

Reflexiones dislocadas: la antropología reversa de un líder *qom* del Chaco argentino

Gabriel Rodrigues Lopes

Becario doctoral del CONICET, doctorando en Antropología social (Universidad de Buenos Aires, UBA) e Investigador del Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm/FFyL, UBA)

gabo.sertao@gmail.com

Florencia Tola

Investigadora Independiente CONICET, Investigadora del Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm/FFyL, UBA) e Investigadora asociada al Centro EREA del LESC (UPO/CNRS)

tolatoba2015@gmail.com

Resumo

Neste artigo propomo-nos refletir sobre as implicações da “antropologia reversa” (Wagner 1975, Kirsch 2006) ou “contra-etnologia” (Viveiros de Castro 2009). Para isso, retomamos os escritos de um líder político toba (*qom*) do Chaco argentino, Timoteo Francia, apresentados no livro *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom* (2011). Seus escritos são uma crítica aos excessos dos brancos, a sua cobiça desmesurada e às ânsias de progresso indiscriminado. Em seus textos, Timoteo posiciona-se no terreno da equivocação (*sensu* Viveiros de Castro) e desloca os sentidos de conceitos ocidentais tais como liberdade e selvagem. Este ensaio pretende vincular a contra-etnologia de Timoteo Francia com certos debates atuais na antropologia, tais como: a noção de pessoa feita de relações, a alteridade, a perspectiva, a hierarquia, a cosmopolítica, entre outros.

Palavras-chave: antropologia reversa; cosmopolítica; equivocação; Gran Chaco.

Abstract

In this paper, we reflect on the cosmopolitic implications of “reverse anthropology” (Wagner 1975, Kirsch 2006) or “counter anthropology” (Viveiros de Castro 2009). In order to do so, we focus on the writings of a Toba political leader of the Argentinean Chaco, Timoteo Francia. His writings were published by the anthropologist Florencia Tola in the book *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom* (2011). His work is a critique of white people, their excessive ambition and their anxieties of indiscriminate progress. In his texts, Timoteo uses western concepts such as “freedom” and “savage”, giving them a different meaning. He inhabits the equivocation (*sensu* Viveiros de Castro) that exists between the Toba world and that of white people. This paper tries to tie Timoteo’s counter anthropology with some contemporary debates of Anthropology, such as the notion of person done of relations, alterity, perspective, hierarchy, cosmopolitics, among others.

Keywords: Reverse anthropology; Cosmopolitics; Equivocation; Gran Chaco.

Introducción

En 2011 una de las autoras de este artículo publica un libro en co-autoría con un muerto: Timoteo Francia¹. Al menos, con un muerto desde un solo punto de vista: aquél que sostiene que con el fin de los latidos del corazón se acaba la vitalidad de una persona. Ésta no es, sin duda, la lectura que haría Timoteo, filósofo *qom* del Chaco argentino². La persona existe antes y después de la pequeña existencia humana que conocemos. Como espíritu de bebé aún no nacido y como espíritu de muerto que, por un tiempo, ronda por su casa, la persona (*shiyaxaua*) es, desde la perspectiva *qom*, más amplia. No solo porque esta

1 Timoteo Francia fue un pensador, cazador y líder político *qom* (toba) que nació en la antigua Misión franciscana *Laishi*, en la provincia de Formosa (Argentina), el 3 de julio de 1965. Fue el primer hijo de Hermenegilda López y Zenón Francia. De niño trabajaba en las cosechas de algodón en Chaco junto a su familia. Cuando terminaba la época de cosecha, Timoteo regresaba a *Laishi*, donde cursó la escuela primaria. Luego se trasladaron a Pampa del Indio (Provincia de Chaco) y allí continuó sus estudios. Hacia 1980 se instalaron en el barrio periurbano de la capital formoseña, *Namqom*, en donde vivió hasta su muerte en 2008. Además de cazar y pescar, Timoteo solía dedicarse a las reivindicaciones políticas, territoriales y sanitarias de su comunidad. Asistía a capacitaciones, talleres y encuentros provinciales y nacionales con miras a aprender sobre leyes, legislaciones y derechos indígenas.

2 El Gran Chaco constituye una vasta llanura semi-árida que se extiende sobre parte norte de Argentina, este de Bolivia, oeste de Paraguay y sur de Brasil, a lo largo de un millón de kilómetros cuadrados. Esta región se halla delimitada por los ríos Paraná y Paraguay hacia el este, por la pre-cordillera de los Andes hacia el oeste, por los llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso hacia el norte y por la cuenca del río Salado hacia el sur. En Argentina, la región chaqueña se ubica en varias provincias del centro y norte del país. Los tobas pertenecen —junto con los pilagá y los mocoví— a la familia lingüística Guaycurú y se autodenominan *qom*.

condición es común a entidades que los naturalistas concebimos como objetos inertes, inanimados y desubjetivados, o como animales, fenómenos climáticos o alucinaciones, sino porque incluso cuando esta condición se expresa en un humano, ella no comienza en el momento del nacimiento ni termina cuando cesa la respiración (Tola 2012).

