Eduardo Viveiros de Castro

# Metafísicas caníbales

## Líneas de antropología postestructural

Traducido por Stella Mastrangelo

katz conocimiento

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*


Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien de Culturesfrance, opérateur du Ministère Français des Affaires Etrangères, 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 Culturesfrance, 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

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



Diseño de colección: tholön kunst

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

Depósito legal: B-39011-2010

# Índice

Es en intensidad que
se debe interpretar todo.
*El Anti-Edipo*

# Primera parte
*El Anti-Narciso*

# 1
# Un impresionante retorno de las cosas

Un día tuve la intención de escribir un libro que fuese de alguna manera un homenaje a Deleuze y Guattari, desde el punto de vista de mi propia disciplina; se llamaría *El Anti-Narciso: de la antropología como ciencia menor*, y su propósito iba a ser caracterizar las tensiones conceptuales que atraviesan la antropología contemporánea. Sin embargo, desde la elección del título comenzaron a surgir problemas. Rápidamente advertí que el proyecto rozaba la contradicción, la menor torpeza de mi parte podía convertirlo en un amasijo de bravatas muy poco antinarcisistas sobre la excelencia de mis posiciones preferidas.

Fue entonces que resolví elevar ese libro al nivel de las obras de ficción, o más bien de las obras invisibles, el tipo de obras que Borges ha comentado mejor que nadie, y que a menudo son mucho más interesantes que los libros visibles, como se convencerá quien lea las reseñas de ese gran lector ciego. Mejor que escribir *el* libro, me pareció más oportuno, entonces, escribir *sobre* ese libro, como si lo hubieran escrito otros. *Metafísicas caníbales* es pues la tarjeta de presentación de otro libro, titulado *El Anti-Narciso*, que, a fuerza de ser imaginado constantemente, ha terminado por no existir nunca, salvo precisamente a través de las páginas que siguen.

El objetivo principal de *El Anti-Narciso* es –tomemos prestado de mi oficio el presente "etnográfico"– responder a la si-

guiente pregunta: ¿qué les debe conceptualmente la antropología a los pueblos que estudia? Las implicaciones de esa pregunta sin duda se percibirán con más claridad si abordamos el problema por la otra punta. ¿Las diferencias y las mutaciones internas de la teoría antropológica se explican principalmente (y desde el punto de vista histórico-crítico exclusivamente) por las estructuras y las coyunturas de las formaciones sociales, de los debates ideológicos, de los campos intelectuales y de los contextos académicos de los que surgieron los investigadores? ¿Es ésa la única hipótesis pertinente? ¿No sería posible proceder a un desplazamiento de la perspectiva que muestre que los más interesantes entre los conceptos, los problemas, las entidades y los agentes introducidos por las teorías antropológicas tienen su origen en la capacidad imaginativa de las sociedades (o los pueblos, o los colectivos) que se proponen explicar? ¿No será allí donde reside la originalidad de la antropología, en esa alianza, siempre equívoca, pero con frecuencia fecunda, entre las concepciones y las prácticas provenientes de los mundos del "sujeto" y del "objeto"?

La pregunta de *El Anti-Narciso* es entonces epistemológica, es decir, política. Si todos estamos más o menos de acuerdo en decir que la antropología, a pesar de que el colonialismo constituye uno de sus *a priori* históricos, hoy parece estar en vías de cerrar su ciclo kármico, entonces es preciso aceptar que es hora de radicalizar el proceso de reconstitución de la disciplina llevándolo hasta su fin. La antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento.

Pero es posible que no estemos *todos* de acuerdo. Hay quienes todavía creen que la antropología es el espejo de la sociedad. No, ciertamente, el de las sociedades que dice estudiar –ya no somos tan ingenuos (aunque...)–, sino de aquellas en cuyas

entrañas fue engendrado su proyecto intelectual. Es conocida la popularidad de que goza, en ciertos círculos, la tesis según la cual la antropología, exotista y primitivista de nacimiento, no puede ser otra cosa que un teatro perverso en el que el "otro" siempre es "representado" o "inventado" de acuerdo con los sórdidos intereses de Occidente. Ninguna historia, ninguna antropología puede camuflar el paternalismo complaciente de esa tesis, que transfigura a esos autodeclarados otros en ficciones de la imaginación occidental, sin voz ni voto. Acompañar semejante fantasmagoría subjetiva con una evocación de la dialéctica de la producción activa del Otro por el sistema colonial es simplemente agregar el insulto a la injuria, y proceder como si todo discurso "europeo" sobre los pueblos de tradición no europea no tuviera otra función que iluminar nuestras "representaciones del otro", es hacer de cierto poscolonialismo teórico el estadio último del etnocentrismo. A fuerza de ver siempre al Mismo en el Otro –de decir que bajo la máscara del otro es "nosotros" lo que nosotros mismos contemplamos–, terminamos por contentarnos con acortar el trayecto que nos conduce directamente al final y no interesarnos más que en lo que "nos interesa", a saber, nosotros mismos.

Por el contrario, una verdadera antropología "nos devuelve de nosotros mismos una imagen en la que no nos reconocemos" (Maniglier, 2005b: 773-774), pues lo que toda experiencia de otra cultura nos ofrece es una oportunidad de realizar una experimentación sobre nuestra propia cultura; mucho más que una variación imaginaria, una puesta en variación de nuestra imaginación. Es preciso extraer todas las consecuencias de la idea de que las sociedades y las culturas que constituyen el objeto de la investigación antropológica influyen, o para decirlo claramente coproducen, las teorías sobre la sociedad y la cultura formuladas a partir de esas investigaciones. Negar eso es aceptar un cons-

tructivismo de sentido único que, so pena de autoimplosión, está obligado a desembocar en el acostumbrado "relato corto": hasta el momento en que el autor de la denuncia crítica toma la pluma, la antropología siempre ha construido mal su objeto, pero a partir de ese momento se hace la luz y empieza a construirlo correctamente. En realidad, cuando nos inclinamos sobre las lecturas que se han hecho de *Time and the Other* (Fabian, 1983) y sus numerosos sucedáneos, es imposible saber si estamos de nuevo frente a una crispación de desesperanza cognitiva ante la inaccesibilidad de la cosa en sí, o ante la vieja taumaturgia iluminista según la cual el autor encarna a la razón universal llegada para disipar las tinieblas de la superstición: ya no la de los indígenas, sino por supuesto la de los autores que lo han precedido. La desexotización del indígena, que no está tan lejos, contraproduce una fuerte exotización del antropólogo de no hace tanto tiempo. Proust, que sabía dos o tres cosas sobre el tiempo y sobre el otro, decía que nada parece más antiguo que el pasado reciente.

Bloquear este tipo de reflexión epistemológica-política es uno de los principales objetivos de *El Anti-Narciso*. Pero para realizar esa tarea, lo último que deberíamos hacer sería implicar a la antropología en una relación servil con la economía o la sociología, queriendo hacerle asumir, en un espíritu de emulación obsequiosa, los metarrelatos de la modernidad predicados por esas dos ciencias (Englund y Leach, 2000), cuya función principal parece ser la recontextualización represiva de la práctica existencial de todos los colectivos del mundo en los términos del "colectivo de pensamiento" (*thought collective*) del analista.[1] La posición que se sostiene aquí, por el contrario, afirma que la antropología debe

1 Véase la distinción propuesta por Lévi-Strauss (1973 [1964]: 360-361) entre la antropología, ciencia "centrífuga", que adopta "el punto de vista de la inmanencia", y la economía y la sociología, ciencias "centrípetas", que atribuyen un "valor trascendental" a la sociedad del observador.

permanecer al aire libre; que debe continuar siendo un arte de las distancias, y mantenerse alejada de los recovecos irónicos del alma occidental (si el Occidente es una abstracción, su alma definitivamente no lo es); que debe ser fiel al proyecto de exteriorización de la razón que siempre la ha empujado, en forma insistente –con demasiada frecuencia muy a su pesar– a salir del ambiente sofocante del Mismo. La viabilidad de una auténtica endo-antropología –aspiración que hoy, por múltiples razones, se encuentra en el orden del día de la agenda disciplinaria– depende así, en forma crucial, de la ventilación teórica favorecida desde siempre por la exo-antropología, ciencia "de campo" en el sentido verdaderamente importante.

El objetivo de *El Anti-Narciso*, entonces, es ilustrar la tesis según la cual todas las teorías antropológicas no triviales son *versiones* de las prácticas de conocimiento indígenas: así, esas teorías se ubican en una estricta continuidad estructural con las pragmáticas intelectuales de los colectivos que históricamente se encuentran en "posición de objeto" con respecto a la disciplina.[2] Se trata de esbozar una descripción performativa de las transformaciones del discurso de la antropología que están en el origen de la interiorización de la condición transformacional de la disciplina en cuanto tal, es decir el hecho (teórico, desde luego) de que no es más que una anamorfosis discursiva de las etnoantropologías de los colectivos estudiados. Tomando el ejemplo, por así decir al alcance de la mano, de las concepciones amazónicas de "perspectivismo" y de "multinaturalismo" (el autor de estas líneas es un etnólogo americanista), la intención de *El Anti-Narciso* consiste en mostrar que los estilos

2 Lo que de ninguna manera quiere decir que las primeras y las segundas sean epistemológicamente homogéneas, desde el punto de vista de las técnicas empleadas y de los problemas implicados (Strathern, 1987).

de pensamiento propios de los colectivos que estudiamos son la fuerza motriz de la disciplina. Un examen más profundo de esos estilos y de sus implicaciones, particularmente desde el punto de vista de la elaboración de un concepto antropológico de concepto, debe ser capaz de mostrar su importancia en la génesis, hoy en curso, de una concepción totalmente nueva de la práctica antropológica. Una nueva antropología del concepto, en suma, que corresponde a un nuevo concepto de la antropología, según el cual la descripción de las condiciones de autodeterminación ontológica de los colectivos estudiados prevalece absolutamente sobre la reducción del pensamiento humano (y no humano) a un dispositivo de reconocimiento: clasificación, predicación, juicio, representación... La antropología como "ontología comparativa" (Holbraad, 2003): tal es el verdadero punto de vista de la inmanencia.[3] Aceptar la oportunidad y la importancia de esta tarea de pensar el pensamiento de otro modo es comprometerse con el proyecto de elaboración de una teoría antropológica de la imaginación conceptual, sensible a la creatividad y a la reflexividad inherentes a la vida de todo colectivo, humano y no humano.

