

Del mismo autor

A inconstância da alma selvagem, San Pablo, 2002

*From the enemy's point of view: Humanity and divinity in
an Amazonian society*, Chicago, 1992

Symbols that stand for themselves, Chicago, 1986

The invention of culture, Chicago, 1981

Lethal speech: Daribi myth as symbolic obviation, Ithaca, 1978

149.96
V857m.E
2010
C.1

SOCIOLOGÍA

FL- SOC
BSAF CGE

Eduardo Viveiros de Castro

Metafísicas caníbales

Líneas de antropología postestructural

Traducido por Stella Mastrangelo

558781



conocimiento

BIBLIOTECA SAN JOAQUIN
SISTEMA DE BIBLIOTECAS
REGIONAL DE CHILE

Primera edición, 2010

© Katz Editores
Charlone 216
C1427BXF-Buenos Aires
Calle del Barco Nº 40, 3º D
28004-Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Métaphysiques cannibales*
Lignes d'anthropologie post-structurale

© Presses Universitaires de France, 2009

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien de Cultures-france, opérateur du Ministère Français des Affaires Étrangères, du Ministère Français de la Culture et de la Communication et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo de Cultures-france, operador del Ministerio Francés de Asuntos Extranjeros, del Ministerio Francés de la Cultura y de la Comunicación y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

ISBN Argentina: 978-987-1566-46-4
ISBN España: 978-84-92946-25-9

I. Antropología. 2. Estructuralismo. I. Mastrangelo, Stella, trad.
II. Título
CDD 149.96

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades

Depósito legal: B-39011-2010

Índice

9 Agradecimientos

PRIMERA PARTE: EL ANTI-NARCISO

- 13 1. Un impresionante retorno de las cosas
- 25 2. Perspectivismo
- 45 3. Multinaturalismo
- 59 4. Imágenes del pensamiento salvaje

SEGUNDA PARTE: CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA DESDE EL PUNTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO

- 85 5. Un entrecruzamiento curioso
- 99 6. La antisociología de las multiplicidades
- 119 7. Todo es producción: la filiación intensiva

TERCERA PARTE: LA ALIANZA DEMONÍACA

- 139 8. Metafísica de la predación
- 153 9. Chamanismo transversal
- 165 10. La producción no es todo: los devenires
- 183 11. Las condiciones intensivas del sistema

a la problemática transdisciplinaria que se ha constituido a un lado y a otro de la imprecisa frontera entre estructuralismo y postestructuralismo, durante ese breve instante de efervescencia y de generosidad del pensamiento inmediatamente anterior a la revolución conservadora que en el curso de los últimos decenios se ha mostrado particularmente eficaz para transformar el mundo, tanto desde el punto de vista ecológico como del político, en algo perfectamente irrespirable.

Un doble trayecto, entonces: una lectura cruzada entre la antropología y la filosofía, informada por el pensamiento amazónico, por un lado —es absolutamente esencial recordar aquí “los fundamentos amerindios del estructuralismo” (Taylor, 2004: 97)— y por otro, por el estructuralismo “disidente” de Gilles Deleuze (Lapoujade, 2006). Y también el destino es doble: aproximarse al ideal de una antropología en cuanto **ejercicio de descolonización permanente del pensamiento**, y proponer otro modo de creación de conceptos distinto del modo filosófico.

Pero por último se trata de antropología. La intención de este paseo por nuestro pasado reciente es más prospectiva que nostálgica. Aspira a despertar ciertas posibilidades, a entrever algún claro que permita a nuestra disciplina imaginar, al menos para sí misma, en cuanto proyecto intelectual, un desenlace que no sea —dramaticemos un poco— la muerte por asfixia.

2

Perspectivismo

Es a este tipo de recalificación de la actividad antropológica que Tania Stolze Lima y yo hemos querido contribuir al proponer el concepto de un *perspectivismo* amerindio que reconfiguraría un complejo de ideas y prácticas cuya capacidad de perturbación intelectual no ha sido debidamente apreciada (si es que ésta es la palabra que conviene) por los especialistas, pese a su vasta difusión en el Nuevo Mundo.¹ A éste ha venido a agregarse el concepto sinóptico de *multinaturalismo*, que presentaba el pensamiento amerindio como un socio insospechado —un precursor oscuro, si se quiere— de ciertos programas filosóficos contemporáneos, como algunos que se desarrollan en torno a una teoría de los mundos posibles, o los que de entrada se instalan fuera de las dicotomías infernales de la modernidad, o incluso aquellos que, tras constatar el fin de la hegemonía criticista que obligaba a encontrar respuestas epistemológicas a todas las preguntas ontológicas, definen poco a poco nuevas líneas de fuga del pensamiento bajo las banderas del “empirismo trascendental” o del “realismo especulativo”.

1. Para las primeras fuentes, véase Lima, 1999 [1996], 2005 [1995]; y Viveiros de Castro, 1998 [1996]; 2002a; 2004a, b. En lo que sigue repetimos literalmente pasajes y temas ampliamente conocidos por el público antropológico, y sobre todo por los americanistas, pero que creemos será útil retomar para los demás lectores.