Hecha esta aclaración, es posible sostener que Timoteo y Florencia escribieron juntos un libro aun a pesar de la ausencia de cuerpo del primero. Timoteo vive en sus escritos en los que durante treinta años plasmó reflexiones, pensamientos, conocimientos, consejos, enseñanzas, legislaciones utópicas suyas y no solo suyas. El libro *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom* (Francia & Tola 2011), a partir del cual decidimos hacer esta reflexión, contiene la palabra de Timoteo, de *los/as antiguos/as*, de *los/as jóvenes*, de *los cazadores*, de *los Pastores evangélicos qom*, de *los seres no-humanos del monte y*, de manera reversa, de *los roqshe* o blancos³. Esto último es así, no sólo porque en él escriben académicos no indígenas en diálogo con Timoteo (esos son otros blancos), sino, sobre todo, porque muchas de las palabras de Timoteo son una reelaboración, una crítica, una antropofagia de numerosas palabras —pensamientos, leyes, Biblia, prejuicios— elaboradas por quienes, sin duda, no son *qom*, son *roqshe* (“blancos”), un tipo particular de *shiyaxaua*. Devorando el manifiesto antropófago oswaldiano (Andrade 1928), con su profundo aforismo “sólo me interesa lo que no es mío”, podríamos experimentar una potencial idea de Timoteo: “pregunté a un hombre lo que era la libertad y él me respondió que era la independencia del albedrío, según la razón de uno mismo. Ese hombre se llamada Immanuel Kant. Me lo comí” (*ibid.*)⁴.

La reflexión de Francia es *reversa* porque en ella se habla de sí a través del *otro*, es decir, de nosotros. Su reflexión es *dislocada* por ubicarse en otro lugar para hablar de las aparentes mismas cosas de las que hablamos los blancos. Decimos “aparentes” y es en este punto en el que decidimos ubicar la presente reflexión. ¿Los términos usados por Timoteo

3 Luego de emprender varios proyectos juntos, en 2008 Florencia Tola decidió junto con Timoteo Francia escribir un libro. Sin embargo, esto no pudo realizarse ya que a los pocos días él murió a raíz de una tuberculosis mal tratada. Su familia le entregó todos sus escritos, a pedido de Timoteo, para que el proyecto del libro pudiera realizarse. Luego de transcribir sus textos, la coautora se dedicó, en un primer momento, a encontrar las vinculaciones entre ellos. En función de éstas, en un segundo momento, estableció ejes rectores que estructuraran el libro. Luego de organizar, durante un año, el material con base en los temas centrales, sus escritos fueron revisados con la intención de que la gramática, la sintaxis y la ortografía no entorpecieran la lectura. Si bien los textos de Timoteo eran el fruto de casi treinta años de reflexión, su escritura fue fragmentaria y ligada a los talleres a los que asistía, a cursos, asambleas y acontecimientos políticos. Sus textos no fueron redactados con miras a ser publicados en un libro. Y aquí radicó el mayor desafío: ensamblar las ideas, pensamientos, inquietudes y reflexiones de Timoteo, creando con ellos un libro.

4 En el original se lee así: “Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o” (1928).

en castellano en su libro *Reflexiones dislocadas* remiten a lo mismo que ellos designan para quienes no somos *qom*? ¿Cómo traducir la complejidad y creatividad de otro mundo haciendo uso de los mismos términos usados por el *otro*? Este escrito no pretende ser más que reflexiones conjuntas sobre la naturaleza (equivoca) de la etnografía y sobre el mundo que el pensamiento del *otro* hace posible, siempre que deseemos dejarnos afectar por él y dislocar nuestra mirada, ejercicio éste en el que Timoteo tenía sobrada experiencia.

La libertad como equivocación y otros excesos

“Acá nadie es libre, todos dependemos unos de otros, del monte, de los árboles, de la tierra. La tierra es lo que nos mantiene, como sus hijos. Recurrimos a ella y ella ofrece” (2011: 78), dice Timoteo. La *libertad* en las sociedades urbanas está relacionada a la individualidad, a no estar atado a relaciones que reducen o limitan la autonomía. Cuantos menos cables reales de conexión tengamos, más libre seremos para poder autodeterminarnos. Éste es uno de los sentidos que podríamos dar al concepto *libertad*.

Ahora bien, Timoteo pareciera no estar refiriéndose a eso cuando dice que los *qom* no son libres ni aspiran a serlo. Desde nuestra óptica, podríamos escandalizarnos con esta aseveración: los *qom* no aspiran a ser libres. Pero, el comentario contra-etnográfico de Timoteo acerca de la libertad es bastante más complejo. Timoteo recurre a la noción occidental de libertad que aprendió en la escuela, en las capacitaciones y leyes para cargarla de otro sentido. Al decir “acá nadie es libre” no está sufriendo o lamentándose de una supuesta carencia. Por el contrario, “acá nadie es libre” nos abre otro universo de sentido y de relación no caracterizado por el anhelo de libertad —en nuestros términos— ni por el sufrimiento de la libertad —en sus términos—. Es decir, la idea que podríamos reconstruir, en nuestros términos, sería la siguiente: los *qom* no somos libres como los blancos, ni aspiramos a esa independencia e individualidad. Nosotros estamos mutuamente imbricados unos con/en otros, cuerpo con cuerpo, humanos y animales, animales y plantas, cielo y tierra, vivos y muertos. Tenemos cables que nos conectan por donde miremos aunque ustedes no los vean. Todos dependemos unos de otros (monte, árboles, tierra, espíritus) y eso nos hace *qom* y no nos plantea un problema de ausencia de libertad ni nos hace aspirar a una supuesta libertad.