Así, el título del libro que estábamos describiendo tiene la intención de sugerir que nuestra disciplina ya está escribiendo los primeros capítulos de un gran libro que sería para ella como su *Anti-Edipo*. Porque si Edipo es el protagonista del mito fundador del psicoanálisis, nuestro libro propone la candidatura de Narciso para el puesto de santo patrono o demonio tutelar de la antropología, que (sobre todo en su versión "filosófica") siempre ha estado un poco demasiado obsesionada por la determinación

3 Así, no es *exactamente* el mismo punto que señala Lévi-Strauss en el pasaje citado más arriba.

del atributo o el criterio fundamental que distinguiría al sujeto del discurso antropológico de todo lo que él (es decir nosotros) no es: lo no-occidental, lo no-moderno o lo no-humano. Dicho de otro modo: ¿qué es lo que "no tienen" los otros que los constituye, ante todo, como no-occidentales y no-modernos: el capitalismo y la racionalidad? ¿El individualismo y el cristianismo? (O quizás, más modestamente, *à la* Goody: ¿la escritura alfabética y la dote matrimonial?) ¿Y cuáles serían a continuación las ausencias aun más estruendosas que constituirían a esos otros como no-humanos (o más bien a los no-humanos como nuestros verdaderos otros): el alma inmortal? ¿El lenguaje? ¿El trabajo? ¿La *Lichtung*? ¿La prohibición? ¿La neotenia? ¿La metaintencionalidad?

Todas esas ausencias se parecen. Porque en verdad poco importa, puesto que el problema, justamente el problema, contiene ya la forma de la respuesta: la forma de una Gran Partición, de un mismo gesto de exclusión que hace de la especie humana el análogo biológico del Occidente antropológico, confundiendo a todas las otras especies y todos los otros pueblos en una alteridad privativa común. En realidad, interrogarse sobre lo que "nos" hace diferentes de los otros –otras especies y otras culturas, poco importa quiénes son "ellos", porque lo que importa es "nosotros"– es ya una respuesta.

Por lo tanto no se trata en absoluto, al rechazar la pregunta "¿Qué es (lo propio de) el Hombre?", de decir que el "Hombre" no tiene esencia, que el ser del Hombre es la libertad y la indeterminación. Se trata de decir que la pregunta "¿Qué es el Hombre?" ha llegado a ser, por razones históricas demasiado evidentes, una pregunta a la que es imposible responder sin fingimiento; en otras palabras, sin continuar repitiendo que lo propio del Hombre es no tener nada propio, lo cual aparentemente le da derechos ilimitados sobre todas las propiedades

de todos los demás. Respuesta milenaria en "nuestra" tradición intelectual, que justifica el antropocentrismo por esa im-propiedad humana: la ausencia, la finitud, la falta-de-ser son la distinción que la especie se ha consagrado a llevar, en beneficio (según quieren hacernos creer) del resto de los vivientes. La carga del hombre: ser el animal universal, aquel por el cual existe un universo. Los no-humanos, como sabemos (¿pero cómo lo sabemos?), son "pobres en mundo"; hasta la alondra... En cuanto a los humanos no occidentales, se nos empuja discretamente a sospechar que en materia de mundo, de todos modos están reducidos a la porción congrua. Nosotros, sólo nosotros, los europeos,[4] somos los humanos completos, o si se prefiere, grandiosamente incompletos, los millonarios en mundos, los acumuladores de mundos, los "configuradores de mundos". La metafísica occidental es verdaderamente la *fons et origo* de todos los colonialismos.

Puesto que el problema cambia, la forma de responderlo cambia también: contra los grandes divisores, una antropología menor haría proliferar las pequeñas multiplicidades –no el narcisismo de las pequeñas diferencias, sino más bien el antinarcisismo de las variaciones continuas–; contra los humanismos completos o finalizados, un "humanismo interminable" (Maniglier, 2000), que rechaza la constitución de la humanidad como un orden aparte. Subrayo: haría proliferar la multiplicidad. Porque no se trata en absoluto, como lo recordaba oportunamente Derrida (2006), de predicar la abolición de las fronteras que unen-separan signo y mundo, personas y cosas, "nosotros" y "ellos", "humanos" y "no-humanos": las facilidades reduccionistas y los monismos portátiles están tan fuera del juego como las fantasías fusionales;

4 Me incluyo aquí por cortesía.

se trata más bien de "irreducirlos" (Latour) y de indefinirlos, haciendo que todas las líneas de partición se flexionen en una curva infinitamente compleja. No se trata de borrar los contornos, sino de plegarlos, de densificarlos, de irisarlos y de difractarlos. "He ahí lo que quisiéramos decir: un cromatismo generalizado..." (Deleuze y Guattari, 1980: 123). Cromatismo: es con el lenguaje del estructuralismo que se escribe el programa de su posteridad.

El borrador de *El Anti-Narciso* empezó a ser pasado en limpio por un grupo de antropólogos que son responsables de la profunda renovación de la disciplina. Aun cuando se trata de autores conocidos, su obra todavía está lejos de tener el reconocimiento y la difusión que merece, incluso, para el caso de uno de ellos, en su propio país de origen. Nos referimos aquí al estadounidense Roy Wagner, que tiene en su activo la muy rica noción de "retroantropología" (*reverse antropology*), o la elaboración de una vertiginosa semiótica de la "invención" y de la "convención", así como el esbozo visionario de un concepto antropológico del concepto; a la antropóloga británica Marilyn Strathern, a quien debemos una desconstrucción-potenciación cruzada del feminismo y de la antropología; así como las ideas-fuerza de una "estética indígena" y de un "análisis indígena" que constituyen de alguna manera las dos partes de una anticrítica melanesia de la razón occidental, o también la invención de un modo de descripción etnográfica propiamente posmalinowskiano; y al borgoñón Bruno Latour, a quien debemos los conceptos transontológicos de colectivo y de actor-red, el movimiento paradójico de un "no-haber-sido-nunca" (moderno) y el reencantamiento antropológico de la práctica de las ciencias. A éstos han venido a agregarse, más recientemente, muchos otros colegas que no

nombraremos, en la medida en que sería imposible hacerlo sin cometer una injusticia, por omisión o por comisión.[5]

Pero mucho antes que todos ellos, citados o no, estaba ya Claude Lévi-Strauss, cuya obra tiene una cara vuelta hacia el pasado de la disciplina, que ella corona, y otra hacia su futuro, que anticipa. Si Rousseau, según este autor, debe ser visto como el fundador de las ciencias humanas, entonces habría que decir del propio Lévi-Strauss que no sólo las refundó, con el estructuralismo, sino que las ha virtualmente "in-fundado", indicando el camino hacia una antropología de la inmanencia, camino por el cual él, por lo demás, "como Moisés conduciendo a su pueblo hasta una tierra prometida de la que él jamás contemplaría el esplendor", jamás se aventuró realmente.[6] Al plantear el conocimiento antropológico como una transformación de la praxis indígena –"la antropología intenta elaborar la ciencia social de lo observado" (Lévi-Strauss 1958 [1954]: 397)– y diez años más tarde al definir las *Mitológicas* como "el mito de la mitología" (1964: 20), Lévi-Strauss echó las bases de una "filosofía por venir" (Hamberger, 2004: 345), marcada positivamente por el sello de la interminabilidad y de la virtualidad.

Claude Lévi-Strauss, fundador del *post*estructuralismo... Hace ya diez años que, en el posfacio a un volumen de *L'Homme*

5 Habría que hacer una gran excepción para Tim Ingold que, con Philippe Descola –de quien hablaremos más adelante– es sin duda el antropólogo que más ha hecho por volver a poner en discusión las particiones ontológicas englobantes de nuestra tradición intelectual, en particular la que separa a la "humanidad" del "ambiente" (véase Ingold, 2000). La muy estimulante obra de Ingold (que ha tenido fuerte influencia en mis trabajos sobre el perspectivismo amerindio) denota, sin embargo, una deuda sistémica con la fenomenología, lo que hace que sus relaciones con los autores y los conceptos que se examinan en este ensayo sean más bien indirectas.

6 La alusión a Moisés se encuentra en la "Introducción a la obra de Marcel Mauss" (Lévi-Strauss, 1950: xxxvii). El autor agrega: "Debe de haber en alguna parte un pasaje decisivo que Mauss no franqueó..."

consagrado al balance de la herencia estructuralista en los estudios del parentesco, el decano de nuestra disciplina hacía un comentario tan penetrante como decisivo:

> Es digno de notar que a partir de un análisis crítico de la noción de afinidad, concebida por los indios sudamericanos como una bisagra entre dos opuestos: humano y divino, amigo y enemigo, pariente y extraño, nuestros colegas brasileños hayan llegado a aislar lo que podría llamarse una metafísica de la predación. [...] De esa corriente de ideas se desprende una impresión de conjunto: nos agrade o nos inquiete, la filosofía ocupa de nuevo el centro del escenario. Ya no nuestra filosofía, de la que mi generación pidió a los pueblos exóticos ayuda para deshacerse; sino, por un asombroso retorno de las cosas, la de ellos (Lévi-Strauss, 2000: 720).

