. Apesar de deixar de lado algumas categorias antropológicas, não se considera um "desconstrucionista". Só abandona as categorias quando estas são um obstáculo a novas descobertas epistemológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Ashuar-representações da natureza-relações antropologia e filosofia-estruturalismo e materialismo.

Discipulo de Maurice Godelier y Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola, asociado al Laboratoire d'Anthropologie Sociale en Paris, publicó en 1986 su disertación sobre los indios ashuar del Ecuador, "La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Ashuar". Su libro, a diferencia de otros estudios teóricos sobre las relaciones entre estructuralismo y marxismo, ha fundido estas dos corrientes en un minucioso análisis de las relaciones entre ideología y praxis.

Lévi-Strauss comentó su libro como "un estudio del medio geográfico, de las condiciones materiales de existencia etc. no como se creería falsamente que existiesen independientemente de los hombres sino que percibidas como los hombres mismos las aprehenden y que por esto se encuentran ya transformadas por lo que hacen". La tesis de Descola es sin duda una de las contribuciones más importantes a la antropología cultural contemporánea.

Nos encontramos en el Laboratorio en la calle del Cardinal Lemoine e hicimos una cita para el día siguiente en su casa en los alrededores de Paris. Una pe-

queña habitación en el patio ha sido transformada en biblioteca. Alrededor de ésta corre una canaleta sobre la que Descola ha puesto una estrecha plataforma de madera para evitar meter los pies en el agua. Por esto ha quedado como "el castillo". Una conversación.

* * *

EM: ¿Cómo llegaste a interesarte en antropología y en sociedades tribales?

PD: Bueno, primero me interesé en la antropología y sólo después en sociedades tribales sudamericanas. Pero a la antropología misma llegué a través de la filosofía y en particular gracias al trabajo de Lévi-Strauss, cuando le lei en la escuela secundaria. Entonces decidí estudiar ciencias sociales. En 1968 había una reflexión intensa sobre problemas sociales y teníamos la idea de que todo progreso en la teoría redundaría de inmediato en resultados prácticos. El trabajo de Lévi-Strauss me fascinó, en especial sus "Tristes tropiques" y "La pensée sauvage". Esos dos libros eran para nosotros más accesibles que sus otros trabajos. De esta manera comencé a estudiar filosofía como una suerte de introducción a la antropología. Sólo después escogí mi terreno para el trabajo de campo. Hice filosofía en la École Normale Supérieure y antropología en la Universidad de Nanterre. En Nanterre decidí dedicarme a la etnografía... Mi padre era un historiador especializado en España y América del Sur, de modo que había en casa una cierta tradición hispanista. Yo hablaba español sin dificultades y estaba acostumbrado al mundo hispánico y cuando debí escoger mi terreno de trabajo escogí casi naturalmente por América del Sur. Fuí entonces a México, con un proyecto supervisado por Jacques Soustelle, para realizar una investigación en el sur de Chiapas, en la selva lacandona, sobre las relaciones entre las diferentes capas de la zona, entre la selva alta y la baja, entre tzentales y lacandones. Pero no me gustó: mi primera investigación no fué un fracaso pero no sentía ninguna atracción por lo que hacía. Pienso que yo quería conocer una sociedad más "primitiva", un grupo que en cierto modo correspondiera mejor con mi imagen de lo que debería ser una sociedad "primitiva". Decidí estudiar alguna sociedad amazónica en gran parte por la influencia de Lévi-Strauss. Cuando comencé a estudiar la literatura me dí cuenta de que había grupos que eran muy poco conocidos y entonces decidimos, con mi esposa Anne-Christie Taylor [antropóloga], trabajar con los ashuar de Ecuador. Viajamos primero en 1974 para verificar

si era posible investigar entre los auka y los ashuar. Los auka eran conocidos porque pocos años atrás habían asesinado a un grupo de misioneros y la hermana del piloto [de la avioneta en que viajaban los misioneros] había logrado atraer a algunos indios e instalado una misión en su territorio. Ellos se llaman a sí mismos waraní; auka significa simplemente "salvaje". Pero los waraní más al interior rehúsaban el contacto con los misioneros y los misioneros mismos, que eran del Instituto Lingüístico de Verano, no querían tener antropólogos junto a ellos. Entonces decidimos trabajar con los ashuar. De regreso en Francia, seguro ya de que la investigación era posible, me acerqué a Lévi-Strauss. Le pregunté si podía supervisar mi investigación.

EM: ¿Por qué tuvo "Tristes tropiques" tanta importancia para tí?

PD: Es difícil formular qué me llamó la atención. Su "optimismo pesimista" me atrajo: "pesimismo" porque el destino de ciertas sociedades ya está sellado, ya que cambian y se adaptan a modelos sociales más generales, y "optimismo" porque cada una de esas sociedades contribuyó a la riqueza de la humanidad. Antes de esto mi horizonte se limitaba a las tradiciones humanísticas occidentales y por medio de la lectura de "Tristes tropiques" descubrí las contribuciones de otras sociedades. Se trata de sociedades que son tecnológicamente simples y que sin embargo han contribuido enormemente a una redefinición de la humanidad. Me atrajo la combinación de Lévi-Strauss entre un pesimismo local y un optimismo universal, si quieres. Y además él es un muy buen escritor: su profundidad filosófica es difícil de encontrar en otros antropólogos.