Los dos conceptos surgieron después de un análisis de los presupuestos cosmológicos de la "metafísica de la predación" que acabamos de evocar. Ocurre que esa metafísica, como se deduce del resumen de Lévi-Strauss, alcanza su más alta expresión en el gran rendimiento especulativo de las categorías indígenas que denotan la alianza matrimonial, fenómeno que nosotros traducimos en otro concepto, el de *afinidad virtual*.² La afinidad virtual es el esquematismo característico de lo que Deleuze llamaría "la estructura Otro"³ de los mundos amerindios, y como tal, está marcada en forma indeleble por el signo del canibalismo, motivo omnipresente de la imaginación relacional de los habitantes de esos mundos. Perspectivismo interespecífico, multinaturalismo ontológico y alteridad canibal forman entonces las tres vertientes de una alter-antropología indígena que es una transformación simétrica e inversa de la antropología occidental: simétrica igualmente en el sentido de Latour, e inversa también en el sentido de la *reverse anthropology* de Wagner. Es trazando ese triángulo que podremos empezar a acotar una de esas filosofías "de los pueblos exóticos" que Lévi-Strauss contraponía a la "nuestra" o, dicho de otro modo, a tratar de realizar algo del imponente programa esbozado en el capítulo 4 ("Geofilosofía") de *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze y Guattari, 1993 [*Qu'est-ce que la philosophie?*, 1991]), aunque sea al precio —pero es necesario estar dispuesto a pagarlo— de cierta imprecisión metódica y de una equivocidad intencional.

Este trabajo tuvo como punto de partida perfectamente contingente, como debe ser, la súbita percepción de una resonancia entre los resultados de nuestras investigaciones sobre las

cosmopolíticas amazónicas, relacionadas con la noción de multiplicidad perspectiva inherente a lo real, y una parábola lévi-straussiana muy conocida sobre la conquista de América, registrada en *Race et histoire*:

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no (Lévi-Strauss, 1973 [1952]: 384).

El autor veía en ese conflicto de antropologías una alegoría barroca del hecho de que una de las manifestaciones típicas de la naturaleza humana es la negación de su propia generalidad. Una especie de avaricia congénita, que dificulta la extensión de los predicados de la humanidad a la especie como un todo, parece ser justamente uno de esos predicados. En suma, el etnocentrismo es como el buen sentido (del que tal vez sólo pueda ser el momento aperceptivo), la cosa más compartida del mundo. El formato de la lección es familiar, pero eso no la hace menos mordiente. El hecho de favorecer la propia humanidad en detrimento de la del otro pone de manifiesto una semejanza esencial con ese otro despreciado: puesto que el otro del Mismo (del europeo) muestra ser el mismo que el otro del Otro (del indígena), el Mismo termina por mostrarse, sin saberlo, como el mismo que el Otro.

Esa anécdota claramente fascinó a Lévi-Strauss, que la relatará de nuevo en *Tristes trópicos*. Pero allí introduce un sesgo irónico adicional, que marca una diferencia antes que una semejanza entre las partes, observando que en sus indagacio-

2 Viveiros de Castro, 2001; 2002b [1993]. Véase *infra*, cap. 11.

3 Deleuze, 1969a.

nes sobre la humanidad del otro, los europeos invocaban las ciencias sociales, mientras que los indios confiaban más bien en las ciencias naturales; y que, mientras que los primeros proclamaban que los indios eran animales, los segundos se contentaban con sospechar que los europeos eran dioses. "A ignorancia igual —concluye el autor— este último procedimiento ciertamente era más digno de hombres" (1955: 81-83). Si ése es realmente el caso,⁴ eso nos obliga a concluir que, pese a una ignorancia igual acerca del otro, el otro del Otro no era exactamente el mismo que el otro del Mismo. Quizás se podría decir que era su opuesto exacto, si no fuera por el hecho de que, en los mundos indígenas, la relación entre esos dos otros de la humanidad, la animalidad y la divinidad, es completamente otra que la que nosotros hemos heredado del cristianismo. El contraste retórico de Lévi-Strauss es eficaz porque evoca *nuestras* jerarquías cosmológicas, más que las de los taínos.⁵

De todos modos, fue una meditación sobre ese desequilibrio lo que nos condujo a la hipótesis según la cual los regímenes ontológicos amerindios divergen de los regímenes más extendidos en Occidente precisamente en lo que se refiere a las funciones semióticas inversas atribuidas al cuerpo y al alma. Para

4 Como lo ha mostrado ya Sahlins (1995), la asociación de los invasores con las divinidades locales, fenómeno observado en diversos encuentros entre los Modernos y los Indígenas, dice mucho más sobre lo que los indígenas piensan de la divinidad que sobre lo que piensan de la modernidad o de la europeidad.