La observación resume con precisión, como veremos, el contenido de este ensayo, escrito precisamente por uno de los colegas brasileños.[7] En realidad, nosotros no sólo tomamos como uno de nuestros ejes etnográficos ese uso propiamente metafísico que los indios sudamericanos hacen de la noción de afinidad, sino que además esbozamos una reanudación del problema de la relación entre, por un lado, las dos filosofías evocadas por Lévi-Strauss sobre el modo de la no-relación –"la nuestra" y "la de ellos"– y por el otro esa filosofía por venir que el estructuralismo proyecta.

Porque se trata efectivamente de filosofía, nos agrade o nos inquiete... O más bien, se trata de restablecer cierta conexión entre la antropología y la filosofía pasando revista nuevamente

7 Véase Viveiros de Castro, 2001, para otro comentario de ese pasaje, destacado también por Maniglier (2005b).

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 ésa 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 caníbal 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

2 Viveiros de Castro, 2001; 2002b [1993]. Véase *infra*, cap. 11.
3 Deleuze, 1969a.

cosmopolíticas amazónicas, relacionadas con la noción de multiplicidad perspectiva inherente a lo real, y una parábola lévistraussiana 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-

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 autopoiéticos, 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

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*.

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 tautegoría. A continuación, es preciso destacar que el propio contraste entre los dos modos es él 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-

> 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-

décadas 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, inmanencia 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-

10 C. Ingold, 1991: 356.

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 matsiguenga 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

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

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

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 "personidad" 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 personidad 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

---

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 "subjetiva" 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 desubjetivar, 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 dos. Observemos que el principio chamanístico 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 extrahumanas 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 tapires 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,

---

personidad [*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 discurso–[18] 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 actuantes 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.

> preguntan a un indio americano, hay muchas posibilidades de que responda: una historia del tiempo en que los hombres y los animales todavía no eran distintos. Esa definición me parece muy profunda (Lévi-Strauss y Éribon, 1988: 193).

La definición es realmente profunda; profundicemos en ella, entonces, a riesgo de hacerlo en una dirección un poco diferente de la que Lévi-Strauss tenía en mente para su respuesta. El discurso mítico consiste en un registro del movimiento de actualización del presente estado de cosas a partir de una condición precosmológica virtual dotada de transparencia perfecta, un "caosmos" en el que las dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se ocultaban mutuamente. Ese precosmos, lejos de mostrar una identificación primordial entre humanos y no humanos, como se acostumbra a describirlo, está recorrido por una diferencia infinita, aun cuando (o porque) esa diferencia es interna a cada personaje o agente, al contrario de las diferencias finitas y externas que constituyen las especies y las cualidades del mundo actual. De ahí el régimen de multiplicidad cualitativa propio del mito. En rigor, es imposible decidir la cuestión de si el jaguar mítico, por ejemplo, es un bloque de afectos humanos bajo la forma de un jaguar o un bloque de afectos felinos bajo forma humana, porque la "metamorfosis" mítica es un acontecimiento; es decir, un cambio sin moverse del lugar, una superposición de estados heterogéneos, más que una trasposición extensiva de estados homogéneos. El mito no es historia, porque la metamorfosis no es un proceso, "no era todavía" un proceso y "no será jamás" un proceso; la metamorfosis es anterior y exterior al proceso del proceso, es una figura (una figuración) del devenir.

Así, la línea general trazada por el discurso mítico describe la instantánea pérdida de importancia de los flujos precosmo-

lógicos cuando entran en el proceso cosmológico; de ahí en adelante, las dimensiones felinas y humanas de los jaguares (y las de los humanos) funcionarán alternándose como potenciales figura y fondo cada una de la otra. A partir de ahí, la transparencia original o *complicatio* infinita se bifurca o se explica en la invisibilidad (de las almas humanas y de los espíritus animales) y en la opacidad (del cuerpo humano y de los "ropajes" somáticos animales)[2] que marcan la constitución de todos los seres mundanos. Esa invisibilidad y esa opacidad, sin embargo, son relativas y reversibles, toda vez que el fondo de virtualidad es indestructible o inagotable (los grandes rituales indígenas de recreación del mundo son justamente los dispositivos de contraefectuación de ese fondo indestructible).

Decíamos más arriba que las diferencias en vigor en los mitos son infinitas e internas, al revés de las diferencias externas finitas entre las especies. En realidad, lo que distingue a los agentes y los pacientes de los acontecimientos míticos es su capacidad intrínseca de ser otra cosa; en ese sentido, cada personaje difiere íntimamente de sí mismo, puesto que desde el principio el discurso mítico lo plantea únicamente para que sea reemplazado, es decir, transformado. Esa "auto-" diferencia es la propiedad característica de la noción de "espíritu", y es por eso que todos los seres míticos son concebidos como espíritus (y como chamanes), así como, recíprocamente, todo modo finito o existente actual puede manifestarse como (porque ha sido) un espíritu, toda vez que su razón de ser se encuentra relatada en el mito. La supuesta indiferenciación entre los sujetos míticos es función de

2 El motivo del perspectivismo está casi siempre asociado con la idea de que la forma visible de cada especie es una simple envoltura (un "ropaje") que oculta una forma interna humana, accesible únicamente, como hemos visto, a los ojos de la misma especie o de ciertos conmutadores perspectivos como los chamanes.

su constitucional irreductibilidad a las esencias o las identidades fijas, ya sean genéricas, específicas o incluso individuales.[3]

En suma, el mito propone un régimen ontológico comandado por una diferencia intensiva fluyente que incide sobre cada uno de los puntos de un continuo heterogéneo, en que la transformación es anterior a la forma, la relación es superior a los términos y el intervalo es interior al ser. Cada sujeto mítico, al ser pura virtualidad, "ya era antes" lo que "será a continuación", y es por eso que no hay nada actualmente determinado. Por lo tanto, las transformaciones extensivas introducidas por la especiación (*lato sensu*) posmítica –el pasaje de lo continuo a lo discreto que constituye el gran (mi)tema de la antropología estructural– se cristalizan en bloques molares de identidad interna infinita (cada especie es interiormente homogénea, sus miembros son igual e indiferentemente representativos de la especie en cuanto tal).[4] Esos bloques están separados por inter-

3 Pensemos en los cuerpos destotalizados o "desorganizados" que vagan en los mitos, con penes removibles y anos personificados, con cabezas que ruedan, personajes cortados en pedazos, intercambio de ojos entre el oso hormiguero y el jaguar, etcétera.

4 Como sabemos, los mitos contienen diversos momentos de "relativización" (en el sentido de Wagner, 1981) de esa convención puesto que, justamente, no existe identidad infinita, porque la diferencia nunca se anula por completo. Véase el divertido ejémplo de *El origen de las maneras de mesa*, acerca de los matrimonios mal combinados: "¿Qué proclaman en realidad esos mitos? Que es culpable y peligroso confundir las diferencias físicas entre las mujeres con las diferencias específicas que separan a los animales de los humanos o a los animales entre ellos... [C]omo humanas, las mujeres, bellas o feas, merecen todas obtener un cónyuge. [...] Contrapuestas en bloque a las esposas animales, las humanas no tienen ningún valor: pero si la armadura mítica se invierte, no puede no revelar ese misterio: saber, aunque la sociedad quiera ignorarlo, que todas las humanas no tienen ningún valor o tienen todas el mismo valor, porque nada puede impedir que difieran entre ellas en su esencia animal, que las hace desigualmente deseables para los maridos" (Lévi-Strauss, 1967: 60-61.

valos externos, cuantificables y medibles, puesto que las diferencias entre las especies son sistemas finitos de correlación, de proporción y de permutación de caracteres, del mismo orden y de la misma naturaleza. El continuo heterogéneo del mundo precosmológico deja así el lugar a un discreto homogéneo, en términos del cual cada ser no es más que lo que es, y lo es sólo porque no es lo que no es. Pero los espíritus son la prueba de que no todas las virtualidades han sido necesariamente actualizadas y de que el turbulento flujo mítico continúa rugiendo sordamente bajo las discontinuidades aparentes entre los tipos y las especies.

El perspectivismo amerindio conoce entonces en el mito un lugar geométrico en el que la diferencia entre los puntos de vista a la vez se anula y se exacerba. En ese discurso absoluto, cada tipo de ser aparece a los otros seres tal como se aparece a sí mismo –como humano–, mientras que actúa ya manifestando su naturaleza distintiva y definitiva de animal, de planta o de espíritu.[5] Punto de fuga universal del perspectivismo, el mito habla de un estado del ser en que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio presubjetivo o preobjetivo.