Así, el concepto occidental de libertad tomado por Timoteo Francia y tamizado con su grilla ontológica refiere a una libertad que no es la occidental neoliberal. Esta última no da cuenta de los sentidos de las relaciones sociales *qom* y, de mantener este concepto, deberíamos traicionar su sentido original (al igual que lo hizo Timoteo) si es que queremos

tomar en serio lo que él entiende por “libertad”. ¿Qué sería tomar en serio su noción de libertad? Vaciarla de los contenidos que posee, tomarla como concepto y extraer de él las máximas consecuencias. Es decir, no solo entender *qué es* “libertad” para Timoteo, sino estar atentos al modo en que este concepto subvierte nuestra noción de libertad. ¿Cómo su libertad me hace pensar de otro modo acerca de *mi* naturalizada libertad?

En el homónimo *libertad* se concentra una de las tantas equivocaciones entre *qom* y *roqshe*. Más que intentar no defraudar nuestros conceptos y suponer una cierta univocidad en ellos, al ubicarnos en el equívoco generado por la homonimia engañosa (Viveiros de Castro 2004) intentamos corrernos del sentido que les atribuimos *a priori*. Usamos nuestros conceptos para hablar de los conceptos *qom* y tomamos muchas veces los conceptos como sinónimos transculturales. Timoteo usa nuestros conceptos para hablar de sí, de su mundo, pero no cae en el engaño de la univocidad, habita el equívoco y crea en él, al permitirse jugar con los sentidos y desestabilizar nuestros conceptos a partir de sus propias nociones y pensamientos. Así, “en vez de desagregar sistemas holísticos por medio de categorías analíticas inadecuadas, tal vez tuviésemos que *buscar una aprehensión holística de la manera con que nuestros sujetos de investigación desagregan sus propios constructos*” (Strathern 2014: 241, cursiva del original).

La relación etnográfica entre Florencia Tola (antropóloga porteña) y Timoteo Francia (antropólogo *qom*) se concentra en las prácticas, metáforas y símbolos autorreferenciales que dan sentido al mundo *qom* (en ningún momento el libro apela a explicaciones psicológicas basadas en la creencia o en explicaciones en función de la verdad o falsedad de alguna aseveración). Esta relación enuncia posiciones ontológicas ya que la antropóloga se ubica en el lugar del “no saber transcendental” (Goldman 2016a)⁵ y de la equivocación entre mundos. La equivocación intercultural, así como la inconmensurabilidad mutua

5 El no-saber transcendental es lo que hay luego de cruzar el límite del pensamiento occidental moderno. Una vez allí, se exige la no-solidaridad con el punto de vista del observador, ante la discontinuidad epistémica y ontológica con la filosofía moderna occidental. En términos deleuzianos (2017), podríamos decir que si el investigador es capaz de prever un límite en el modo de descripción del mundo (presupuestos a los que suele recurrir) podría, al anticipar este límite, conjurar la emergencia del umbral-no-saber trascendental utilizando la común arrogancia moderna científica: sobrecodificar lo que no puede saber y explicarlo en sus términos. Junto con el límite-discontinuidad o límite-equivocación aparece inevitablemente el umbral-no-saber, un nuevo agenciamiento que fuerza un cambio radical en el agenciamiento anterior, es decir, en los presupuestos. Por ende, es preciso “obviar” (Wagner 2010) lo conocido para dar cuenta de su gemelo: lo desconocido. A partir de allí, todo es nuevo: conceptos, modos de descripción, códigos. Y eso tal vez sólo sea posible al prestar atención a ese “desconocido fundamental” (Stengers 2017), a lo que dicen y hacen los/as nativos/as y a lo que reflexionan sobre su mundo y sobre sus otros, y en esta relación no se puede saber de antemano adónde se llegará. Sin embargo, como dice Goldman (2016), el no-sabemos transcendental lejos de paralizar nos sirve como motor de impulsión y, Wagner agregaría (2010), de creación e invención.

entre diferentes nociones acerca de los *sentidos comunes* es uno de los problemas serios de incomprensión y falta de comunicación entre el antropólogo y el nativo (además de los lingüísticos, los contextuales, la empatía, los prejuicios previos), tal como nos alertó Viveiros de Castro (2015).