EM: ¿No tenías antes interés en sociedades otras?

PD: Sí, pero era un interés incidental. Tenía una amiga cuyo padre era antropólogo y que poseía una enorme biblioteca africanista. Así leí muchísimos libros sobre África pero ese continente nunca me atrajo. No sé por qué. He estado siempre interesado en sociedades pequeñas, como los bororo que trata Lévi-Strauss, en sociedades que rechazan el mundo exterior y que rehúsan la historia, en sociedades que parecen ser soñadas, y en cierto sentido en sociedades que son utópicas. Las sociedades africanas, en cambio, han sido marcadas por grandes acontecimientos históricos y son, sociológicamente, muy diferentes de las sociedades amazónicas. Por medio de Lévi-Strauss llegué a la conclusión de que esas sociedades, con toda su simplicidad, no podrían decirnos tanto sobre nuestra propia primera historia como sobre los componentes esenciales de toda sociedad. Esa reducción a la

esencia ha sido luego desarrollada por Pierre Clastres que postuló, como sabes, una contradicción entre sociedad y estado, postulado que es, a mi juicio, una ficción filosófica.

EM: ¿Tu interés en la antropología es pues un interés maduro?

PD: No me puedo imaginar que te interesases en antropología siendo un niño. La antropología es sobre todo un interés intelectual que está íntimamente ligado a problemas filosóficos y no imagino que un niño tenga estos problemas. Naturalmente tenía entonces fantasías. Cuando era niño soñaba en convertirme en marinero y descubrir islas desconocidas y cosas por el estilo! Sí, tenía ese tipo de fantasías. Pero la aventura, el sueño de viajes lejanos por tierras exóticas tienen poco que ver con la antropología. ¡Si jugamos al indio no significa que queramos devenir antropólogos!

EM: ¿Por qué te desilusionó tu estadía con los lacandones? ¿No estaban demasiado lejos de tí mismo?

PD: Yo trabajaba con colonistas y vivía cerca de un grupo de lacandones. Los tzeltales que vivían allí estaban aculturados y no habían encontrado aún una definición cultural propia. Habían emigrado a la selva y no se sentían en casa... Habían, en cierto sentido, perdido su propia cultura. Tuve una muy mala impresión de ellos y yo mismo comencé a sentirme mal, no podía despertar en mí ninguna simpatía por ellos.

EM: Luego te aproximaste a Lévi-Strauss...

PD: Seguí sus cursos en el Collège de France que, como sabes, son públicos. Antes de esto había leído solamente sus libros. Lévi-Strauss es un gran maestro. Pero yo llegué al mundo de los antropólogos a través de Godelier. Cuando estaba en la École Normale Supérieure, Godelier dirigió un seminario sobre Marx y antropología económica y descubrí entonces que otra antropología, diferente a la antropología tradicional, a la antropología británica, era posible si tu tomabas los trabajos de Godelier y de Lévi-Strauss. Godelier mismo me aconsejó acercarme a Lévi-Strauss para proseguir mis estudios en antropología.

EM: Para tí la antropología está estrechamente ligada a la filosofía. Hay algunos antropólogos que recusan toda relación con la filosofía y otros que sostienen que la antropología ha ocupado el lugar de la filosofía en este siglo.

PD: Debiésemos encontrar un equilibrio entre estas dos posiciones. No creo que la antropología haya ocupado el lugar de la filosofía, que tiene que ver fundamentalmente con el problema del ser y con la epistemología. Yo no sabría cómo podría la antropología apropiarse de estos dos lugares. Yo creo que la filosofía aún tiene futuro. La antropología ha tomado algunos problemas filosóficos, sobre todo problemas de filosofía social y política y algunos filósofos han usado a la antropología de una manera bastante sospechosa. Las tesis de Clastres sobre el estado han sido tomadas sin ninguna precaución mientras que éstas son puramente filosóficas, vale decir que son proposiciones sin asidero en la etnografía. Los filósofos se engañan a sí mismos cuando las consideran como derivadas de un trabajo empírico. Hay incluso una corriente en filosofía política que ha tomado las proposiciones de Clastres simplemente como prueba de sus propias proposiciones mientras que ignoran el carácter puramente filosófico del trabajo de Clastres! Por otro lado, también tenemos algunos desarrollos en antropología, sobre todo en antropología cognitiva y en antropología epistemológica, que exigen un buen conocimiento de la filosofía. La relación entre antropología y filosofía es ahora ineludible. Un antropólogo no puede hacer nada sin filosofía.

EM: Pero hay consideraciones sobre el ser que provienen de aproximaciones etnológicas. Este problema ya no es dominio exclusivo de los filósofos.

PD: No estoy seguro de esto. Como sabes, el ser habla solamente griego y alemán... Algunas veces me aterra que los antropólogos usen términos filosóficos, digamos "ontología", sin darse cuenta de los riesgos que conlleva. Hablar de una ontología jivaro o de una ontología ashuar es terriblemente difícil, exigiría un conocimiento profundo e íntimo de la cultura, de la semántica, de las categorías de pensamiento etc. etc., y difícilmente imagino que haya un antropólogo que esté en estado, en su curso de vida, de obtener este conocimiento. Yo creo que no existe una ontología ashuar y tengo la impresión de que hay pocas sociedades que se ocupan de problemas lógicos u ontológicos, en términos filosóficos, claro está.