El proyecto de la antropología es precisamente contar el "fin" de ese "medio": dicho de otro modo, describir el "pasaje de la Naturaleza a la Cultura", tema al que Lévi-Strauss atribuye un papel central en la mitología amerindia. No sin razón, es preciso decirlo, al contrario de lo que han sugerido otros: solamente habría que precisar que la centralidad de ese pasaje no excluye, más bien lo contrario, su profunda ambivalencia, su *doble sentido* (en varios

5 "Sin duda, en los tiempos míticos, los humanos no se distinguían de los animales, pero entre esos seres indiferenciados que debían dar nacimiento a unos y otros, algunas relaciones cualitativas preexistían a especificidades que todavía permanecían en estado virtual" (Lévi-Strauss, 1971: 526).

sentidos) para el pensamiento indígena, como resulta evidente a medida que se avanza en la lectura de las *Mitológicas*. Así como habría sido importante destacar que lo que pasa, y lo que sucede en ese pasaje, no es exactamente lo que se imagina. El pasaje no es un proceso de diferenciación de lo humano a partir de lo animal, como en la vulgata evolucionista occidental. *La condición común a los hombres y a los animales no es la animalidad, sino la humanidad.* La gran división mítica muestra no tanto a la cultura distinguiéndose de la naturaleza como a la naturaleza alejándose de la cultura: los mitos cuentan cómo los animales perdieron los atributos que los hombres heredaron o conservan. No es que los humanos sean antiguos no-humanos, sino que los no-humanos son antiguos humanos. Así, si nuestra antropología popular ve la humanidad como algo erigido sobre bases animales, normalmente ocultadas por la cultura –habríamos sido otrora "completamente" animales, y seguiríamos siendo animales "en el fondo"–, el pensamiento indígena por el contrario concluye que tras haber sido otrora humanos, los animales y otros existentes cósmicos continúan siéndolo, aunque lo son de una manera que no es evidente para nosotros.[6]

La cuestión más general que se plantea entonces, es la de saber por qué la humanidad de cada especie de existente es subjetivamente evidente (y al mismo tiempo altamente problemática) y objetivamente no evidente (y al mismo tiempo obstinadamente afirmada). ¿Por qué los animales (u otros) se ven como

6 La revelación de ese costado normalmente oculto de los seres (y es por eso que es concebido de diversas maneras –pero no de todas las maneras– como "más verídico" que el costado aparente) está íntimamente asociado con la violencia, en las tradiciones intelectuales respectivas: la animalidad del humano, para nosotros, y *la humanidad del animal*, para los amerindios, raramente se actualizan sin dar lugar a consecuencias destructivas. Los cubeo del noroeste de la Amazonia dicen que "la ferocidad del jaguar es de origen humano" (Irving Goldman).

humanos? Precisamente, creo, porque nosotros, los humanos, los vemos como animales, viéndonos a nosotros mismos como humanos. Los pecarís no pueden *verse* como pecarís (y quizás especular sobre el hecho de que los humanos y otros seres son pecarís bajo sus ropajes específicos) porque así es el modo como *son vistos* por los humanos. Si los humanos se ven como humanos y son vistos como no-humanos –animales o espíritus– por los no-humanos, entonces necesariamente los animales deben verse como humanos. Lo que el perspectivismo afirma, en definitiva, no es tanto la idea de que los animales son "en el fondo" parecidos a los humanos, sino la idea de que, en cuanto humanos, "en el fondo" son otra cosa; tienen, finalmente, un "fondo", otro "costado", son diferentes de ellos mismos. Ni animismo –que afirmaría una semejanza sustancial o analógica entre animales y humanos– ni totemismo –que afirmaría una semejanza formal u homológica entre diferencias intrahumanas y diferencias inter-animales– el perspectivismo afirma una diferencia intensiva que lleva la diferencia humano/no-humano *al interior de cada existente*. Así, cada ser se encuentra como separado de sí mismo, y sólo se vuelve semejante a los demás bajo la doble condición sustractiva de esa autoseparación común y de una estricta complementariedad, porque si todos los modos de lo existente son humanos para sí mismos, ninguno es humano para ningún otro, por lo tanto la humanidad es recíprocamente reflexiva (el jaguar es un hombre para el jaguar, el pecarí es un hombre para el pecarí), pero no puede ser mutua (en el momento en que el jaguar es un hombre, el pecarí no lo es, y viceversa).[7] Ése es, en último

7. Así vemos que, si para nosotros "el hombre es el lobo del hombre", para los indios es el lobo el que puede ser un hombre para el lobo; sin embargo subsiste siempre el hecho de que el hombre y el lobo no pueden ser hombre (o lobo) al mismo tiempo.

análisis, el sentido del "alma". Si todos tienen alma, nadie coincide consigo mismo. Si todo puede ser humano, entonces nada es humano en forma clara y distinta. La humanidad de fondo hace problemática la humanidad de forma, o de figura.

Pero finalmente, si los no humanos son gente, y por lo tanto se ven como gente, ¿por qué no ven a todas las personas cósmicas como se ven a sí mismos? Si el cosmos está saturado de humanidad, ¿por qué ese éter metafísico es opaco, o en el mejor de los casos, por qué es como un espejo sin azogue, que devuelve la imagen de un humano por un lado solamente? Estas preguntas, como ya lo habíamos anticipado al hacer el comentario sobre el incidente de las Antillas, nos dan acceso al concepto amerindio de "cuerpo". Es igualmente a través de ellas que se puede pasar de la noción todavía semiepistemológica de perspectivismo a la noción verdaderamente ontológica de multinaturalismo.

La idea de un mundo que comprende una multiplicidad de posiciones subjetivas evoca inmediatamente la noción de relativismo. Las alusiones directas o indirectas a esa noción son frecuentes en las descripciones de las cosmologías amerindias. Tomemos, al azar, esta conclusión de Kaj Arhem, etnógrafo de los makuna. Después de haber descrito minuciosamente el universo perspectivo de ese pueblo del noroeste de la Amazonia, Arhem concluye: la noción de múltiples puntos de vista sobre la realidad implica que, por lo que se refiere a los makuna, "todas las perspectivas son igualmente válidas y verdaderas", y que "no existe una representación verdadera y correcta del mundo" (1933: 124).

El autor tiene razón, ciertamente, pero sólo en cierto sentido. Porque es sumamente probable que, en lo que se refiere a los humanos, los makuna dirían, por el contrario, que sí existe una representación verdadera y justa del mundo. Si un hombre empieza a ver los gusanos que infestan un cadáver como pescado asado, como hacen los buitres, tiene que concluir que le

está pasando algo: los buitres le han robado el alma, está en vías de transformarse en uno de ellos, dejando de ser humano para sus parientes (y recíprocamente); en suma, está gravemente enfermo, quizá muerto. O bien, lo que es casi lo mismo, está en vías de volverse chamán. Hay que tomar todas las precauciones para mantener las perspectivas separadas entre ellas, porque son incompatibles. Sólo los chamanes, que gozan de una especie de doble ciudadanía en relación con la especie (y la condición de vivo o muerto) pueden establecer comunicación entre ellas, en condiciones especiales y controladas.[8]

Pero aquí queda una pregunta más importante. La teoría perspectivista amerindia ¿supone realmente una pluralidad de *representaciones* del mundo? Basta considerar lo que dicen los etnógrafos para percibir que lo que ocurre es exactamente lo contrario: todos los seres ven ("representan") el mundo *de la misma manera: lo que cambia es el mundo que ven.* Los animales utilizan las mismas "categorías" y valores que los humanos: sus mundos giran alrededor de la caza y la pesca, de la cocina y las bebidas fermentadas, de las primas cruzadas y de la guerra, de los ritos de iniciación, los chamanes, los jefes, los espíritus... Si la luna, las serpientes y los jaguares ven a los humanos como tapires o pecarís es porque ellos, igual que nosotros, comen tapires y pecarís, alimentos humanos por excelencia. Y no podría ser de otro modo porque, siendo humanos en su departamento, los no-humanos ven las cosas como las ven los humanos, es decir, como nosotros humanos las vemos en *nuestro* departamento. Pero las cosas *que ellos ven*, cuando las ven *como nosotros* las vemos, son *otras*: lo que para nosotros es sangre, para los jaguares es cerveza; lo que para

8 Para parafrasear a Scott Fitzgerald, podríamos decir que el signo de una inteligencia chamánica de primera línea es la capacidad de ver simultáneamente según dos perspectivas incompatibles.

las almas de los muertos es un cadáver podrido, para nosotros es mandioca fermentada; lo que nosotros vemos como un charco de barro, para los tapires es una gran casa ceremonial...

A primera vista, la idea parece algo contraintuitiva, parece transformarse incesantemente en su contrario, como en el caso de los objetos multiestables de la psicofísica.[9] Gerald Weiss, por ejemplo, describe el mundo de los ashaninka de la Amazonia peruana como "un mundo de apariencias relativas, donde diferentes tipos de seres ven las mismas cosas de diferente manera". Una vez más, es verdad, en cierto sentido. Pero lo que Weiss "no ve", justamente, es que el hecho de que diferentes tipos de seres vean las mismas cosas de diferente manera es simplemente una consecuencia del hecho de que diferentes tipos de seres ven cosas diferentes de la misma manera. Porque ¿qué es lo que cuenta como "las mismas cosas"? ¿Mismas en relación con quién, con qué especie, con qué *manera*?

El relativismo cultural, o multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, incidentes sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación. Los amerindios proponen lo contrario: por un lado, una unidad representativa puramente pronominal: es humano todo ser que ocupe la posición de sujeto cosmológico; todo existente puede ser pensado como pensante (existe, luego piensa), es decir como "activado" o "agentado" por un punto de vista;[10] por otro lado, una diversidad radical real u objetiva,

9 El cubo de Necker sería el ejemplo perfecto de ello, porque su ambigüedad gira justamente alrededor de una oscilación de perspectiva. En la mitología amazónica se encuentran numerosos casos de personajes que, frente a un testigo humano, pasan rápidamente de una forma a otra, de humana (seductora) a animal (terrorífica).

10 El punto de vista crea, no el objeto, como diría Saussure, sino el propio sujeto. "Ése es el fundamento del perspectivismo. Éste no significa una dependencia con respecto a un sujeto definido previamente: al contrario, será sujeto lo que viene al punto de vista..." (Deleuze, 1988: 27).

El perspectivismo es un multinaturalismo, porque una perspectiva no es una representación.