Siguiendo con el autor (2015), la equivocidad no es un error, una falla, un muro que traba la relación, sino la base misma de la relación, un objeto de estudio antropológico, enmarcado en un proyecto de traducción, de intentar comunicarse por la diferencia, en vez de callar al *otro*. *Reflexiones dislocadas* piensa el equívoco, entonces, no como un defecto o falta de interpretación, sino como un “exceso” de interpretación en la medida en que desconocemos que hay más de una interpretación en juego (Viveiros de Castro *ibid.*). La socióloga aymara-boliviana, Silvia Cusicanqui (2015, 2017), expresa que para dar cuenta de la *diferencia* hay que habitar en el equívoco, en la contradicción, pero con creatividad; tomar las premisas como heterogéneas y reconocer el “doble”. Allí se ubica el tejido *ch'ixi*, “el devenir que entreteje los opuestos” que permite “convivir entre diferentes manteniendo la radicalidad de la diferencia” (2017: 228). De este modo, es posible liberarse de la esquizofrenia colectiva occidental que demanda la elección de uno o de otro. Sobre esto, ella aclara que si tuviese que traducir el término *double bind* del esquizo de Bateson (aquel sujeto delante de una disyuntiva sin salida) sería “en aymara, *pä chuyma*”. Este concepto se refiere a “un alma dividida, o literalmente a una doble entraña” (2015: 334), pues “se trata de conocer con el *chuyma*, con el corazón y los pulmones, que es el lugar donde se piensa de un modo comunitario y memorioso” (2017: 227).

¿Qué imagen refleja el espejo?

¿Qué hacer con la alianza potencial, el chamanismo, los mecanismos internos de conjuración del Estado, la brujería, los seres no-humanos y otros mundos que siempre fueron post-humanistas? Si otorgamos dignidad epistémica y ontológica a esos mundos en donde un chamán succiona del cuerpo del enfermo una piedra que es una extensión del chamán atacante, donde el cuerpo humano es fabricado por medio de otros cuerpos humanos, animales y no-humanos, donde la grasa de tigre permite a los líderes políticos hacerse respetar por los políticos blancos y donde no hace falta la ingesta de psicoactivos para viajar a la luna o descender a las profundidades de la tierra y conocer la naturaleza humana de quienes allí habitan⁶, no necesitamos valernos de nociones como “representación”, “cosmovisión”, “ilusión”, “ideología”, “imaginación” o “proyección”.

6 Todos estos son rasgos propios de la ontología, del chamanismo y la cosmología *qom* (cf. Tola 2012).

Con estos conceptos estaríamos *interpretando* un discurso nativo y *explicando* lo que los mismos nativos no logran discernir. Si jugamos con nuestros interlocutores a la Gran División, sin duda, nosotros tendremos, tal como dice Favret-Saada, “la mejor ubicación (la del saber, la ciencia, la verdad, lo real, la de ver desde lo alto) y ellos la peor” (Favret-Saada 2009: 151, traducción nuestra). Ahora, ¿qué pasaría si dejáramos de lado todo intento de, por ejemplo, “*explicar* la hechicería [para] [...] entender *qué es* un hechizo” desde el punto de vista de nuestros interlocutores (Vanzolini 2015: 39)? En este caso, ya no interpretaríamos, por ejemplo, que la hechicería es un intento de llevar adelante maniobras políticas o una crítica al capitalismo y la desigualdad —siendo éstas “supuestas razones oscuras incomprendidas por los nativos” (*ibid.*)—, sino que enfocaríamos en las razones que nuestros interlocutores esgrimen sobre el hechizo.

Así como el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro 1996; Lima 1996) y los *cargo cults* (Wagner 2012)⁷ fueron pensados como una alter-antropología o una antropología reversa en el sentido de que contienen una teoría de lo humano y de la alteridad, las ideas de Timoteo son también una antropología *qom* que reflexiona sobre el ser humano, sus relaciones, el entorno y la vida. Su filosofía enraizada en la tierra es una *filosofía con la gente adentro*⁸ (Ingold 1992: 696) y por tanto, ella es una antropología. Pues, si lo que define la antropología no es su punto de partida sino la capacidad de cambiar de perspectiva (Goldman 2016b), podríamos decir que tenemos con Timoteo un ejercicio de antropología reversa: aquella antropología elaborada desde la perspectiva de los nativos que imagina el mundo de sus otros (nosotros) de un modo diferente del modo en que nosotros nos persuadimos que es (Wagner 2012; *cf.* también Goldman & Viveiros de Castro 2016).

Veamos algunas de estas ideas:

Quizás somos pobres en bienes materiales o carenciados, pero no en recursos sustentables potenciales y, menos aun, en ideas. *Los recursos y las ideas* son los que permitieron nuestra presencia de hoy en el mundo (Francia & Tola 2011: 65, subrayado nuestro).

7 Roy Wagner fue el primero que identificó en los colectivos que estudiaba la contraparte de la antropología. Los *cargo cults* melanesios fueron vistos por él como una antropología reversa o variantes invertidas de la antropología, una forma de pensar la cultura del blanco (bienes manufacturados, el mercado asalariado, la producción). Ellos serían formas nativas de pensar la modernidad occidental desde su propio punto de vista.

8 “*Anthropology is philosophy with the people in*” (1992: 696).