EM: ¿Qué problemas filosóficos te planteaban entonces las sociedades sudamericanas?

PD: Un cierto escándalo lógico. Se trata de sociedades que no poseen ningún elemento de lo que nosotros pensamos que están constituidas las sociedades.

Elementos clásicos, por supuesto, que encuentras en Europa, en África, en Asia etc., elementos tales como instituciones específicas, rituales fijos y complicados etc., mientras en América del Sur las sociedades tribales parecen conjuntos sueltos de familias. El problema era entonces: ¿cómo existe una formación social en tanto sociedad? Y es un problema de naturaleza filosófica porque cuestiona la naturaleza misma de la sociedad. ¿Cuándo podemos hablar de sociedad? Si dejamos la lengua de lado, ¿cómo sabemos que tenemos que vernoslas con un cierto tipo de sociedad?

EM: ¿Cuál era tu problema con los ashuar?

PD: No tenía hipótesis ni proposiciones sino que algunas ideas solamente, producto de mis lecturas de tribus de la misma área. Un problema general era buscar una solución a ese escándalo lógico, que llamé entonces "el nexo endogámico", vale decir una forma de organización interna socio-territorial entre la unidad doméstica y la tribu. Tuve que comenzar a establecer genealogías. Los ashuar no hablaban español entonces y nos quedamos allá un año para aprender su lengua. Durante la primera investigación no hicimos más que recoger datos básicos y no teníamos ninguna idea de que pudiesen servir para probar o refutar una hipótesis cualquiera. Sólo más tarde, en París, comprendí más de los ashuar. Sólo aquí comencé a leer sus cantos "anent", que son cantos de hombres y mujeres para propiciar a los espíritus tutelares de los plantíos y de la selva. Cuando yo registré esos cantos, en el terreno, no los entendía y sólo después, primero en Quito con ayuda de un intérprete y luego en París, descubrí, años después, lo que pudiesen significar. Traduje todos los cantos y descubrí que había ciertas regularidades en ellos, que había elementos recurrentes. Lo mismo es válido para los mitos y otros aspectos cuantificables de la cultura. Cuando tu registras ese tipo de cosas no tienes idea de lo que significan, no se trata más que de datos, cosas o cifras sin significado alguno: sólo cuando relacionas esos diferentes aspectos descubres las estructuras y motivos que dan sentido a la totalidad. De hecho, en el terreno no tienes más que impresiones generales y perecederas que no puedes confirmar de ninguna manera.

EM: Tu disertación está construída a manera de capas o ámbitos: la casa, el plantío, la selva y el río...

PD: El río no es en realidad un ámbito sino que un elemento que une a todos los ámbitos...

EM: Sí, pero tu usas los ámbitos tal como son definidos por los ashuar. Tu querías saber cómo relacionaban los ashuar esos diferentes ámbitos y descubrir que relaciones postulaban entre ellos mismos y cada uno de esos ámbitos.

PD: La relación se establece por medio del agua, por el río. Los ashuar distinguen entre "entsa", el agua de río, y "yumi", las lluvias. La primera puede ser bebida pero entonces se la llama "yumi" y se la bebe en una calabaza que lleva también el mismo nombre. El agua de río no puede ser bebida sin más: para beberla tienes que usar una calabaza y entonces es llamada "lluvia". El agua de lluvias misma sí es considerado bebible. De acuerdo con los ashuar, el río mismo, digamos el estado del río, es producto de la intervención humana. Si los hombres hacen el amor en el río se provocan inundaciones; también ocurre esto si se bebe demasiado o si pesca con barbasco [veneno de pesca]. Toda conducta que transgrede las reglas que regulan las relaciones entre hombres y ámbitos tiene influencia sobre la "conducta" o el estado del río o de otros territorios. Beber "masato" [cerveza de mandioca] es en cierta forma beber agua de río, vale decir agua que no debe beberse.

EM: ¿Por qué causaría la bebida de cerveza de mandioca tormentas o inundaciones? ¿No se piensa que las tormentas son causadas por alguna otra cosa?

PD: La cerveza es el único líquido que puede ser bebido. Los hombres pueden beber solamente cerveza de mandioca o cerveza elaborada con otros productos vegetales. Ahora, ¿por qué causaría la bebida de mandioca las inundaciones? Lo explico en mi libro pero ¡no me acuerdo de la explicación!

EM: Creo que tiene que ver con la analogía entre la fermentación de la mandioca y el nivel de los ríos.

PD: Sí, ahora lo sé. Sí, los ashuar establecen una relación entre el río y la elaboración de la cerveza. En su teoría las lluvias de mayo son causadas por la puesta de las Pléyades en el río, por su "caída" en el río, pues se dice que las Pléyades "caen" en el río y causan así la fermentación de las aguas. Las Pléyades son arrastradas por el agua y cuando vuelven a salir en junio las inundaciones cesan. En agosto tienes dos altos niveles de agua, uno llamado "kapok": se dice que las flores de la ceiba caen al río y causan una subida de su nivel; la otra subida se atribuye a las Pléyades. Yo creo que la analogía

tiene que ver con propiedades formales. La fermentación de la mandioca es comparable con el nivel de los ríos y también las fibras de la ceiba se asemejan a la mandioca.