Una perspectiva no es una representación, porque las representaciones son propiedades del espíritu, mientras que el *punto de vista está en el cuerpo*. Ser capaz de ocupar un punto de vista es sin duda una potencia del alma, y los no-humanos son sujetos en la medida en que tienen (o son) un espíritu; pero la diferencia entre los puntos de vista –y un punto de vista no es otra cosa que una diferencia– no está en el alma. Ésta, formalmente idéntica en todas las especies, percibe solamente la misma cosa en todas partes; la diferencia entonces debe ser dada por la especificidad de los cuerpos.

Los animales ven del mismo modo que nosotros cosas diferentes de las que vemos nosotros, porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros. No me refiero aquí a las diferencias fisiológicas –en cuanto a eso, los amerindios reconocen una uniformidad básica de los cuerpos–, sino a los efectos que singularizan cada especie de cuerpo, sus fuerzas y sus debilidades: lo que come, su forma de moverse, de comunicarse, dónde vive, si es gregario o solitario, tímido o arrogante... La morfología corporal es un signo importante de esas diferencias, a pesar de que puede ser engañosa, porque una figura humana, por ejemplo, puede ocultar un afecto-jaguar. Lo que aquí llamamos el "cuerpo", entonces, no es una fisiología distintiva o una anatomía característica; es un conjunto de maneras y de modos de ser que constituyen un *habitus*, un *ethos*, un *ethograma*. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, está ese plano central que es el cuerpo como haz de afectos y de capacidades, y que está en el origen de las perspectivas. Lejos del esencialismo espiritual del relativismo, el perspectivismo es un manierismo corporal.

El multinaturalismo no supone una Cosa-en-Sí parcialmente aprehendida por las categorías del entendimiento propias de cada especie; no se debe creer que los indios imaginen que existe un "algo = *x*", algo que los humanos, por ejemplo, verían como sangre y los jaguares como cerveza. Lo que existe en la multinaturaleza no son entidades autoidénticas diferentemente percibidas, sino multiplicidades inmediatamente relacionales del tipo sangre/cerveza. Si se quiere, no existe más que el límite entre la sangre y la cerveza, el borde por el cual esas dos sustancias "afines" se comunican y divergen entre ellas.[11] Por último, no hay un *x* que sea sangre para una especie y cerveza para otra; desde el primer momento hay una sangre/cerveza que es una de las singularidades o de los afectos característicos de la multiplicidad humano-jaguar. La semejanza afirmada entre los humanos y los jaguares, haciendo de manera que los dos beban "cerveza", está allí sólo para que se perciba mejor lo que hace la diferencia entre humanos y jaguares. "Se está en una lengua *o* en la otra: no hay ninguna tras-lengua como no hay tras-mundo" (Jullien, 2008; 135). Efectivamente, se está en la sangre *o* en la cerveza, nadie bebe la bebida-en-sí. Pero toda cerveza tiene un regusto de sangre, y recíprocamente.

Comenzamos a poder comprender cómo se plantea el problema de la traducción *para* el perspectivismo amerindio, y en consecuencia a percibir cómo se plantea el problema de la traducción *del* perspectivismo en los términos de la ontosemiótica de la antropología occidental. Así, la posesión de almas similares implica la posesión de conceptos análogos por parte de todos los existentes. Lo que cambia cuando se pasa de una especie de existente a otra, por lo tanto, es el cuerpo de esas almas y la re-

11 Etimológicamente, afín es el que está situado *ad-finis*, aquel cuyo dominio confina con el mío. Los afines son los que se comunican por los bordes, los que tienen "en común" únicamente lo que los separa.

ferencia de esos conceptos: el cuerpo es la sede y el instrumento de la disyunción referencial entre los "discursos" (los semiogramas) de cada especie. El problema del perspectivismo amerindio, pues, no es encontrar la referencia común (por ejemplo, el planeta Venus) a dos representaciones diferentes (la "Estrella de la mañana" y la "Estrella de la tarde"), sino por el contrario, el de contornear el equívoco que consistiría en imaginar que cuando el jaguar dice "cerveza de mandioca" está haciendo referencia a la "misma cosa" que nosotros, simplemente porque "quiere decir" la misma cosa que nosotros. En otras palabras, el perspectivismo supone una epistemología constante y ontologías variables: las mismas representaciones, otros objetos; sentido único, referencias múltiples. El objeto de la traducción perspectivista –una de las principales tareas de los chamanes– no es entonces encontrar un *sinónimo* (una representación correferencial) en nuestra lengua conceptual humana para las representaciones que las otras especies utilizan para hablar de la misma cosa *out there*; el objetivo, por el contrario, es no perder de vista la diferencia escondida en el interior de los *homónimos* engañosos que conectan-separan nuestra lengua y la de otras especies. Si la antropología occidental se basa en el principio de la caridad interpretativa (la buena voluntad del pensador, su tolerancia frente a la humanidad tosca del otro), que afirma una sinonimia natural entre las culturas humanas, la alter-antropología amerindia muy por el contrario, afirma una homonimia contranatura entre el discurso de las especies vivientes que da origen a toda clase de equívocos fatales (el principio de precaución amerindio: un mundo compuesto enteramente de focos vivientes de intencionalidad no puede menos que contener una buena dosis de malas intenciones).

A fin de cuentas, la noción de multinaturalismo no es la simple repetición del multiculturalismo antropológico. Se trata de dos modos muy distintos de conjugación de lo múltiple. De ese

modo, podemos tomar la multiplicidad como un tipo de pluralidad; la multiplicidad de las culturas, por ejemplo; la bella diversidad cultural. O, por el contrario, tomar la multiplicidad *en* la cultura, la cultura *en cuanto* multiplicidad. Este segundo sentido es el que nos interesa. Aquí la noción de multinaturalismo resulta útil por su carácter paradójico: como nuestro macroconcepto de "naturaleza" no admite un verdadero plural, eso nos lleva espontáneamente a tomar conciencia del solecismo ontológico contenido en la idea de "(varias) naturalezas", y por consiguiente a realizar el desplazamiento correctivo que esto impone. Parafraseando la fórmula de Deleuze sobre el relativismo (1988: 30), diríamos entonces que el multinaturalismo amazónico no afirma tanto una variedad de naturalezas como la naturalidad de la variación, la variación *como* naturaleza. La inversión de la fórmula occidental del multiculturalismo no se aplica únicamente a los términos (naturaleza y cultura) en su determinación respectiva por las funciones (unidad y diversidad) sino también a los valores mismos de "término" y "función". Los lectores antropólogos reconocerán aquí, por supuesto, la fórmula canónica de Lévi-Strauss (1958 [1955]: 252-253): el multinaturalismo perspectivista es una transformación en doble torsión del multiculturalismo occidental. Marca el pasaje de un umbral semiótico-histórico que es un umbral de traducibilidad y de equivocidad; un umbral, justamente, de transformación perspectiva.[12]

12 "Pasaje de un umbral" en Lévi-Strauss (2001: 29); al respecto, véase el comentario esencial de Mauro Almeida (2008).

# 4
# Imágenes del pensamiento salvaje

Hablamos del perspectivismo y del multinaturalismo indígena como teoría cosmopolítica indígena.[1] Utilizamos deliberadamente la palabra "teoría". Una tendencia muy extendida en la antropología de los últimos decenios consiste en negar al pensamiento salvaje las características de una verdadera imaginación teórica. Pienso que esa negación es en sí misma una prueba, ante todo, de cierta falta de imaginación teórica por parte de los antropólogos. El perspectivismo amerindio, antes de ser un objeto posible para una teoría que le es extrínseca –una teoría que por ejemplo lo determina como un reflejo epistemológico secundario de una ontología animista primaria (Descola, 2005), o como una pragmática fenomenológica emergente en las culturas "miméticas" de pueblos cazadores (Willerslev, 2004)– nos invita a construir otras imágenes teóricas de la teoría. Porque la antropología no puede contentarse con describir minuciosamente "el punto de vista del indígena" (Malinowski), si es para a continuación divertirse señalando

1 "Cosmopolítica", no hace falta recordarlo, es un término que reivindica una conexión con el trabajo de Isabelle Stengers (2003 [1996]) y de Bruno Latour. Este último, por su parte, ha adoptado el concepto amazónico de multinaturalismo para designar la no-viabilidad (desde un punto de vista cosmopolítico) del par modernista multiculturalismo/mononaturalismo (Latour, 1999, 2002).

sus puntos ciegos, englobando de ese modo ese punto de vista, en la mejor tradición crítica, en el punto de vista del observador. La tarea que el perspectivismo contrapone a ésa es la otra, "simétrica", de descubrir qué es un punto de vista *para* el indígena, es decir, cuál es el concepto de punto de vista presente en las culturas amerindias: cuál es el punto de vista indígena sobre el concepto antropológico de punto de vista. Evidentemente, el concepto indígena de punto de vista no coincide con el concepto de punto de vista del indígena, del mismo modo que el punto de vista del antropólogo no puede ser el del indígena (no hay fusión de horizontes), sino el de su relación (perspectiva) con este último. Esa relación es una relación de dislocación reflexiva. El perspectivismo amerindio es una estructura intelectual que contiene una teoría de su propia descripción por la antropología; porque es, justamente, otra antropología, situada perpendicularmente a la nuestra.[2] Es por eso que el perspectivismo no es un subtipo de animismo en el sentido de Descola, un "esquema de la práctica" que posee razones que sólo la antropología conoce. No es un tipo, sino un concepto;

2 "Es porque la estructura se define más rigurosamente como un sistema de transformación, que no puede ser representada, sin hacer de la representación una parte de ella misma" (Maniglier, 2000: 238). Anne-Christine Taylor encontró la palabra más feliz para describir la antropología: "Disciplina cuya actividad propia es colocar en paralelo el punto de vista del etnólogo y el de sus sujetos de estudio para sacar un instrumento de conocimiento..." Habría que destacar que esa colocación en paralelo exige un esfuerzo conceptual deliberado, dado que los puntos de vista en cuestión están colocados, la mayoría de las veces, en forma perfectamente perpendicular (*at cross purposes*), y que el punto en que se cruzan no es el lugar geométrico de la naturaleza humana, sino más bien la encrucijada de la equivocidad (véase más abajo). Los korowai de Nueva Guinea occidental conciben la relación de invisibilidad mutua y la inversión de perspectivas entre el mundo de los vivos y el de los muertos según la imagen de un tronco de árbol caído atravesado sobre otro (Stasch, 2009: 97).

por otra parte, no es un tipo de tipo, sino un concepto de concepto, cuyo uso más interesante consiste no tanto en clasificar cosmologías que nos parecen exóticas como en contra-analizar antropologías que nos parecen demasiado familiares.