En ese mundo del cual somos parte no hay lucha de contrarios, ni de destrucción sino *oposición complementaria y recíproca para generar nuevos estados, siempre con armonía y equilibrio, no en caos ni con ansiedad de dominio*. Ésta es una de las características del pensamiento indígena, de una ideología que ha adoptado las leyes de la naturaleza, tomándolas como leyes propias de la comunidad e incorporándolas al derecho consuetudinario (*ibíd.*: 66-67, subrayado nuestro).

En el transcurso de los tiempos, el pueblo indígena tuvo y tiene una actitud exorbitante, respecto, de la grandísima noción de *responsabilidad*. Además, tiene una actitud de *agradecimiento* por los favores obtenidos en la interrelación con el medio donde se gesta la relación y la aplicación de los principios de su existencia (*ibíd.*: 68).

Cada especie converge su vida en el suelo. Como dicen nuestros ancianos 'porque *son nuestros hermanos, deberíamos cuidarlos*' [...]. Por nuestra tierra somos capaces de hacerlo todo. Comprendan los blancos que *al tocarnos la tierra están manoseando la vida* (*ibíd.*: 78, subrayado nuestro).

Ahora bien, tomar estas ideas sobre la hermandad que existe con seres no-humanos, sobre la tierra como espacio donde se origina la relación, sobre la oposición complementaria y recíproca entre las personas o sobre el valor performativo de las ideas, como teorías nativas con las que dialogar y por las cuales dejarnos afectar no necesariamente implica exotizar al *otro*, inventar alteridades o esencializarlo. El camino de tomar estas ideas como conceptos deja a un lado la primacía del pensamiento antropológico como algo exclusivo de un *nosotros* y, por ende, más que datos a ser leídos con las teorías antropológicas elaboradas en otras latitudes, los conceptos nativos pasan a ocupar una posición ya no subsidiaria sino central en la construcción de un texto antropológico.

Si no optamos por este camino y nos decidimos por la vía de la *interpretación* del *otro* —echando luz sobre un mundo que él no logra discernir por tener tan solo lecturas parciales y opacas— ¿qué le queda a la antropología? Como dice Goldman (2012), ella está confinada a hablar del investigador (labor, sin duda, narcisista), estudiar a los indígenas con los conceptos académicos previos del investigador (poder, clase, alienación, acumulación) o, incluso, ni siquiera hablar de él, dado que ya no existe más ese *otro* puesto que *todos somos iguales*. En este caso, no tiene más sentido hacer etnografía porque lo que el espejo refleja no es más que otra faceta posible de mí misma. ¿Para qué ir a hacer trabajo de campo si *a priori* ya sé lo que es la libertad?

Afectándonos unos a otros

Poner entre paréntesis aquellas autovacunas que los antropólogos se inyectan para verse a sí mismos reflejados en el espejo de la no-alteridad no consiste solamente en adoptar la actitud fenomenológica de suspender las categorías científicas heredadas de la tradición europea. Por el contrario, la propuesta contra-antropológica o reversa aspira a que las categorías ajenas transformen nuestro aparato conceptual; nuestro mundo. Si nos dejamos afectar por el pensamiento de Timoteo — del mismo modo en que él se dejó afectar por el nuestro — ¿qué otras posibilidades de lectura se abren?

Por lo pronto, para que estas otras opciones de lectura puedan ocurrir es preciso despojarse de la idea de que el gran divisor (“antropóloga”/“alteridad”, “él”/“nosotros”) es un dualismo inhibitor del pensamiento. La artificialidad entre “nosotros” y “ellos” está presente en la elaboración de un producto literario (*Reflexiones dislocadas*) dedicado a dar cuenta de un problema que está muy lejos de ser artificial. Por el contrario, él abre un espacio conceptual para otros (Strathern 2014), es decir, nos enseña “cómo manipular ideas y conceptos familiares para transmitir ideas y conceptos extranjeros” (*ibíd.*: 184). Siguiendo con esta autora y retomando nuestro ejemplo, el término “libertad” sirve para establecer contrastes entre las formas de relaciones *qom* y las euro-americanas porque encuentra sentido en ambos mundos y, al mismo tiempo, es útil para hablar acerca de modos profundamente diferentes de relacionarse con el mundo.

En ese sentido, como dirían Deleuze y Guattari (1995-1997), dualismo puede ser un modo de lidiar, de pensar las cosas y no de estabilizarlas, pues sólo hay multiplicidades. O, en palabras de Tarde (2006: 73), “existir es diferir”: es más potente tomar la diferencia como relación (y la relación como diferencia) y no como un simple término, como recuerda Vargas (2006), es decir, “como dinamismo de una potencia y no como atributo de una esencia”, ya que la diferencia es “fundamento de la existencia y, consecuentemente, la renuncia al dualismo cartesiano entre materia y espíritu, entre naturaleza y sociedad” (Vargas 2006: 16-20).

Retomando esta idea, Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014) expresan que si partimos de que “pensar es diferir” y de que diferir es un acto marcadamente político porque se opone a aquello que limita dicho diferir, las reflexiones de Timoteo contienen un enorme potencial político. Ellas llevan al extremo la capacidad de diferir, su oposición permanente a formas instituidas y dominantes de componer el mundo, de pensar la alteridad, la naturaleza y las relaciones.