5 La anécdota proviene de la *Historia de las Indias* de Oviedo; habría tenido lugar en La Española (la investigación hecha en 1517 por los frailes de la orden de San Jerónimo entre los colonizadores) y en Puerto Rico (el remojón heurístico de un joven español, emboscado y después ahogado por los indios). Es un argumento más que demuestra la necesidad de hacer remontar la "arqueología de las ciencias humanas" por lo menos a la controversia de Valladolid (1550-1551), el célebre debate entre Las Casas y Sepúlveda sobre la naturaleza de los indios americanos (Padgen, 1982).

los españoles del incidente de las Antillas, la dimensión marcada era la del alma; para los indios era el cuerpo. Los europeos nunca dudaron de que los indios tuvieran cuerpos (también los animales los tienen); los indios nunca dudaron de que los europeos tuvieran almas (también los animales y los espectros de los muertos las tienen): el etnocentrismo de los europeos consistía en dudar de que los cuerpos de los otros contuvieran un alma formalmente similar a las que habitaban sus propios cuerpos; el etnocentrismo indio, por el contrario, consistía en dudar de que otras almas o espíritus pudieran estar dotadas de un cuerpo materialmente similar a los cuerpos indígenas.⁶

En los términos de la semiótica de Roy Wagner —melanesista que pronto se revelará como un mediador crucial para la teoría del perspectivismo amerindio—, el cuerpo pertenecería a la dimensión de lo innato o de lo espontáneo de la ontología europea (la "naturaleza"), dimensión que es el resultado contra-inventado de una operación de simbolización "convencionalizante", mientras que el alma sería la dimensión construida, "diferenciante", que "especifica y hace concreto el mundo convencional trazando distinciones radicales y concretando las individualidades singulares del mundo" (Wagner, 1981: 42). En

6 La vieja alma ha recibido nombres nuevos, ahora avanza enmascarada: la cultura, lo simbólico, el espíritu en el sentido de *mind*... El problema teológico del alma de los otros ha pasado a ser directamente el enigma filosófico conocido como el "*problem of other minds*", hoy en la punta de las investigaciones neurotecnológicas sobre la conciencia humana, sobre el espíritu de las bestias y sobre la inteligencia de las máquinas (los dioses se han instalado en los microprocesadores Intel). En estos dos últimos casos, se trata de saber si determinados animales no tendrían, al fin de cuentas, algo así como un alma o una conciencia —tal vez incluso una cultura—, y recíprocamente, si ciertos sistemas materiales no autopoieticos, en otras palabras, desprovistos de un cuerpo propiamente dicho, podrían mostrarse capaces de intencionalidad.

los mundos indígenas, por el contrario, el alma "es experimentada como... una manifestación del orden convencional implícito en todas las cosas [...]", y "sintetiza los modos según los cuales su poseedor es similar a los demás [seres], más allá de los modos según los cuales difiere de ellos" (*ibid.*: 94); el cuerpo, por el contrario,⁷ pertenecería a la esfera de lo que corresponde a la responsabilidad de los agentes, es una de las figuras fundamentales de lo que es preciso construir contra un fondo innato y universal de una "humanidad inmanente" (*ibid.*: 86-89). En pocas palabras, la praxis europea consiste en "hacer almas" (y en diferenciar culturas) a partir de un fondo corporal-material dado (la naturaleza); la praxis indígena consiste en "hacer cuerpos" (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socioespiritual dado: dado precisamente en el mito, como veremos.

El sistema teórico de Wagner, conceptualmente denso y muy original, se resiste al resumen didáctico. Rogamos al lector que experimente directamente *The invention of culture* (1981), que contiene su más elegante y lograda exposición. Grosso modo, se podría decir que la semiótica wagneriana es una teoría de la praxis (humana y verosímilmente no humana) que la concibe como consistiendo exhaustivamente en la operación recíproca y recurrente de dos modos de simbolización: 1) el simbolismo convencional o colectivizante (también: literal), en que los signos se organizan en contextos estandarizados (dominios semánticos, lenguajes formales, etc.) en la medida en que se contraponen a un plano heterogéneo de "referentes", es decir, en que son vistos como simbolizando algo distinto de ellos mismos; y 2) el simbolismo diferenciante o inventivo (también: figurativo), modo en el cual el mundo de los fenómenos representados por la simbolización convencional es aprehendido como constituido por "símbolos

que se representan a sí mismos"; es decir, acontecimientos que se manifiestan simultáneamente como símbolos y como referentes, disolviendo el contraste convencional. Es necesario observar, ante todo, que el mundo de los referentes, "la realidad", se define aquí como un acontecimiento semiótico; el otro del signo es otro signo, dotado de la capacidad singular de "representarse a sí mismo". El modo de existencia de las entidades actuales en cuanto acontecimientos u ocasiones es la tautología. A continuación, es preciso destacar que el propio contraste entre los dos modos es el mismo resultado de una operación (y de una percepción) convencionalizante: la distinción entre invención y convención es ella misma convencional, pero, al mismo tiempo toda convención es producida por una contra-invención. Ese contraste es, pues, intrínsecamente recurrente, sobre todo si comprendemos que las culturas humanas se oponen fundamentalmente al modo de simbolización que privilegian (convencionalmente) como elemento apropiado para la acción o la invención, reservando al otro la función de ser lo "dado". Las culturas (los macrosistemas humanos de convenciones) se distinguen por lo que definen como perteneciente a la esfera de responsabilidad de los agentes -el mundo de lo "construido"- y por lo que pertenece (porque es contra-construido como perteneciente) al mundo de lo "dado", es decir de lo no-construido:

El núcleo de todo conjunto de convenciones culturales es una distinción simple entre los tipos de contextos, los no-convencionalizados o los de la convención misma, que deben ser deliberadamente articulados en el curso de la acción humana, y los tipos de contextos que deben ser contra-inventados en cuanto "motivación", bajo la máscara convencional de lo "dado" o de lo "innato". Naturalmente [...] no hay más que dos posibilidades: un pueblo que practica deliberadamente una forma de acción diferenciante, contra-inventará invariablemente una colectividad motivante [la sociedad y sus con-

7 Aquí "innovamos" en relación con Wagner (en el sentido que él da a esa palabra), que no planteaba la cuestión del estatuto del cuerpo para las culturas diferenciantes en *The invention of culture*.

venciones] como lo “innato”, mientras que un pueblo que practica deliberadamente una forma de acción colectivizante contra-inventará una motivación diferenciante (Wagner, 1981: 51).

El quiasma antropológico señalado por Lévi-Strauss en relación con el incidente de las Antillas cuadraba muy bien con dos características que empezaban a distinguirse en la etnografía amazónica. Ante todo, venía a confirmar por una vía inesperada la importancia de toda una economía de la *corporalidad* en el corazón mismo de las ontologías que acababan de ser redefinidas –en forma un poco unilateral, como se puede ver– como *animistas*.⁸ Confirmar, decimos entonces, porque era algo que las *Mitológicas* ya habían demostrado abundantemente –pero era necesario saber tomarlas literalmente, es decir como constituyendo una transformación mítica de las transformaciones míticas que eran su objeto– describiendo, en una prosa que unía el rigor cartesiano con la verba rabelesiana, una antropología indígena formulada en términos de flujos orgánicos y de codificaciones materiales, de multiplicidades sensibles y de devenires-animales, antes que expresada en los términos espectrales de nuestra propia antropología, tan abrumada en comparación por la monotonía jurídico-teológica (pensemos en los derechos y los deberes, en las reglas y los principios, en las categorías y las “personas morales” que conforman nuestra disciplina).⁹ A continuación, permitía entrever algunas de las

8 El tema del animismo acababa de ser enriquecido por los trabajos de Philippe Descola (1992, 1996), que prestaban una atención sostenida a los materiales amazónicos.

9 Véase Seeger, DaMatta y Viveiros de Castro (1979) para una primera formulación de la problemática de la corporalidad en la América indígena. Explícitamente apoyado en las *Mitológicas*, este trabajo fue desarrollado sin ninguna conexión con el tema del *embodiment*, que iba a tomar por asalto a la antropología en las

implicaciones teóricas de ese estatuto no marcado o genérico de la dimensión virtual (el “alma”) de los existentes, premisa capital de una poderosa estructura intelectual indígena, capaz, *inter alia*, de contra-describir su propia imagen dibujada por la antropología occidental, y por esa vía “devolvernos de nosotros mismos una imagen en la que no nos reconocemos”. Esa doble torsión, materialista y especulativa, aplicada a la representación usual, psicologista y positivista, del animismo, es lo que hemos llamado “perspectivismo”, en virtud de sus analogías –por lo menos tan construidas como constatadas– con las tesis filosóficas asociadas con esa etiqueta según podemos encontrarlas en Leibniz o en Nietzsche, en Whitehead o en Deleuze.

Como ya habían señalado diversos etnólogos, aunque casi siempre de pasada, numerosos pueblos del Nuevo Mundo (verosímilmente todos) comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades. Las presuposiciones y las consecuencias de esa idea no son reductibles al concepto corriente de relativismo que a primera vista parecerían evocar. En realidad se disponen en un plano ortogonal en la oposición entre relativismo y universalismo. La resistencia del perspectivismo amerindio a los términos de nuestros debates epistemológicos hace dudar de la transportabilidad de las particiones ontológicas que los alimentan. Es la conclusión a la que llegaron (aunque por ra-

decadas siguientes. La corriente estructuralista de la etnología amerindia, sorda al llamado “piadoso y sensual a la vez” del carnismo fenomenológico (Deleuze y Guattari, 1991: 169) –“el atractivo de la madera podrida”, diría un lector de *Lo crudo y lo cocido*– siempre ha pensado la encarnación desde el punto de vista del triángulo culinario antes que el de la Santísima Trinidad.

zones diferentes) los numerosos antropólogos que sostuvieron que la distinción entre Naturaleza y Cultura –artículo primero de la Constitución de la disciplina, en que ella hace acto de lealtad a la vieja matriz metafísica occidental– no se puede utilizar para describir ciertas dimensiones o dominios internos de las cosmologías no occidentales sin antes hacerla objeto de una crítica etnológica rigurosa.