EM: ¡Es difícil seguir la explicación! Pero ¿la idea es que la conducta humana influye sobre fenómenos naturales?

PD: Los ashuar no conocen nada semejante a "fenómenos naturales". Hay sí acontecimientos periódicos, como la salida o puesta de las estrellas, pero se supone que todo lo que ocurre es el resultado de la conducta humana o de la de algún espíritu, en todo caso de alguien con "voluntad".

EM: Pero entonces los fenómenos naturales son el producto de relaciones entre los hombres.

PD: Sí. Es lo que he tratado de explicar en mi libro. Hay dos tipos de relaciones en esa sociedad: aquella entre mujeres y plantas, en particular entre las mujeres y la mandioca, que es una proyección de la relación originaria entre los vegetales y la diosa de las plantas, "numui". Cada mujer tiene la misma relación con las plantas de mandioca que la relación representada entre "numui" y la mandioca: la relación entre las mujeres y las plantas de mandioca es pensada como una relación entre madres e hijos. Los cantos tratan de esta relación: las mujeres piden a "numui" que proteja a las plantas y cantan con la entonación usual cuando se dirigen a los niños. La obtención de la mandioca también se paga ya que se piensa que las plantas usan sangre humana: la mandioca es en cierto sentido una planta "caníbal". En todo caso, la relación entre las mujeres y la mandioca es representada como una relación entre consanguíneos. La relación entre hombres y animales es una relación mediada por la relación entre hombres y espíritus y es representada como una relación entre aliados o parientes afines. En los cantos de los hombres los espíritus son llamados "cuñados" y la relación que establecen con los animales es una relación entre afines, es decir, que es una relación basada en el intercambio de mujeres. En este caso la relación es naturalmente ficticia, una falsa relación entre afines. La noción general en el territorio amazónico es que hombres y animales se encuentran en una relación de intercambio y de contraprestaciones en la que los hombres reciben carne a cambio de productos humanos. Entre los ashuar no existe semejante concepción, ya que los hombres no necesitan hacer nada en contraprestación con los animales, excepto mantener en pie la ficción de esta relación. Ya sabes que en otras zonas se cree que la obtención de carne animal debe ser pagada con el alma de los hombres.

EM: En otras sociedades la contraprestación asume otras formas: las crías animales, por ejemplo, son incorporadas en las aldeas y pesa sobre ellas un tabú de consumo, ya que son consideradas, y deben ser consideradas como parientes consanguíneos y como niños en razón de que las crías son hijos de las mujeres animales con quienes los hombres tienen una relación afin. Las crías son, de esta manera, hijos de la relación hombre-animal. Otra contraprestación es la plantación de mandioca: que debe plantarse más de lo necesario para recibir bien a los parientes afines, es decir a los animales que se alimentan de mandioca.

PD: Sí, entre los ashuar también es válido que las crías no pueden ser matadas y que deben ser llevadas a casa pero no tiene que ver con una contraprestación. Yo pienso que es simplemente la fase final de un proceso de incorporación que es homólogo a la incorporación de las mujeres y niños de enemigos: los hombres son asesinados y las mujeres y niños son adoptados en la tribu. La idea es llegar a niños sin necesidad de establecer relaciones con otros hombres, obtener gente sin prestarse a una relación afin, que no es más que una manera de acceder a parientes consanguíneos sin establecer relación con otros grupos. Con los animales ocurre lo mismo. Tanto los niños como las crías son propiamente "raptados".

EM: El plantío es considerado como un lugar de consanguíneos. Tu escribes que si una mujer muere su plantío es abandonado a menos que tenga hijas solteras. ¿Por qué no podrían las hijas casadas continuar cultivando el plantío de la madre?

PD: Un plantío es el producto de una sola mujer, de su trabajo y de su sangre y de la de sus hijos, de sus cantos. Es su terreno exclusivo. Para un ashuar es impensable que después de la muerte de una mujer su plantío siga siendo usado. De la misma manera, cuando muere un hombre se abandona su casa porque la casa es una proyección de su identidad.

EM: Pero las mujeres solteras pueden hacer uso del plantío de su madre muerta.

PD: Las mujeres casadas ya tienen sus propios plantíos y por cierto que no trabajarán dos al mismo tiempo. Una mujer debe hacer su propio plantío: ella y el plantío forman un solo hecho.

EM: Pero en todo caso queda aún un problema: si los tubérculos de mandioca son hijos de las mujeres, ¿cómo se representa su consumo?

PD: Es ciertamente una suerte de endocanibalismo. Las mujeres se vengan del vampirismo que se atribuye a las plantas. El comer en sí mismo es una suerte de canibalismo: exocanibalismo si se trata del consumo de animales y endocanibalismo si se trata del consumo de vegetales. En esta representación se encuentra también la oposición entre hombres y mujeres como una oposición entre lo interno y lo externo.

EM: No es difícil imaginar que el consumo de animales sea conceptualizado como un acto de canibalismo, sobre todo si observamos que en muchas lenguas americanas comer y copular tienen la misma significación y que se considera que el fundamento básico de una relación entre afines es justamente copular, pero con las plantas es algo más complicado porque no son ni animales y además son consideradas parientes consanguíneos. ¿No se tiene un problema moral, entre los ashuar, que debiese ser sobrepasado antes de proceder al consumo de los tubérculos?