Al igual que cierta antropología contemporánea preocupada por la diferencia y por

el diferir, Timoteo parte de los conceptos del *otro*, reflexiona recursivamente y encuentra inadecuaciones entre una *qom lataxaq* ('forma de ser-hacer *qom*') y el pensamiento dominante y, a partir de dicho contraste, transforma sentidos y crea conceptos. En vez de remitirse a una salida que disuelve la dualidad en algo estático y equivalente o una dialéctica con su síntesis armónica (Viveiros de Castro 2013; Lévi-Strauss 1993), hay más bien un dualismo interminable (*ibíd.*: 2013). Allí la relación entre invención y convención es una relación dialéctica, en el sentido dado por Wagner (2012: 141). Más que hegeliana y marxista, es entonces más simple, al modo de un diálogo, con tensión y alternancia, "entre dos concepciones o puntos de vista simultáneamente contradictorios y solidarios entre sí (...) un modo de pensar, una dialéctica [que] opera explorando contradicciones" (*ibíd.*: 141). Por ejemplo, la noción de "salvaje" cobra, en sus escritos, una connotación particular. Los *qom* fueron desde la conquista militar del Gran Chaco considerados salvajes y esto fue parte de la justificación de la misma. Sin embargo, en sus escritos Timoteo se pregunta ¿quién es el salvaje y bajo qué punto de vista? Veamos dos fragmentos:

Tan desvalorizados hemos sido que en no pocos lugares se nos llamó 'salvajes' y se nos asoció con la idea de potenciales delincuentes. La identidad de las naciones indígenas fue maltratada, humillada y, en muchos casos, exterminada (Francia & Tola 2011: 32).

El barbarismo puede representarnos en tiempos de la modernidad y el consumismo, la explotación y la contaminación sin control abrazar a los grupos humanos con brazos letales. El capitalista te dice 'lo tuyo es tuyo, individual y nadie puede compartir contigo -privado'. Acá está el origen del egoísmo y la mezquindad como concepto metafísico, es decir, su objetivo es incomprensible-oscuro, por lo tanto, salvaje (*ibíd.*: 64).

Lejos de encasillar los sentidos de los términos dados por Timoteo a conceptos como "libertad" o "salvaje", *Reflexiones dislocadas* es un intento por distanciarse de un enfoque funcionalista que explica el mundo *qom* únicamente a partir de su relación con el Estado-nación. En este enfoque, los *qom* serían apenas la versión local (una ilustración) de la fuerza destructora y homogeneizadora del Capital y del Estado, que los *argentinizan*, *criollizan*, *españolizan*, *occidentalizan*, etc.; marionetas o barriletes sujetos, dependientes de su acción. Explicaciones en esos términos reducen la vida a un modelo de equilibrio y las realizaciones humanas al nivel de mero arreglos (Wagner 2012), ya que otorgan un rol determinante a fuerzas exteriores que los nativos no conocen y ni controlan (Goldman 2016).

Por el contrario, *Reflexiones dislocadas* se alinea quizás en un enfoque post-estructuralista, de inspiración wagneriana, en que “todo ser humano es un ‘antropólogo’, inventor de cultura” (Wagner 2012: 108), y levistraussiana, atento a la “economía simbólica de la alteridad” (Viveiros de Castro 2002): es decir, a la agencia indígena, las interrelaciones entre cosmologías y sociologías nativas, la tensión entre identidad y alteridad, las teorías nativas sobre el mundo de los blancos —uno más de sus *otros*—. En trabajos como éste, la alteridad posee una función diferente de la que ocupa en los estudios vinculados a la economía política y a la etnología del contacto, en los que se lee un esfuerzo por reducir las diferencias a fin de, retomando la sugerencia de Viveiros de Castro (1999) para la etnología brasilera, hablar más de una sociología de la Argentina indígena que de una sociología indígena en Argentina.

(Cosmo)política qom

Reflexiones dislocadas contiene muchos paralelos, alusiones e informaciones de temas clásicos de la antropología política y de la etnología amerindia de las tierras bajas sudamericanas. Nos encontramos ante el esfuerzo reflexivo de Timoteo por poner en relación modos de pensamiento diferentes, observando las constantes y las interrupciones epistémicas y/u ontológicas, entre aquellos y su propia filosofía política. Él elabora una contra-antropología acerca de la asimetría de poderes (con los dueños de animales), con críticas explícitas al concepto de “desarrollo”, con reflexiones políticas e ideas que retoman la tensión entre identidad y diferencia en la antropología, no ansiando la asimilación o la reducción de la diferencia ni la jerarquización de puntos de vistas, sino contemplando su intensificación.

La metafísica occidental y su oposición ser o no-ser no da espacio para la composición, para las variaciones (que encontramos en el pensamiento amerindio, en el *tercero* en Lévi-Strauss, en el *dos* en Clastres, en el *chi'xi* en Cusicanqui), pues el carácter solipsista de su “yo soy” niega el estar abierto al exterior. En cambio, la metafísica del tener (*avoir*) propuesta por Tarde (2006) es una línea de fuga del principio de no-contradicción (tal como sostiene Bastide, 1989) de la lógica moderna, de la dialéctica que debe terminar en síntesis. Es que *allí* se puede tener más o tener menos, porque en el “yo tengo”, lo poseído y lo poseedor “están dados a la vez como inseparables” (Tarde 2006: 85); la apertura al exterior, al *otro*, es fundamental “puesto que el ser es el tener” (*ibíd.*: 93): es el tener el que da movimiento a la existencia o, como diría el antropófago, sólo me interesa tener lo que no me hace ser únicamente yo.