Más allá de la falta de imaginación teórica, que nunca debemos subestimar, hay otras razones, por lo demás un poco contradictorias entre ellas, para la amplia aceptación del doble estándar que negaba a los no-modernos la capacidad o la impotencia de la teoría: por un lado, la tendencia a definir la esencia de la praxis indígena en los términos de la *Zuhandenheit* heideggeriana; por el otro, la negación de cualquier función auténtica de conocimiento a las "representaciones semiproposicionales" (Sperber) que tendrían al pensamiento salvaje como rehén cada vez que se sale de los límites modestos y tranquilizadores de la enciclopedia y la categorización.

El problema, de hecho, reside en la identificación privilegiada de la facultad de pensar con el "sistema de juicio" y del conocimiento con el modelo de la proposición. La antropología contemporánea, tanto la vertiente fenomenológico-construccionista como la cognitivo-instruccionista, diserta desde hace ya tiempo con elocuencia sobre las severas limitaciones de ese modelo para dar cuenta de las economías intelectuales de tipo no occidental (o no moderno, no letrado, no doctrinal y otras ausencias "constitutivas"). Dicho de otro modo, el discurso antropológico se consagra a la empresa paradójica que consiste en apilar proposiciones sobre proposiciones acerca de la esencia no proposicional de los discursos de los otros, charlando interminablemente, por así decirlo, sobre lo obvio. Deberíamos alegrarnos (teóricamente) cuando los indígenas dan prueba de un sublime desdén hacia la práctica de la autointerpretación o de un desinterés aún más sublime por la cosmología y el siste-

ma: la ausencia de interpretación indígena tiene la gran ventaja de permitir la proliferación de interpretaciones antropológicas sobre esa ausencia, y el desinterés por la arquitectura cosmológica permite construir hermosas catedrales antropológicas en que las sociedades están organizadas según su mayor o menor disposición a la sistematicidad. En suma, cuanto más práctico es el indígena, más teórico es el antropólogo. Agreguemos que ese modo no proposicional es concebido como manifestación de una fuerte dependencia de sus "contextos" de transmisión y de circulación, lo que lo ubica en las antípodas de lo que sería, según se imagina, el discurso de la ciencia y su maravillosa capacidad de universalización. Por lo tanto, todos nosotros estamos necesariamente circunscritos por nuestras "circunstancias" y nuestras "configuraciones relacionales", pero unos están ¡oh cuánto! más sistemáticamente circunscritos –más circunstanciados y configurados– que los otros.

Entonces no se trata, en primer lugar, de contestar la tesis de la no proposicionalidad intrínseca del pensamiento no domesticado, luchando por restablecer el derecho de los otros a una "racionalidad" que ellos nunca han reivindicado. Debemos entender que la idea profunda de Lévi-Strauss de un *pensamiento salvaje* proyecta *otra imagen del pensamiento*, y no *otra idea del salvaje*. Lo que se trata de contestar es la idea implícita de que la proposición debe continuar funcionando como prototipo del enunciado racional y átomo del discurso teórico. Lo no proposicional es visto como esencialmente primitivo, como no-conceptual e incluso anticonceptual. Naturalmente, eso se puede sostener "en favor" o "en contra" de esos Otros sin concepto. La ausencia de concepto racional puede ser vista positivamente como signo de la desalienación existencial de los pueblos en cuestión, manifestación de un estado de no-separabilidad del conocer y el actuar, del pensar y el sentir, etc. A

favor o en contra, y sin embargo, todo eso concede demasiado a la proposición y reafirma un concepto totalmente arcaico de concepto, que continúa pensándolo como una operación de subsunción de lo particular bajo lo universal, como un movimiento esencialmente clasificatorio y abstractivo. Pero en lugar de rechazar el concepto, se trata ante todo de saber encontrar en el concepto lo infrafilosófico y, recíprocamente, la conceptualidad virtual en lo infrafilosófico. En otras palabras, es necesario llegar a un concepto antropológico de concepto, que asuma la extraproposicionalidad de todo pensamiento creador ("salvaje") en su positividad integral, y que se desarrolle en una dirección totalmente diferente de las nociones tradicionales de categoría (innata o transmitida), de representación (proposicional o semi-) o de creencia (simple o doble, como se dice de las flores).

El perspectivismo amerindio, o el multinaturalismo perspectivo, es uno de los pretendientes antropológicos al concepto de concepto. Sin embargo no fue recibido así, por lo menos al principio, en algunos ambientes académicos.[3] Al contrario, fue considerado como una generalización descriptiva referente a algunas propiedades de un discurso-objeto en posición de radical exterioridad frente al discurso antropológico, y como tal incapaz de tener ningún efecto estructural sobre ese discurso. Por lo tanto no debe sorprender que hayamos asistido a discusiones más o menos animadas sobre la cuestión de saber si los bororo o los kuna "eran perspectivistas" u otra cosa; se pensaba que era posible señalar con el dedo a "un perspectivista" paseándose por la selva; había incluso quienes se preguntaban, en el mejor espíritu

3 Además, los oyentes amerindios a quienes he tenido ocasión de exponer estas ideas sobre sus ideas, percibieron rápidamente sus implicaciones para las relaciones de fuerza en uso entre las "culturas" indígenas y las "ciencias" occidentales que las circunscriben y las administran.

de las *Cartas persas*, "¿cómo es posible ser perspectivista?" Recíprocamente, hubo escépticos que no se privaron de declarar, no sin cierto sarcasmo, que nadie había sido nunca perspectivista, que todo ese ruido se hacía en torno a cosas sabidas desde mucho antes, detalles menores de las mitologías amerindias; y que de todos modos no podía tratarse de una "Teoría", sino más bien de un efecto especial ( en el sentido cinematográfico) producido por ciertas constricciones pragmáticas cuyo principio escapaba por principio a los interesados, que hablaban a los jaguares sin darse cuenta de que era porque ellos hablaban de jaguares que los jaguares hablaban. Una enfermedad del lenguaje, en suma! Con todo eso, la posibilidad que quedaba bloqueada *de entrada*, en ese contexto de recepción, era la de un examen serio de las consecuencias del perspectivismo para la teoría antropológica, la transformación que imponía a toda una práctica del concepto en la disciplina: en suma, la idea de que las ideas designadas por esa etiqueta no constituían un objeto de la antropología entre otros, sino que proyectaban otra idea de la antropología: una alternativa a la "antropología antropológica" occidental, que subvertían en sus fundamentos.

En parte, la interpretación naturalista (o más bien analogista) del perspectivismo, que lo considera como una propiedad entre otras de determinado esquema de objetivación del mundo –el animismo– se abrió camino en el espacio antropológico local después de que Philippe Descola dio un lugar a esa noción en su *magnum opus*, *Par-delà nature et culture* (2005). Me sería imposible aquí hacer justicia a ese libro monumental, en el cual a menudo se hace referencia a mi trabajo: las divergencias que me veo obligado a formular se expresan sobre un fondo de diálogo que ya dura mucho tiempo, mutuamente enriquecedor, y que supone un acuerdo profundo sobre muchas otras cuestiones que nuestra disciplina trata.

En *Par-delà nature et culture*, obra que retoma, corrige y completa el panorama trazado en *El pensamiento salvaje*, Descola propone una re-especificación del concepto de totemismo, colocándolo al costado de otras tres "ontologías" o "modos de identificación" –esta sinonimia no deja de tener su interés–, a saber, el animismo, el analogismo y el naturalismo. El autor construye así una matriz cuadrada en la que las cuatro ontologías básicas están distribuidas según las relaciones de continuidad o de discontinuidad entre las dimensiones corporales o espirituales (denominadas según los neologismos "fisicalidad" e "interioridad") de las diferentes especies de seres.[4] Esa matriz traduce una influencia del esquema propuesto en mi artículo sobre el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro 1998 [1996], como por lo demás destaca generosamente Descola. En ese texto, que he retomado en parte más arriba, establecía un contraste un poco sumario entre dos esquemas ontológicos "cruzados", a saber, la combinación de continuidad metafísica (el alma genérica) y discontinuidad física (los cuerpos específicos) entre las especies de existentes, que sería propia del multinaturalismo psicomórfico indígena, y la combinación de continuidad física y discontinuidad metafísica, típica del multiculturalismo antropocéntrico moderno, en que los humanos, a la vez que se comunican con el resto de la creación a través de la materia corporal, se separan de él gracias a la sustancia espiritual (y sus avatares contemporáneos).[5] Ese contraste evoca, en sus grandes

4 Esas diferentes especies conducen, en último análisis, a la polaridad humanos/no humanos. Se nos dice que el naturalismo moderno, por ejemplo, es "una de las expresiones posibles de esquemas más generales que gobiernan la objetivación del mundo y de los demás (Descola, 2005: 13). La dualidad entre la naturaleza (el mundo) y la cultura o la sociedad (los demás), si bien es criticada, por lo demás continúa, quizás inevitablemente, sirviendo como telón de fondo.