En el caso presente, esa crítica imponía la redistribución de los predicados ordenados en las dos series paradigmáticas de la “Naturaleza” y la “Cultura”: universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hecho y valor, dado e instituido, necesidad y espontaneidad, immanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad, etc. Este nuevo reparto de las cartas conceptuales nos condujo a sugerir la utilización de la expresión “multinaturalismo” para designar uno de los rasgos distintivos del pensamiento amerindio en relación con las cosmologías “multiculturalistas” modernas; en tanto estas últimas se apoyan en la implicación mutua entre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas –la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda generada por la particularidad subjetiva de los espíritus y de los significados–,¹⁰ la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La “cultura” o el sujeto representaría la forma de lo universal, y la “naturaleza” o el objeto la forma de lo particular.

La etnografía de la América indígena está poblada de referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actuantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos –los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mu-

cha frecuencia también los objetos y los artefactos–, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de “almas” semejantes. Esa semejanza incluye un mismo modo, por así decirlo performativo, de apercepción: los animales y demás no-humanos dotados de alma “se ven como personas”, y por consiguiente “son personas”; es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales y existentes bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, o sea de lo colectivo. Sin embargo, lo que esas personas ven –y por lo tanto lo que son en cuanto personas– constituye precisamente el problema filosófico planteado por y para el pensamiento indígena.

La similitud de las almas no implica que se comparta lo que esas almas expresan o perciben. La forma como los humanos ven a los animales, a los espíritus y a otros actuantes cósmicos es profundamente diferente de la forma como esos seres *los ven y se ven*. Típicamente –esta tautología es algo así como un grado cero del perspectivismo–, los humanos, en condiciones normales, ven a los humanos como humanos y a los animales como animales; en cuanto a los espíritus, ver a esos seres habitualmente invisibles indica con seguridad que las “condiciones” no son normales (enfermedad, trance y otros estados secundarios). Los animales predadores y los espíritus, por su parte, ven a los humanos como presas, mientras que las presas ven a los humanos como espíritus o como predadores: “El ser humano se ve a sí mismo como tal. La luna, la serpiente, el jaguar y la Madre de la viruela, en cambio, lo ven como un tapir o un pecarí, a los que matan”, observa Baer (1994: 224) sobre los matsigena de la Amazonia peruana. Al vernos a nosotros como no-humanos, es a sí mismos (a sus respectivos congéneres) que los animales y los espíritus ven como humanos; ellos

10 C. Ingold, 1991: 356.

se perciben como (o se vuelven) seres antropomorfos cuando están en sus casas o en sus aldeas, y aprehenden sus comportamientos y sus características bajo una apariencia cultural. Perciben su alimento como un alimento humano (los jaguares ven la sangre como cerveza de maíz, los buitres ven los gusanos de la carne putrefacta como pescado asado, etc.); ven sus atributos corporales (pelo, pluma, garras, picos, etc.) como adornos o instrumentos culturales; su sistema social está organizado a la manera de las instituciones humanas (con jefes, chamanes, mitades exogámicas, ritos...).

Resultan necesarias algunas precisiones. El perspectivismo sólo rara vez se aplica a todos los animales (aunque casi siempre incluye a otros seres, por lo menos los muertos); parecería referirse principalmente a especies como los grandes predadores y carroñeros, por ejemplo el jaguar, la anaconda, el buitre o el águila arpía, así como a las presas típicas de los humanos como los cerdos salvajes, los monos, los peces, los cérvidos o el tapir. De hecho una de las dimensiones fundamentales de las inversiones perspectivistas es la que concierne a los estatutos relativos y relacionales del predador y la presa. La metafísica amazónica de la predación es un contexto pragmático y teórico altamente favorable al perspectivismo. Dicho esto, no hay existente que no se pueda definir en términos de su posición relativa en una escala de capacidad predatoria.

Porque si no todos los existentes son necesariamente personas *de facto*, el punto fundamental es que nada impide (*de jure*) que todas las especies o todos los modos de ser lo sean. En suma, no se trata de un problema de taxonomía, de clasificación, de "etnociencia".¹¹ Todos los animales y demás componentes del

cosmos son intensivamente personas, virtualmente personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse como (transformarse en) una persona. No se trata de una simple posibilidad lógica, sino de una potencialidad ontológica. La "personalidad" y la "perspectividad" —la capacidad de ocupar un punto de vista— son cuestión de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas de tal o cual especie. Algunos no-humanos actualizan esa potencialidad de manera más completa que otros; algunos, además, la manifiestan con una intensidad superior a la de nuestra especie y en ese sentido son "más humanos" que los humanos (Hallowell, 1960: 69). Además, la cuestión posee una esencial cualidad *a posteriori*. La posibilidad de que un ser hasta ahí insignificante se revele (al soñador, al enfermo, al chamán) como un agente prosopomórfico capaz de afectar los asuntos humanos está siempre abierta; en lo que se refiere a la personalidad de los seres, la experiencia "personal" es, justamente, más decisiva que cualquier dogma cosmológico.