PD: Probablemente la noción de que las plantas son consumidoras de sangre sirve como justificación del uso alimentario de la mandioca. Pero ¡no debemos tomar las metáforas tan literalmente! Yo he tratado de explicitar el esquema básico de la conducta social ashuar, pero en el territorio amazónico las combinaciones son muchísimas. El esquema se basa en la oposición entre parientes consanguíneos y afines y esta oposición representada sirve de base para la definición de muchas otras relaciones sociales. Si analizamos el caso de la afinidad descubrimos que forma la primera base del parentesco pero que no es su única función. La afinidad tiene también que ver con la distinción entre amigos y enemigos, entre hombres que pueden ser comidos y hombres que no pueden serlo etc. La afinidad es pues un concepto general para poder pensar una cierta categoría de relaciones sociológicas. El parentesco es también una categoría que incluye un cierto tipo de relaciones sociales y un cierto tipo de praxis sociológica. Por esto digo que el "canibalismo" de la mandioca se refiere a la noción de que a través del consumo de mandioca se recupera la propia sangre perdida.

EM: Las plantas de mandioca misma son "alimentadas" con rucú y agua.

PD: Sí. Esa mezcla cumple la función de sustituir a la sangre humana.

EM: En tu libro tratas los cantos de las mujeres a las plantas. Antes de tu investigación se tenía la opinión general de que la agricultura necesitaba pocas conductas rituales ya que esta actividad era tenida por segura, como una actividad sin riesgo, en distinción con la caza.

PD: En círculos funcionalistas existía la idea de que los rituales surgían sólo cuando ciertas actividades económicas eran realizadas en condiciones precarias, cuando los productores no podían tener seguridad sobre el resultado de su trabajo. Esta era la opinión de, por ejemplo, Carneiro [antropólogo brasileño], que sostenía que en el Amazonas los rituales de caza se daban más a menudo que los rituales asociados a la agricultura. Yo tengo ahora la impresión de que los rituales de agricultura ocurren más frecuentemente de lo que se piensa pero que como no son tan espectaculares como los rituales de caza se encuentra menos información y menos descripciones que de los últimos. El hecho es que el consumo de "seres vivos" es de una u otra manera problemático para los hombres y que entre los indios las plantas son consideradas también seres vivos. Para ellos no es fácil "matar" a una planta y comérsela.

EM: La caza es, por otro lado, un terreno de parientes afines. Tu mencionas varios personajes que son o animales o jefes de animales o de territorios. ¿En qué se basa esta división del bosque?

PD: Tienes, primero, a los "señores o dueños de los animales", que son espíritus que protegen a los animales pero que también se alimentan de ellos. La relación entre espíritus y animales es pensada como similar a la relación entre hombres y animales domésticos. Naturalmente no debe provocarse a esos personajes, aunque no son tan crueles como otros – tal el "boraro", el "señor del bosque". Estos "señores de animales" exigen el respeto de algunas reglas éticas: no matar demasiados animales de una vez etc. Además se tiene la regla de que la primera presa animal de un cazador no debe ser consumida por él mismo para hacer posible una relación con los animales. Estos "señores de animales" también están relacionados con los shamanes. Otro personaje es una suerte de prototipo de los animales. Cada especie animal tiene un jefe que es más grande, que llama o canta mejor, que es más gordo etc., y que representa a la especie: es el "amana" de la especie. Es considerado como la esencia categórica de la especie y muchos cantos van dirigidos a él. Y tienes por último a los animales mismos, que también pueden ser aproximados directamente por medio de los cantos para pedirles que envíen a sus hermanas de modo que los hombres pueden "cazarlas". Se pide al alma de los animales muertos, que quedan colgando de las ramas de los árboles, que dejen caer el cuerpo etc. Los cantos se adaptan a cada situación en particular.

EM: ¿Son todos estos personajes considerados parientes afines?

PD: No pueden de ninguna manera ser aproximados directamente. Un cazador usa otros términos, hace como si él mismo fuera un espíritu. Puede ocurrir que durante un sueño un personaje transmita algún mensaje al hombre. El cazador adopta entonces la identidad de ese personaje onírico. Esos personajes son en principio "suegros", pero no estoy absolutamente seguro.

EM: Cada hombre tiene una relación particular con el mundo del bosque de manera que los animales que se cazan, los animales que son prohibidos para el consumo etc., varían de cazador a cazador y de familia a familia.

PD: Sí. Por ejemplo, un hombre cuya mujer había sido mordida por una serpiente se quejaba de que era una venganza de los pecaríes porque días antes había flechado a muchos de ellos. Por esto pensaba que había sido castigado.

EM: ¿Tienen los shamanes otro tipo de relación con los animales?