La antropología de Timoteo promueve entonces un cambio radical: en vez de

quedarse en dualismos infecundos — diría Tarde o Stengers — buscando la esencia identitaria de los entes, se interesa “por sus propiedades diferenciales, por sus zonas de potencia” (Vargas 2006: 19), en pensar “las situaciones estáticas como bloqueos de movimiento, los estados permanecen como diligencias transitorias en procesos de devenir” (*ibid.*: 20). La dialéctica no tiene por qué terminar en alguna síntesis (Wagner 2012) y en los encuentros con nuestros/as interlocutores en campo, cuando intensificamos la diferencia en lo que ésta tiene justamente de diferente, como ya expresó Lévi-Strauss (1993: 245), la distancia mínima entre sus términos se alarga. Esto exige de la antropología tomar su caro concepto de “cultura” como un concepto relacional a fin de dar cuenta de la invención-creatividad nativa que, como la nuestra, es “ávida” (*sensu* Tarde): ambiciona el infinito. Como sabemos — o como deberíamos saber — ni la fotografía ni la etnografía pueden capturar el rizoma, el infinitesimal y, por tanto, “deberíamos limitarnos a concebir la existencia de muy lejos, abandonando la ambición de penetrarlo” (Lévi-Strauss 1993: 217).

Cuando Timoteo expresa que “El Estado no tuvo en cuenta nuestros modos de concepción de las cosas ni de la tierra (...) nuestra visión de la presencia milenaria se tiene que tener en cuenta...” (2011: 84) indica que su perspectiva sí contempla la existencia de otras sin la negación de las demás, es decir, sin la mediación jerárquica presente en la perspectiva occidental — sea la del punto de vista de Dios, sea la del relativismo cultural. Allí no hay lugar para una perspectiva (jerárquica) de un todo superior a otros puntos de vista (Lima 2008). ¿Cuál sería un tipo de relativismo *qom*? Serían, tal vez, un relativismo que tendría en cuenta las perspectivas humanas y no-humanas también. De hecho, el dueño de los animales posee un punto de vista porque, si no, ¿por qué escondería las presas? O ¿cómo explicar que *nouet* (dueño del monte) entregue presas a unos y no a otros? ¿Cómo elige a quienes recibirán los dones? Un relativismo *qom* no vería la naturaleza como sometida a un papel estable y dado de antemano, tal como sucede en el relativismo antropológico clásico.

Con ello no proponemos que los *qom* sean perspectivistas, mal-leyendo de este modo el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro 1996; Lima 1996), sino que sostenemos que podríamos encontrar en los escritos de Timoteo Francia otras herramientas conceptuales frente a las occidentales, que ponen la *diferencia* al servicio de la identidad (relativismo cultural) y del todo (punto de vista del Dios sociólogo). En ambos casos, estas se constituyen como prácticas de conocimiento que incorporan, anexas la perspectiva ajena, la anulan para convertirla en “representación”, en donde el referente de cada imagen es otra imagen y así, al intentar eliminar la referencialidad social, otros referentes van a ocupar la posición vacante (Strathern 2014) y sabemos que el punto de

vista del observador terminará siendo el privilegiado.

En las relaciones del *pi'ioxonaq* (chamán) con *nouet* (cuando éste le da poder) y con otros dueños de animales, así como en la relación del pensamiento de Timoteo con la racionalidad occidental contemporánea encontramos cierta equivalencia entre las distancias relativas (Lévi-Strauss 1993) de uno con su *otro*. Estas diferencias no terminan en identidad (ya sea unidad o totalidad). Para dar cuenta de ellas sería necesario, entonces, tomar las diferencias como diferencias, en su intensidad, como dirían Tarde y Goldman y no, recordando a Goldman & Viveiros de Castro (2016) y Viveiros de Castro (2013, 2015), desde la *verticalidad jerárquica* del relativismo (primera persona que se convierte en nativo para experimentar como piensa y siente el mundo o transforma el punto de vista del *otro* en parte del suyo), *ni tampoco de un supuesto horizontalismo democrático* homogeneizador (tercera persona que reconstruye el modo en que el nativo piensa y siente el mundo y que desaparece de la relación). Contra esas dos alternativas, no queda sino apelar a la propia creatividad nativa para lidiar con la diferencia, más relacionada con la transversalidad, la trama, el rizoma (conexiones, agenciamientos, reciprocidades cosmológicas), en términos deleuzoguattarianos (1995-1997).