Si no hay nada que impida pensar a un existente cualquiera como persona —es decir, como aspecto de una multiplicidad biosocial—, no hay nada que impida hacer lo mismo con otro colectivo humano. Por lo demás, tal es la regla: la extraña generosidad que hace que pueblos como los amazónicos vean humanos ocultos bajo las formas más improbables, o más bien, afirmen que hasta los seres más improbables son capaces de verse como humanos, existe junto con el conocido etnocentrismo de esos mismos pueblos, que niegan la humanidad a sus congéneres, a veces incluso (o sobre todo) a sus vecinos más cercanos, tanto geográfica como históricamente. Como si, frente a la madurez

11 Comparar con lo que dice Lienhardt sobre la colección heteróclita de especies, entidades y fenómenos que sirven como divinidades clánicas a los

dinka del Sudán: "Los dinka no tienen ninguna teoría sobre el principio según el cual ciertas especies están incluidas entre las divinidades clánicas y otras no. No hay ninguna razón, según su pensamiento, por la que cualquier cosa no pueda ser la divinidad de un clan" (Lienhardt, 1961: 110).

valerosamente desencantada de los viejos europeos, resignados desde hace mucho tiempo al solipsismo cósmico de la condición humana (endulzado, es verdad, por el consuelo de la intersubjetividad intraespecífica), nuestros pueblos exóticos oscilasen perpetuamente entre dos narcisismos infantiles: el de las pequeñas diferencias entre congéneres, y el de las grandes semejanzas entre especies completamente diferentes. Es evidente que los otros no pueden ganar nunca: etnocéntricos y animistas, siempre están del lado de la desmesura, por defecto o por exceso.

El hecho de que la condición de "persona" (con la forma humana como su forma aperceptiva universal) pueda ser "extendida" a las demás especies así como "negada" a otros colectivos de nuestra especie hace pensar, ante todo, que el concepto de *persona* —centro de intencionalidad constituido por una diferencia de potencial interno— es anterior y lógicamente superior al concepto de *humano*. La humanidad es la posición del congénere, el modo reflexivo del colectivo, y como tal es derivada en relación con las posiciones primarias de predador o de presa, que necesariamente se relacionan con otros colectivos, otras multiplicidades personales en una situación de alteridad perspectiva.¹² La semejanza o la congeneridad surgen por la suspensión deliberada, socialmente producida, de una diferencia predatoria dada; no son anteriores a

12 El término "humano" no designa una sustancia sino una relación. Las célebres designaciones, a la vez ingenuas y arrogantes, de los pueblos primitivos, que significarían "los seres humanos", "los verdaderos hombres", parecen funcionar en forma pragmática, e incluso sintáctica, no tanto como *sustantivos* sino como *pronombres* que marcan la posición "subjética" del enunciante. Es por esa razón que las categorías indígenas de identidad colectiva poseen esa gran variabilidad contextual tan característica de los pronombres, marcando el contraste *sí/otro* desde la parentela inmediata de un Yo hasta todos los humanos, o, como hemos visto, todos los seres dotados de conciencia; su sedimentación como "etnónimo" parece ser en gran medida un artefacto producido en el contexto de la interacción con el etnógrafo.

ella.¹³ Es en eso precisamente que consiste el proceso del parentesco amerindio: la "reproducción" como *estabilización intensiva de la predación*, su inacabamiento deliberado, a la manera del célebre "plano continuo de intensidad" de Bateson (o de los balineses), que inspiró a Deleuze y Guattari. En otro texto de Lévi-Strauss que trataba, no por casualidad, de canibalismo, esa idea de una identidad por sustracción recibió una formulación que se ajusta perfectamente al perspectivismo amerindio:

El problema del canibalismo... no consiste en buscar el porqué de la costumbre, sino al contrario, cómo se desprendió ese límite inferior de la predación del que depende quizás la vida social (Lévi-Strauss, 1984: 144; véase también 1971: 617).

Lo que no es otra cosa que una aplicación del precepto estructuralista clásico, según el cual "la semejanza no existe en sí: no es más que un caso particular de la diferencia, el caso en que la diferencia tiende hacia cero" (Lévi-Strauss, 1971: 32).¹⁴ Desde luego, todo está en el verbo "tender". Porque, como observa el autor, la diferencia "no se anula nunca por completo". De hecho podríamos decir que sólo se expande en toda su potencia conceptual cuando se vuelve lo más pequeña posible: entre gemelos, por ejemplo, diría un filósofo amerindio (Lévi-Strauss, 1991).

La noción de que los no humanos actuales poseen un aspecto prosopomórfico invisible es una presuposición fundamental de varias dimensiones de la práctica indígena, pero llega al primer

13 Taylor y Viveiros de Castro, 2006: 151; Viveiros de Castro, 2001b.

14 El precepto es clásico, pero muy pocos antropólogos supuestamente "estructuralistas" han sabido realmente llevar esta idea hasta el final, es decir, más allá de ella misma. Tal vez porque si lo hicieran se acercarían demasiado a *Différence et répétition*.

plano en un contexto particular, el chamanismo. El chamanismo amerindio se puede definir como la habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos. Al ver a los seres no humanos tal como se ven ellos mismos (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; y sobre todo, son capaces de volver para contar el cuento, cosa que los profanos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia. Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica.