PD: Si y no. Un shaman no puede usar su relación con esos personajes ["señores de los animales"] para acceder más fácilmente a presas animales, pero sí tienen una relación especial con algunas especies que no pueden ser cazadas, como jaguares y boas. Los shamanes tienen una relación especial con especies carnívoras. Se dice que los shamanes tienen a las boas como amigos, que viven en una gruta en el río debajo de la casa de los shamanes y que pueden viajar por todos lados causando enfermedades. La relación con el jaguar es algo más complicada. Se dice que los jaguares negros también viven en una gruta debajo de sus casas y son llamados "perros de los shamanes". Tienen por tarea impedir que espíritus enemigos, digamos los espíritus de shamanes enemigos, amenacen a sus amos. Para los ashuar los jaguares y las boas no son animales. En cierto sentido, estos animales significan la frontera entre la naturaleza y la cultura. En la categoría cultura los ashuar incluyen a las plantas y a los animales porque se pueden comunicar con ellos a través de sueños o de cantos, porque pueden recibir información de ellos. Pueden, además, asumir diversas formas: se presentan como piedras, como muchachas etc., y no son considerados "naturales". Los animales con quienes se tiene una relación son llamados "aent", es decir, hombres y la distinción entre naturaleza y cultura no duplica la distinción entre animales y hombres sino que se establece entre diferentes formas de comunicación. Tu tienes a un lado hombres que hablan ashuar y hombres con quienes los ashuar se comunican aunque hablen otras lenguas y, por otro, animales y plantas que forman sociedades semejantes a la humana, tales como los monos etc. La diferencia entre los monos y los ashuar es,

según ellos, que los monos conocen otras reglas matrimoniales, tal como otros tribus conocen otras reglas. Al otro lado de la escala tienes animales y plantas que no viven en sociedad, como el jaguar y la boa y algunos peces. Aquí comienza la naturaleza. Bajo esta categoría se incluye a los insectos, a los peces y a algunas plantas.

EM: ¿Pueden los aldeanos comunes establecer relaciones con el jaguar o la boa?

PD: No, en ningún caso. Los aldeanos comunes los matan. De hecho, sólo los shamanes pueden establecer esta relación. Y es mucho más que una simple relación. El shaman y la boa viven en simbiosis: la boa es una suerte de emanación del shaman. Si el shaman muere, muere también la boa.

EM: ¿Se atribuye entonces al shaman otra naturaleza? ¿Se piensa que es diferente a los otros hombres?

PD: No. Obtener poderes shamanísticos es simple: se trata de acceder a flechas mágicas, cosa que cualquiera pueda hacer. No se exigen propiedades especiales para ser shaman. Es verdad que los hijos de los shamanes pueden volverse más fácilmente shamanes, pero esto es así solamente porque su padre les ha tratado y no porque sea shaman. El cuerpo de un shaman no es diferente a un cuerpo de un no-shaman. Pero si un hombre se convierte en shaman debe vivir de acuerdo con ciertas reglas: abstenerse de sexo, comer poco etc. Pero la intención de estas reglas es controlar el cuerpo y purificarlo. El cuerpo de un shaman refleja poder y este poder puede dañar a otros.

EM: ¿Cómo son tratados los animales domésticos?

PD: Los ashuar tienen pocos animales domésticos: perros, pollos y ahora patos y cerdos. Los pollos son neutros: no tienen alma, son considerados "cosas" y pueden ser comidos. Las crías de animales del bosque son incorporadas en las aldeas y tratadas como parientes consanguíneas, bien cuidadas y prohibidas para el consumo. Las mujeres mastican el alimento para estas crías, las amamantan etc. Este materia era justamente la de un seminario que dirigí un año atrás: ¿por qué no hay domesticación de animales en la zona amazónica? Técnicamente visto es perfectamente posible. Por lo menos algunos animales pudiesen haber sido domesticados: el agutí, el pecarí, el tapir... Tu encuentras pecaríes por doquier en el Amazonas como animales domésticos y las tropas mismas se mantienen cerca de los poblados

humanos de modo que su domesticación hubiese sido posible. Ahora, si técnicamente es posible, ¿por qué no han sido domesticados por los indios?

EM: ¿Y cuáles fueron las conclusiones "tentativas" del seminario?

PD: [Ríe]. La conclusión "tentativa" fué que la domesticación fué impedida por el hecho de que los animales pertenecen a un complejo de caza donde son conceptualizados como aliados o afines. Se supone que ninguna sociedad puede reproducirse sin parientes afines – aquí uso el término en sentido amplio y que la domesticación de los animales hubiese significado que se habrían transformado en parientes consanguíneos y que en consecuencia no habría sido posible obtener parientes afines en el bosque. La domesticación hubiese requerido un cambio profundo del complejo cultural indígena, una redefinición de su representación de las relaciones entre naturaleza y cultura y de las relaciones de los hombres entre sí. El único caso conocido de domesticación por los indígenas es el caso guajiro, pero que yo creo que es un caso algo patológico: se han transformado en ganaderos, han devenido una sociedad pastoral, un poco a la manera de sociedades africanas. ¡No necesitan más que ofrendar vacas para recibir lluvias para que sean agregados a la lista de sociedades africanas!

EM: Pareciera que el territorio que pueblan los indios ha sido modificado de manera substantiva por los indios mismos. ¿No es una de tus principales tesis?

PD: Algunos animales son en cierto sentido dependientes de los hombres porque se alimentan de plantas que sólo los hombres cultivan. El agutí y el acuchí viven cerca de los plantíos y todos saben, cuando no se ha cazado nada, que basta con ir al plantío, por las noches, para agarrar a alguno de estos animales. Con los pecaríes es algo más difícil porque estos animales pueden ocasionar daños considerables a las plantaciones.