5 En relación con los trabajos anteriores de Descola centrados en la continuidad espiritual entre los seres en vigor en los mundos "anímicos", uno de los grandes avances de *Par-delà nature et culture* consiste justamente en incluir en forma

líneas, el esquema animista y naturalista de Descola; basta agregar los otros dos casos de figura, a saber, aquellos en los que predominan las relaciones "paralelas" de continuidad o discontinuidad entre las dimensiones física y metafísica, para generar los otros dos esquemas, el totemismo y el analogismo, respectivamente (*ibid.*: 176).[6]

El impulso original de *Par-delà nature et culture* fue probablemente el mismo que ha guiado a tantos antropólogos (y filósofos) de nuestra generación: una insatisfacción frente al interés un poco unilateral del estructuralismo por la vertiente descontinuista y clasificatoria, metafórica y simbólica, totémica y mitológica del pensamiento salvaje, en detrimento de sus aspectos continuistas y "transcategoriales", metonímicos e indiciales, pragmáticos y rituales. En resumen, después de tantos años de pasearnos por el lado de Lévi-Strauss, se sospechaba que era necesario volver a explorar el lado de Lévy-Bruhl; sin olvidar que, igual que para Méséglise y Guermantes, había más de un camino que unía esas dos direcciones (las cuales, de todos modos, no estaban tan alejadas como creía el punto de vista del Narrador). El animismo, primera ontología señalada por Descola, a partir de su experiencia amazónica, constituía precisamente un paso en esa dirección. Basta

---

diacrítica la dimensión corporal: de manera que mi querido colega podría anunciarme, como lo hizo, en forma memorable, el kanak Boesoou al francés Leenhardt, que lo que yo aporté a su teoría fue el cuerpo...!

6 No oculto que tengo ciertas reservas en cuanto a la fundamentación de esos dos esquemas paralelos (o por lo menos en cuanto a su pertenencia a la misma categoría onto-tipológica que los esquemas cruzados), en la medida en que suponen definiciones mutuamente independientes de la "fisicalidad" y de la "interioridad", lo que tendería también a sustancializarlos, mientras que los esquemas cruzados requieren simplemente valores "de posición", determinables por contraste interno, en que un polo funciona recíprocamente como fondo o como figura para el otro. Eso marcaría una diferencia importante entre lo que yo llamo perspectivismo y el animismo de Descola, en la medida en que el primero ya no puede ser visto como un tipo o una elaboración particular del segundo, sino más bien como otro *modo de funcionamiento* de la distinción entre cuerpo y alma.

recordar que el animismo tiene como presuposición fundamental la de que otros seres que los humanos son personas, es decir, términos de relaciones sociales: contrariamente al totemismo, sistema de clasificación que utiliza la diversidad natural para significar las relaciones intrahumanas, el animismo utilizaría las categorías de la socialidad para significar las relaciones entre humanos y no-humanos. Así, habría una sola serie –la serie de las personas– en lugar de dos; y las relaciones entre "naturaleza" y "cultura" tendrían que ver más con la contigüidad metonímica que con la semejanza metafórica.[7]

Por mi parte, he tratado de escapar de lo que me parecía una concepción excesivamente combinatoria del pensamiento salvaje, valorizando el polo "menor" de una posición muy problemática de *El pensamiento salvaje*, la del totemismo y el sacrificio (véanse *infra*, caps. 8 y 9). Lo que yo colocaba en la columna del sacrificio (en el sentido de Lévi-Strauss), en mi análisis del chamanismo y el canibalismo amerindios, Descola lo ponía en la cuenta del animismo; y fue en gran medida gracias a esa "sinonimia" conceptual que nuestros trabajos se fecundaron mutuamente: creíamos hablar de las mismas cosas... Pero mientras que yo, mucho más allá de las metonimias sacrificiales, apuntaba a un "otro" de la razón clasificatoria, o más precisamente a una combinación no combinatoria o alógica de la noción central del estructuralismo –la de transformación–, el autor de *Par delà nature et culture* seguía otra trayectoria. Descola decidió ampliar en extensión el proyecto de *El pensamiento salvaje*. A la vez que restringe el sentido genérico que la noción de totemismo tiene en Lévi-Strauss (para quien termina por ser un sinónimo de toda actividad de significación), de modo de transformarla en un tipo de ontología entre otros, todo el procedimiento de deducción de las cuatro ontologías básicas en *Par delà nature et culture* es de inspiración netamente "totémica"

7 Como ya hemos observado, la introducción de la corporalidad diferencial vino a hacer más complejo ese modelo

(en el sentido original de Lévi-Strauss) antes que "sacrificial".[8] Descola concibe su objeto como un juego combinatorio cerrado, y su objetivo es el establecimiento de una tipología de esquemas de la práctica –las formas de objetivación del mundo y de los demás– según reglas de composición finitas. En ese sentido, el libro es tan profundamente "totemista" como "analogista", lo cual no debe sorprender, puesto que la contribución particular de *Par delà nature et culture* a la cosmología del estructuralismo consistió en dividir el totemismo de Lévi-Strauss en dos subtipos, el del totemismo *sensu* Descola y el del analogismo. En realidad, y sin poner en duda en absoluto el hecho de que la definición de analogismo se ajusta magníficamente a una serie de fenómenos y de estilos de civilización (en particular los de los pueblos que otrora se calificaban de "bárbaros"), es preciso decir sin embargo que el analogismo existe ante todo en el propio *Par delà nature et culture*, libro que da pruebas de una erudición y una fineza analítica admirables, pero que por otro lado es completamente analogista desde el punto de vista de la teoría y del método, como lo muestra su inclinación a las clasificaciones totales, su gusto por las identificaciones, por los sistemas de correspondencias, por las propiedades, por los esquemas de proyección microcosmos-macrocosmos... En realidad es imposible, por construcción, que el sistema de Descola no exprese en forma predominante una de las cuatro ontologías que identifica; la idea misma de identificarlas es una idea analogista. Un espíritu animista, o un cerebro naturalista, probablemente tendría ideas diferentes. Ideas perspectivistas, por ejemplo, de las que el presente libro es precisamente una versión.

Porque el problema que se plantea para mí no es el de ampliar el estructuralismo en extensión, sino el de interpretarlo en intensidad,

8 En el libro de Descola, el sacrificio recibe así una interpretación más restringida o literalista, ya que es considerado como una característica de la ontología analogista antes que del animismo.

es decir, en una dirección postestructural. Digamos entonces que si el desafío que Descola percibió y superó es, de alguna manera, el de reescribir *El pensamiento salvaje* después de haber asimilado profundamente *Las palabras y las cosas*, el desafío que yo vengo planteándome desde hace algún tiempo es el de cómo releer las *Mitológicas* a partir de todo lo que *Mil mesetas* me ha "desenseñado" sobre la antropología.[9]

Dicho esto, el perspectivismo no es alérgico a toda problemática de clasificación, y no la condena como intrínsecamente logocéntrica o cualquier otro pecado similar. Y si se miran las cosas de cerca, nosotros los antropólogos somos todos un poco analogistas... En ese sentido, el perspectivismo es la reduplicación o la "intensificación" de la libido clasificatoria, en la medida en que su problema característico se puede formular de la siguiente manera: *¿Qué pasa cuando el clasificado se vuelve clasificador?* ¿Qué pasa cuando ya no se trata de ordenar las especies en que se divide la naturaleza, sino de saber cómo esas especies emprenden ellas mismas esa tarea? Y la pregunta se plantea: ¿qué naturaleza hacen ellas de ese modo (cómo objetivan los jaguares "el mundo y los otros")? ¿Qué pasa cuando la cuestión pasa a ser la de saber cómo funcionaría el operador totémico desde el punto de vista del tótem? O bien, de manera más general –pero exactamente en el mismo sentido– ¿qué pasa cuando preguntamos a los indígenas qué es la antropología?

9 Esta aproximación de *Par delà nature et culture* a *Las palabras y las cosas* no debe impedirnos destacar que el gran libro de Foucault se muestra radicalmente implicado (y complicado) por su propia periodización, mientras que la cuestión de saber si *Par delà nature et culture* llega a situarse en su propia tipología, o por el contrario en cuanto modo de pensar se excluye de los modos de pensamiento que sitúa, me parece que no encuentra respuesta clara en el libro. Señalemos, por último, que la diferencia en relación con nuestras respectivas obras de referencia dentro del corpus lévistraussiano es tan significativa o más que la diferencia entre el kantismo de *Las palabras y las cosas* y la nomadología postcorrelacionista de *Mil mesetas*.