El chamanismo es un modo de actuar que implica un modo de conocer, o más bien un determinado ideal de conocimiento. Ese ideal estaría, en algunos aspectos, en las antípodas de la epistemología objetivista que la modernidad occidental estimula. Para esta última, la categoría del objeto proporciona el *telos*: conocer es "objetivar", es poder distinguir en el objeto lo que le es intrínseco de lo que pertenece al sujeto conocedor y que, como tal, ha sido indebida o inevitablemente proyectado sobre el objeto. Conocer, así, es desobjetivar, hacer explícita la parte del sujeto presente en el objeto, de modo de reducirla a un mínimo ideal (o de ampliarla con miras a la obtención de efectos críticos espectaculares). Los sujetos, igual que los objetos, son vistos como resultados de procesos de objetivación: el sujeto se constituye o se reconoce a sí mismo en los objetos que produce, y se conoce objetivamente cuando logra verse "desde el exterior", como un "eso". Nuestro juego epistemológico se llama la objetivación: lo que no ha sido objetivado permanece irreal o abstracto. La forma del Otro es la cosa.

El chamanismo amerindio se guía por el ideal inverso: conocer es "personificar", tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer. O más bien de *quien* es preciso conocer, porque todo consiste en saber "el *quién* de las cosas" (Guimarães Rosa), sin lo cual sería imposible responder en forma inteligente a la pregunta del "porqué". La forma del Otro es la persona. Para utilizar un vocabulario en boga, podríamos decir que la personificación o la subjetivación chamánicas reflejan una propensión a universalizar la "actitud intencional" destacada por algunos filósofos modernos del espíritu (o filósofos del espíritu moderno). Para ser más precisos: puesto que los indios son perfectamente capaces de adoptar las actitudes "física" y "funcional" (Dennett, 1978) en su vida cotidiana, diríamos que nos encontramos aquí frente a un ideal epistemológico que, lejos de querer reducir la "intencionalidad ambiente" a nivel cero para alcanzar una representación absolutamente objetiva del mundo, más bien apuesta a lo contrario; el conocimiento verdadero apunta a la revelación de un máximo de intencionalidad, a través de un proceso de "abducción de la agentividad" sistemático y deliberado. Hemos dicho ya que el chamanismo era un arte *político*. Ahora decimos que es un *arte político*.¹⁵ Porque la buena interpretación chamánica es la que logra ver cada acontecimiento como siendo, en verdad, una *acción*, una expresión de estados o de predicados intencionales de un agente cualquiera. El éxito interpretativo es directamente proporcional al orden de intencionalidad que se logra atribuir al objeto o noema.¹⁶ Una entidad o un estado de cosas

¹⁵ La relación entre la experiencia artística y el proceso de "abducción de la agentividad" ha sido analizado por Alfred Gell en *Art and Agency* (1998).

¹⁶ Hacemos referencia aquí al concepto de Dennett sobre la *n*-ordinalidad de los sistemas intencionales. Un sistema intencional de segundo orden es aquel en que el observador atribuye al objeto no solamente creencias, deseos y otras intenciones (primer orden), sino también creencias, etc.,

que no se presta a la subjetivación, es decir, a la actualización de su relación social con quien lo conoce, es chamánicamente insignificante, es un residuo epistémico, un "factor impersonal" que se resiste al conocimiento preciso. Nuestra epistemología objetivista, es inútil recordarlo, va en sentido contrario: para ella, la actitud intencional del sentido común es una ficción cómoda, algo que adoptamos cuando el comportamiento del objeto cognoscible es demasiado complicado para descomponerlo en procesos físicos elementales. Una explicación científica exhaustiva del mundo debe ser capaz de reducir cualquier acción a una cadena causal de acontecimientos, y éstos a interacciones materialmente densas (sobre todo, nada de "acción" a distancia).

Por lo tanto, si en el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención epistemológica amerindia sigue el principio inverso: el objeto es un sujeto insuficientemente interpretado. Aquí, es necesario saber personificar, porque es necesario personificar para saber. El objeto de la interpretación es la contrainterpretación del objeto.¹⁷

sobre las otras creencias. La tesis cognitivista más aceptada quiere que sólo el *Homo sapiens* presente una intencionalidad de orden igual o superior a los. Observemos que el principio chamánico de la "abducción de un máximo de agentividad [agency]" va en contra, evidentemente, de los dogmas de la psicología fisicalista: "Los psicólogos han recurrido con frecuencia al principio conocido por el nombre de 'ley de parsimonia de Lloyd Morgan', que puede ser visto como un caso particular de la navaja de Occam. Ese principio determina que a cada organismo se debe atribuir el mínimo de inteligencia, o de conciencia, o de racionalidad, suficiente para dar cuenta de su comportamiento" (Dennett, 1978: 274). En realidad, la sonaja del chamán es un instrumento de un género totalmente distinto de la navaja de Occam; esta última puede servir para escribir artículos de lógica o de psicología, pero difícilmente podría servir, por ejemplo, para recuperar almas.

17 Como observa M. Strathern (1999: 239) acerca de un régimen epistemológico similar al de los amerindios: "[Esta] convención [cf. Wagner *supra*] quiere que los objetos de interpretación —humanos o no— sean entendidos como otras personas; en realidad, el acto mismo de interpretación presupone la

Porque este último tiene que estar desarrollado hasta alcanzar su forma intencional plena —la forma de un espíritu o de un animal bajo su rostro humano— o bien, como mínimo, tener una relación demostrada con un sujeto, es decir estar determinado como algo que existe "en la proximidad" de un agente (Gell, 1998).