EM: Los pecaríes son animales territoriales y, ya que se alimentan de mandioca, visitan con regularidad las plantaciones humanas. Los indios toman en cuenta estas visitas cuando abren los plantíos y cuando siembran.

PD: Se puede hablar de una cierta semidomesticación. Hay una relación con los animales que hace innecesario que sean tenidos en un lugar. Hay una suerte de domesticación que es propia de los indios. Sería interesante proseguir investigando por qué los indios no han llegado a la domesticación de animales que conocemos nosotros.

EM: Lévi-Strauss me dijo que no tenía sentido indagar sobre el origen de las relaciones entre hombres y animales.

PD: Estoy de acuerdo. ¿Por qué lo dijo?

EM: Hablábamos sobre el pensamiento mítico y sobre el mito y él postulaba que la representación del mundo es parte del mundo mismo, de un mundo que ha sido representado. Yo tengo la impresión de que tu trabajo es una comprobación de esta idea.

PD: ¡Gracias! pero me he encontrado con otros problemas. Este tipo de análisis sólo puede ser monográfico. Una descripción de la representación de la naturaleza que parece haber adaptado la naturaleza a sí misma y que por esto hace parte de la naturaleza misma no puede ser usada para deducir leyes generales. El mundo de los ashuar es pues el mundo de los ashuar, un mundo particular, otro que los mundos de otras tribus. Lo único que podría hacerse es comparar algunos rasgos con otras sociedades pero una comparación así es extremadamente difícil sino imposible porque habría que recoger toda suerte de datos sobre ecología, zoología etc. etc., en diferentes zonas que no sería posible lograr en el lapso de vida de un hombre. Para mí no hay otra alternativa que comenzar al menos con la comparación de diferentes sistemas ideológicos, con una comparación de diferentes representaciones de la naturaleza.

EM: Es verdad que sobre la base de monografías no podrías postular leyes generales pero con tu trabajo tu ofreces una aproximación epistemológica que hace posible, entre otras cosas, dejar de lado la distinción entre mito y praxis.

PD: Yo pienso que el contenido de algunas categorías no puede ser definido de antemano y espero que las monografías que comienzan con la economía, luego con la organización y finalmente con la religión desaparezcan pronto. Esta manera de trabajar es la mejor para pasar de lado junto a complejos sociológicos. La proposición se deriva en realidad de la combinación entre estructuralismo y marxismo. Yo no estaba interesado en una sociedad sino que en procesos y estructuras. La descripción de una sociedad no es otra cosa que la descripción de un grupo tal como es percibido por un antropólogo en un período determinado y con este tipo de descripciones no podemos naturalmente ir demasiado lejos. ¡Hasta los ingleses se han dado cuenta de esto!

EM: Pero la proposición también es válida si pensada en un nivel puramente conceptual. Si describes ciertas actividades y descubres que se basan en un mito y que ellas mismas son un mito, llegas a la conclusión de que al trabajar, por ejemplo, sobre narrativas, que no debes limitarte a estudiar solamente narrativas explícitas, que los mitos pueden adquirir, si quieres, otras formas, a veces encubrirse en objetos de la cultura material.

PD: Entre los ashuar mitos en y de la vida cotidiana que no son conceptualizados como tales. Patrice Bidou [antropólogo francés] me contaba que él se pasaba horas escuchando mitos. Con los ashuar no sabía yo qué hacer pues no conocen mitos, no al menos bajo la forma que más conocemos. ¡Me costó seis meses obtener un mito narrado! El problema era que entre ellos los mitos son formulados de otra manera, que los mitos no son conceptualizados como narrativas.

EM: Por esto me parece interesante tu relación con Lévi-Strauss: él ha trabajado fundamentalmente con mitos explícitos – en el sentido más tradicional del término – aunque recusa una distinción substantiva entre mito y otros aspectos de la vida social y mental.

PD: El análisis que realicé fué producto de un largo período, de trabajo de campo. Lévi-Strauss no tenía en su época otras posibilidades, había poquíssimas monografías o, en todo caso, pocas monografías que fuesen de utilidad para Lévi-Strauss, trabajos que incluyesen los datos que él necesitaba sobre ecología, economía, botánica etc. Lo que si tenía era una enorme riqueza en mitos que habían sido cuidadosamente transcritos. Él mismo no tenía alternativa, para sus propósitos, que ocuparse de estos mitos. Solamente para las tribus de Norteamérica contamos con buenas monografías; América del Sur no cuenta con trabajos semejantes.

EM: ¿Nunca pensaste que tu interés por la organización sociológica de la caza y la agricultura etc. tenían poco que ver con los mitos?

PD: No. Yo he trabajado muy poco con mitos, pero si he trabajado mucho con cantos. Cuando trabajas con mitos tienes pocas alternativas: o los tratas como una "carta social" al estilo funcionalista o los tratas de una manera estructural. Si escoges la segunda alternativa debes trabajar a la manera de Lévi-Strauss, porque los mitos sólo son comprensibles en sus relaciones con otros mitos. Esto no era, para mi, realizable. Lo que puedes hacer es analizar los mitos en el contexto total de una cultura, en el contexto de otros aspectos

de una cultura y tratar estos aspectos como mitos para explicar así de una vez tanto los mitos explícitos como los implícitos.

EM: Entonces un mito es solamente parte de la cultura en general y no solo narrativas que puedas clasificar como pertenecientes a la religión o al lore de una sociedad.