Ahí se reconoce la autoridad de los *otros* y los juegos de posiciones en su mundo cosmopolítico. Como recuerda Goldman (2016) en diálogo con Guattari, la cuestión para el/la antropólogo/a es saber cómo dar cuenta del trazo transversal de las relaciones entre, por un lado, lo aprendido en la academia y, por otro, lo que logró ver y qué le fue enseñado por sus sujetos de investigación en campo. La narrativa de Timoteo nos exige una mirada cuidadosa y sería que ponga en sospecha los viejos prejuicios que nos llevan a imaginar como homogéneo e indiferenciado lo que desconocemos (Tarde 2006).

¿Cómo salir de los dualismos cartesianos sin fundar otros u oponerse a los viejos? O ¿qué hacer cuando las teorías nativas sobre “política”, “libertad” o “salvaje” entran en conflicto con las occidentales-argentinas? ¿Elegir, en ciertos contextos entre una y otra, o más bien, quitar el velo protector que da inmunidad y superioridad a nuestros conceptos y categorías ya convertidas en “naturaleza”, en innatas? Si con *Reflexiones dislocadas* se logró ampliar el “mundo” con el “mundo” *qom*, ¿qué hacer con ello? ¿qué hacer si el don de Timoteo nos produjo, además de reflexión, un efecto?

Al poner en diálogo el pensamiento de Timoteo con otras tradiciones, la intención de la co-autora del libro pareció ser mostrar que si mucha gente encuentra en el budismo

(tal como se lee en *Reflexiones dislocadas* el diálogo entre el budismo escrito por especialistas en filosofía oriental y la ontología qom) respuestas y soluciones a muchas cuestiones existenciales, también sería posible encontrarlas en las “formas de vivir” que la perspectiva de ese pueblo chaqueño anuncia. Que la libertad, la reciprocidad, las relaciones entre seres, hacer enamorar o dividir parejas, y otras cosas humanas, componen mundos “infinitesimales” (Tarde 2006) diferentes de los nuestros. ¿No es ese el papel de la antropología: multiplicar nuestro mundo?

En un pasaje de la *Sociedad contra el Estado*, Clastres (2013) decía que era preciso aceptar la idea de que si al mirarnos en el espejo no encontramos nuestro reflejo, ello no quiere decir que no haya nada para mirar. Es justamente no reconociéndonos en la imagen en el espejo que encontramos el movimiento que nos remite a los *tupí* caníbales de la costa brasileña que, según Viveiros de Castro (2013), comían al otro no para transformarlos en ellos sino para salirse de sí mismos y transformarse en otros. Strathern (2014) diría que el antropólogo Timoteo ha logrado persuadirnos de que aún hay relaciones significativas a ser estudiadas.

Referencias

- ANDRADE, Oswald. 1928. “Manifiesto antropófago”. *Revista de Antropofagia*, 1(1):7.
- BASTIDE, Roger. 1989. *As religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia. Ltda.
- CLASTRES, Pierre. 2013. *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: CosacNaify.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas chi'xi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- _____. 2017. “Entrevista. Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura *ch'ixi* de los mundos”. *R@U*, 9(2):219-232.
- DELEUZE, Gilles, & GUATTARI, Félix. 1995-1997. *Mil Platôs*. Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34.
- FRANCIA, Timoteo & TOLA, Florencia. 2011. *Reflexiones dislocadas: pensamientos políticos y filosóficos qom*. Buenos Aires: Rumbo Sur / Facultad de Filosofía y Letras - UBA.
- GOLDMAN, Marcio. 2012. “Antropología Pós-Social, perspectivas e dilemas contemporâneos: entrevista com Marcio Goldman”. *Campos*, 13(1):93-108.
- _____. 2016a. “Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica”. *Cuadernos de Antropología Social*, 44:27-35.
- _____. 2016b. *Mais alguma antropologia. Ensaio de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ponteio.

- GOLDMAN, Marcio & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2016. Marilyn Strathern: uma antropologia em camera lenta. In: M. Goldman (ed.), *Mais alguma antropologia. Ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ponteio. pp. 119-152.
- HOLBRAAD, Martin, PEDERSEN, Morten Axel & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. "The politics of ontology: anthropological positions". *Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website*. Disponível em: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Acesso em: 18 oct. 2016.
- INGOLD, Tim. 1992. "Editorial". *Man*, 27(4):693-96.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *Historia de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2 (2): 21-47.
- _____. 2008. "Uma história do dois, do uno e do terceiro". In: R. Queiroz, R. Caixeta & R. F. Nobre (eds.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. pp. 209-264.
- STENGERS, Isabelle. 2017. *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify.
- TARDE, Gabriel. [1893] 2006. *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.
- TOLA, Florencia. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobos del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos.
- VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.
- VARGAS, Eduardo Viana. 2006. "Prólogo. Multiplicando los agentes del mundo: Gabriel Tarde y la sociología infinitesimal". In: G. Tarde, *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus. pp. 13-21.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.
- _____. 1999. "Etnología brasileira". In: S. Miceli (ed.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Volume I: Antropologia*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS. pp. 109-223.
- _____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1):3-22.
- _____. 2013. *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____. 2015. *Metafísicas Canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: CosacNaify
- WAGNER, Roy. [1975] 2012. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify.

Recebido em 28 de setembro de 2017.

Aceito em 27 de maio de 2018.