En cuanto a la segunda opción, la idea de que los agentes no humanos se perciben a sí mismos y sus comportamientos bajo la forma de la cultura humana desempeña un papel crucial. La traducción de la "cultura" a los mundos de las subjetividades extra-humanas tiene como corolario la redefinición de varios acontecimientos y objetos "naturales" como indicios a través de los cuales es posible inferir la agentividad social. El caso más corriente es el de la transformación de algo que, para los humanos, es un simple hecho bruto, en un artefacto o un comportamiento altamente civilizado, desde el punto de vista de otra especie: lo que nosotros llamamos "sangre" es la "cerveza" del jaguar, lo que nosotros vemos como un charco de barro, los tapirés lo experimentan como una gran casa ceremonial, y así por el estilo. Los artefactos poseen esa ontología ambigua; son objetos, pero necesariamente indican un sujeto, porque son como acciones congeladas, encarnaciones materiales de una intencionalidad no material. Y así, lo que unos llaman "naturaleza" bien puede resultar la "cultura" de los otros.

Hay ahí una lección indígena que la antropología podría aprovechar. Porque no hay por qué tomar la distribución diferencial de lo dado y lo construido por un intercambio anodino, un simple cambio de signos que dejaría intactos los términos del problema. Hay "toda la diferencia del mundo" (Wagner, 1981: 51) entre un mundo en el que lo primordial se experimenta como trascendencia desnuda, pura alteridad antiantrópica —lo no-construido,

personalidad [personhood] de lo que se está interpretando. [...] Así, lo que se encuentra al hacer interpretaciones, son siempre contrainterpretaciones..."

lo no-instituido, lo que se opone a la costumbre y al discurso¹⁸ y un mundo de la humanidad inmanente, donde lo primordial reviste una forma humana. Esa presuposición antropomórfica del mundo indígena se opone radicalmente al persistente esfuerzo antropocéntrico de “construir” lo humano como no dado, como el ser mismo de lo no-dado, que se observa en toda la filosofía occidental, incluso la más radical (cf. Sloterdijk, 2000: 20 y ss., 35 y ss.). Hay que destacar, sin embargo, que, al contrario de las fantasías en torno al paraíso narcisista (o la antropología en versión Disney) de los pueblos exóticos, la presuposición de humanidad no hace el mundo indígena más familiar ni más tranquilizador: donde todas las cosas son humanas, lo humano es otra cosa. Hay mucho más mundo en el cielo y en la tierra de lo que sueña nuestra antropología. Describir ese multiverso donde toda diferencia es política, porque toda relación es social, como si fuera una versión ilusoria de nuestro propio universo, *unificarlos* a través de la reducción de la invención del primero a las convenciones del segundo, es elegir una forma demasiado simple –y políticamente mezquina– de relación entre ambos. Esa facilidad explicativa termina por generar toda suerte de complicaciones, porque ese pretendido monismo ontológico se paga finalmente con una proliferación de dualismos epistemológicos: *emic* y *etic*, metafórico y literal, consciente e inconsciente, representación y realidad, ilusión y verdad y podríamos continuar. Esos dualismos son dudosos no porque toda dicotomía conceptual es perniciosa por principio, sino porque éstos en particular exigen, como condición para la unificación de los dos mundos, una discriminación entre sus respectivos habitantes. Todo Gran Divisor es mononaturalista.

¹⁸ “La naturaleza es diferente del hombre: no ha sido instituida por él, se opone a la costumbre, al discurso. La naturaleza es lo primordial, es decir lo no-construido, lo no-instituido...” (Merleau-Ponty, 1995 [1956]: 20).

3

Multinaturalismo

“Si es verdad que todos nosotros, hombres modernos, tenemos el concepto, pero hemos perdido el plano de inmanencia...”¹ Todo lo que precede no es sino el desarrollo en cierto modo deductivo, efectuado por la práctica teórica indígena, de la intuición restauradora de la mitología del continente, a saber, la de un medio propiamente prehistórico –el célebre pasado absoluto, ese pasado que nunca ha sido presente y que por lo tanto nunca pasó, mientras que el presente no deja de pasar– definido por la interpenetrabilidad ontológica de todos los “insistentes” que pueblan y constituyen ese medio, los patrones y las referencias de los existentes actuales.

Como nos lo enseñan las *Mitológicas*, la forma privilegiada para poner en forma de discurso el plano de inmanencia indígena se articula en torno a las causas y las consecuencias de la especiación –la asunción de una corporalidad característica– de los personajes y de los actantes que figuran en él, concebidos como compartiendo todos una condición general inestable en la que los aspectos humanos y no humanos se hallan inextricablemente mezclados:

[– Quisiera plantear una pregunta sencilla: ¿qué es un mito?]

– Es todo lo contrario de una pregunta sencilla [...] Si le

¹ Deleuze y Guattari, 1991: 100.