PD: Ciertamente. Un mito es parte de un complejo de representaciones ideológicas y su significación se encuentra en las relaciones entre los diferentes aspectos de la cultura. Pero así volvemos a tu otro problema: no podemos en realidad usar categorías definidas a priori para estudiar otras sociedades, no podemos determinar de antemano qué tipo de conductas pertenecen a la política o a la economía etc. Esta postura exige un enorme grado de flexibilidad. En este sentido, pienso que la zona amazónica se presta bien para esta aproximación: allá no encontramos instituciones fijas, se trata de sociedades muy flexibles que exigen otra aproximación que la tradicional.

EM: Aparte Godelier y Lévi-Strauss, ¿han influido en ti otros autores?

PD: Si. Durkheim, primero, que constituye el fundamento de las antropologías francesa e inglesa, y, en segundo lugar, Marcel Mauss. Pero no sé si el Mauss de Lévi-Strauss es también el Mauss que yo conozco. También Haudricourt fue importante para mí. Él es un botánico y un lingüista que ha trabajado sobre todo en Oceanía y en el sudeste asiático y me ha ayudado muchísimo en el tratamiento de la naturaleza y de los hombres y de sus relaciones mutuas. Quizás se observe su influencia en mi convicción de que los aspectos tecnológicos y sociales de la vida están íntimamente relacionados con la conducta. Haudricourt piensa que hay esquemas particulares en el tratamiento de animales y plantas y plantea que hay una gran diferencia, a propósito de este tratamiento, entre las civilizaciones occidentales y orientales. Me gustaría investigar este tipo de cosas en el Amazonas. Allá encuentras una gran diversidad en las representaciones de las relaciones entre hombres y animales. Me gustaría descubrir al menos los esquemas más elementales. Pero, en fin, Haudricourt mismo lleva la influencia de Mauss. No me puedo acordar de otros autores que hayan sido de importancia para mi formación: hay otros autores que sin duda influyen sobre mí pero vivo en una suerte de relación simbiótica con ellos. Si puedo decirte que no me considero un pos-moderno, que rechazo la proposición de que la antropología es literatura.

EM: ¿La antropología como literatura? ¿En qué sentido?

PD: Sí, como producción de textos. Ahora escribo un libro donde trato de explicitar, por medio de mi propia experiencia, las normas que rigen la sociedad ashuar, pero no considero este libro como un aporte a la antropología. No tengo otra intención que ofrecer una manera de mirar. La experiencia antropológica no se puede transmitir más que de dos maneras: por medio de monografías y por medio de los cuadernos de notas. Yo no considero contradictorias estas dos maneras.

EM: Sin embargo, "Tristes tropiques", que ha sido importante para tí, es un libro de viaje.

PD: Sí, pero en ese libro se encuentran capítulos que ya habían sido publicados en revistas científicas. Con su libro Lévi-Strauss ha logrado que la reflexión etnológica se transformará en algo aceptable y le ha procurado muchísimos enemigos justamente porque su libro no tenía pretensiones científicas! Pero yo no tengo la pretensión de que mi libro sea otro "Tristes tropiques".

EM: Con la proposición de dejar de lado las categorías, ¿no te acercas al campo de los deconstruccionistas?

PD: No. Abandonar a nuestras categorías no es un problema para mí si llegamos, gracias al abandono, a nuevas aproximaciones epistemológicas. Si se me muestra que el abandono de las categorías es un obstáculo... Pero ya antes de los deconstruccionistas había autores que propugnaban dejar de lado algunas categorías, como Needham [antropólogo inglés]. Si se trata de abandonar nuestras categorías para pasar un buen tiempo, no tiene naturalmente ningún sentido detenerse a reflexionar sobre esto. El anarquismo intelectual de hoy, que proviene fundamentalmente de Feyerabend, nos conduce a conceptos antiguos que no tienen ninguna utilidad, por ejemplo el uso de la intuición en la ciencia etc., que suenan bien pero que son enteramente desdeñables. Si colocamos a la intuición en el lugar de las categorías no llegaremos a ninguna parte. También tienes el caso de Derrida, que parece tener gran influencia entre antropólogos norteamericanos. En Francia es considerado un filósofo y leído como tal. Unos colegas norteamericanos me preguntaron una vez qué pensar de Derrida. Les dije que era asunto de ellos. Derrida ha escrito mucho sobre filosofía pero no veo cómo podría su trabajo ser de importancia para nosotros. Esto también es válido para Foucault y Bachelard, filósofos importantes, pero que no sabemos cómo podrían importar para la antropología.

ABSTRACT: Philippe Descola was interviewed by Edmundo Magaña. He spoke about authors that had influenced on him (Lévi-Strauss and Godelier, among others), about the development of his work with the Ashuar Indians of Ecuador and also about the important relations between Anthropology and Philosophy. According to Descola, small societies allow their researchers to observe the essential components of all societies. Those observations can stimulate philosophical questions such as: what is the real nature of all societies? He also talks about what he understands by anthropology. He leaves aside some anthropological categories but he doesn't name himself a desconstructionist. He puts aside only the categories that can obstruct new discoveries.

KEY-WORDS: Ashuar-nature representations-Anthropology-Philosophy relations-structuralism and materialism.

Recebido para publicação em 10 de junho de 1992.