La antropología "social" o "cultural" se llama así –o más bien, debería llamarse así– no por contraste con una antropología "física" o "biológica", sino porque la primera cuestión que debe enfrentar es la de definir lo que es "social" o "cultural" para el pueblo que estudia, o dicho de otro modo, cuál es la antropología de esos pueblos, la antropología que tiene a ese pueblo como agente y no como paciente teórico. Esto equivale a decir que hacer antropología es comparar antropologías, no mucho más que eso, pero también nada menos. La comparación no es sólo nuestro instrumento analítico principal, es también nuestra materia primera y nuestro horizonte último puesto que lo que comparamos son siempre y necesariamente comparaciones, en el mismo sentido que, para el método estructural (el que se aplica en *Mitológicas*) el objeto de toda transformación es necesariamente otra transformación y no una sustancia original. No podría ser de otro modo, puesto que toda comparación es una transformación. Si la cultura, según la elegante definición procesal de Strathern (1992c: 47) "consiste en la manera según la cual las personas establecen analogías entre los diferentes dominios de sus mundos", toda cultura es entonces un gigantesco y multidimensional dispositivo de comparación. Y si la antropología –y ahora cito a Wagner (1981: 35)– "estudia la cultura por la intermediación de la cultura", entonces "las operaciones que caracterizan nuestra investigación, cualesquiera que sean esas operaciones, deben ser también propiedades generales de la cultura". En suma, la antropología y el indígena están realizando "operaciones intelectuales directamente comparables" (Herzfeld, 2001: 7), y tales operaciones son ante todo operaciones comparativas. Las relaciones intraculturales, o comparaciones internas (las "analogías entre dominios" de Strathern) y las relaciones interculturales, o comparaciones externas (la "invención de la cultura" de Wagner) están en estricta continuidad ontológica.

Pero la comparabilidad directa no siempre significa traductibilidad inmediata, y la continuidad ontológica no implica transparencia epistemológica. ¿Cómo reproducir las analogías trazadas por los pueblos amazónicos en los términos de nuestras propias analogías? ¿Qué pasa con nuestras comparaciones cuando las comparamos con las comparaciones de los indígenas?

Aquí proponemos la noción de *equivocidad* para reconceptualizar, con ayuda de la antropología perspectivista amerindia, ese procedimiento emblemático de nuestra antropología académica, la comparación. La operación que tenemos en mente no es la comparación explícita entre dos o más entidades socioculturales igualmente externas al observador, hecha con la intención de detectar constantes o de identificar variaciones conceptuales con valor nomotético. Ciertamente es uno de los procedimientos más populares en antropología, pero no es más que uno entre otros a nuestra disposición, es una "regla reguladora" del método antropológico. En cambio, la comparación a la que hacemos referencia es una "regla constitutiva" del método. Se trata del procedimiento implicado en la traducción de conceptos prácticos y discursivos del "observado" en los términos del dispositivo conceptual del "observador"; por lo tanto, estamos hablando de la comparación, en la mayoría de los casos implícita o automática –su explicitación o su topicalización es un momento esencial del método– que incluye como uno de sus términos el discurso del antropólogo, y que se desencadena desde el primer minuto del trabajo de campo o de la lectura de una monografía etnográfica.

Esas dos modalidades comparativas no son ni equivalentes ni independientes. La primera de ellas, habitualmente alabada porque permitiría una triangulación objetivante del duelo imaginario entre el yo y el otro (que marcaría la segunda opera-

ción), y así daría acceso a las propiedades atribuibles por entero al observado, es menos inocente de lo que parece. Ahí tenemos un triángulo que no es verdaderamente triangular: 2 + 1 no son forzosamente 3. Porque es siempre el antropólogo (el "1") el que define los términos en los que se pondrán en relación dos o más culturas extrañas a la suya, y con frecuencia extrañas entre sí. Cuando compara los kachin con los nuer, no lo hace a pedido de los kachin o de los nuer; lo que hace por ese medio es desaparecer de la escena comparativa, ausentándose del problema que él mismo ha planteado (impuesto) a los kachin y a los nuer: como si los dos se comparasen por sí mismos... Éstos emergen así del discurso antropológico, y se les otorga una objetividad común en cuanto entidades socioculturales comparables en virtud de un problema planteado por *otra* entidad sociocultural que, al determinar las reglas del juego, se revela como verdaderamente fuera del juego, *sans pareil*. Si eso recuerda al lector la idea del "estado de excepción" de Agamben, es porque se trata de la misma idea: *that's the idea*.

En resumen: contrariamente a la *doxa* sabia, la simetrización, interna al objeto, producida por su pluralización comparativa, no tiene el poder mágico de simetrizar la situación entre sujeto y objeto, ni el de hacer de manera que el primero se transforme en un puro espíritu comparativo, ni tampoco el de hacer explícita por sí misma la otra comparación subyacente, la que, como hemos visto, *implica* al observador en su relación con el observado.

Esa implicación se llama "traducción". En la actualidad, decir que la traducción cultural es la tarea distintiva de la antropología es un lugar común.[10] El problema consiste en saber

10 Un lugar común, por lo menos en algunos medios, porque en otros se sostiene que la verdadera tarea de la antropología no es hacer la traducción cultural de nada sino por el contrario su reducción natural.

qué es exactamente, qué puede ser, o debe ser, una traducción y cómo se realiza esa operación. Es ahí que las cosas se complican, como lo muestra Talal Asad (1986) en términos que yo suscribo (o traduzco) aquí: en antropología, la comparación sirve a la traducción, y no al revés. La antropología compara para traducir, no para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, decir lo obvio y así por el estilo. Y si traducir es siempre traicionar, como dice el proverbio italiano, una traducción digna de ese nombre –aquí no hago más que parafrasear a Walter Benjamin (o más bien a Rudolf Pannwitz)– es la que traiciona la lengua de llegada y no la de partida. La buena traducción es la que consigue hacer que los conceptos extraños deformen y subviertan el dispositivo conceptual del traductor, para que la *intentio* del dispositivo original pueda expresarse en él y de este modo transformar la lengua de llegada. *Traducción, traición, transformación.* Ese proceso en la antropología estructural, como es sabido, se llama el "mito"; uno de sus sinónimos es "antropología estructural".

Traducir el perspectivismo amerindio, entonces, es ante todo traducir la imagen de la traducción que contiene: la imagen de un movimiento de equivocidad controlada; "controlada" en el mismo sentido en que se puede decir que caminar es una manera de caer. El perspectivismo indígena es una doctrina de lo equívoco, es decir, de la alteridad referencial entre conceptos homónimos; el equívoco aparece allí como el modo de comunicación por excelencia entre diferentes posiciones perspectivas, y por lo tanto como condición de posibilidad y límite de la empresa antropológica.

La teoría indígena del perspectivismo surge de una comparación implícita entre las maneras por las cuales los diversos modos de corporalidad hacen "naturalmente" la experiencia del mundo en cuanto multiplicidad afectiva. Semejante teoría nos aparece,

así, como una antropología *invertida*, puesto que nuestra propia etnoantropología procede por la vía de la comparación explícita de las distintas maneras como diferentes tipos de mentalidades se representan "culturalmente" el mundo, planteado éste como el origen unitario de sus diferentes versiones conceptuales. Por esa razón, una descripción culturalista del perspectivismo implica la negación o la deslegitimación de su objeto, su retroproyección como una forma primitiva o fetichizada de razonamiento antropológico: una anti- o preantropología.

El concepto de perspectivismo propone una inversión de esa inversión: ahora le toca el turno al indígena, es *the turn of the native*. No "*the return of the native*", como decía Adam Kuper (2003) en tono irónico a propósito del gran movimiento etnopolítico que inspira ese desplazamiento reflexivo, a saber, la "indigenización de la modernidad" (Sahlins, 2000), sino *the turn*, el turno, el *kairós*, la vez, el desvío, la vuelta inesperada. No Thomas Hardy sino más bien Henry James, el genio consumado del arte de la perspectiva: el turno del indígena, entonces, como si dijéramos la vuelta de tuerca, *the turn of the screw* (mejor que *screw the native*, como a veces parece que algunos de nuestros colegas prefieren). En la perspectiva de Kuper, la historia que queremos contar es, en realidad, un cuento de horror, una antropología cognitiva altermundialista o (como lo oí una vez de la boca de Patrice Maniglier) un "altercognitivismo"...

Pero finalmente eso es lo que estaba en juego en la parábola lévistraussiana de las Antillas. Ésta no sólo dice mucho "sobre" el perspectivismo: es ella misma perspectivista. Comprendamos que debe ser leída como una transformación histórica (en más de una acepción) de numerosos mitos amerindios que tienen como tema el perspectivismo interespecífico. Pienso en esos relatos en los que, por ejemplo, el protagonista se pierde en la

selva y llega a un poblado desconocido donde los habitantes lo invitan a refrescarse ofreciéndole una calabaza con "cerveza de mandioca" que él acepta complacido, y entonces con gran estupefacción constata que sus anfitriones le tienden una calabaza desbordante de sangre humana. Lo que naturalmente le permite concluir que no se encuentra entre humanos. Tanto la parábola como el mito giran en torno a un tipo de disyunción comunicativa en que los interlocutores no estaban hablando de la misma cosa, y lo ignoraban (en el caso de la anécdota de Puerto Rico, el "diálogo" se desarrolla en el plano del razonamiento comparativo de Lévi-Strauss sobre el etnocentrismo recíproco). Así como los jaguares y los humanos dan el mismo nombre a cosas diferentes, los europeos y los indios "hablaban" de una misma humanidad, y se preguntaban si ese concepto autodescriptivo se aplicaba al Otro; pero lo que los europeos y los indios consideraban el criterio definitorio (la intensidad) del concepto era radicalmente diferente. En suma, tanto el relato de Lévi-Strauss como el mito giran en torno a un equívoco.

Pensándolo bien, la anécdota de las Antillas se parece a innumerables otras anécdotas que se encuentran en la literatura etnográfica, o en nuestras propias reminiscencias del trabajo de campo. De hecho, resume la situación o el acontecimiento antropológico por excelencia. Por ejemplo, en el archicélebre episodio del capitán Cook, tal como lo ha analizado Marshall Sahlins (1985), podemos ver una transformación estructural de las experiencias cruzadas de Puerto Rico: se trata de dos versiones del motivo arquetípico de la equivocidad intercultural. Visto desde la Amazonia indígena, lo intercultural no es otra cosa que un caso particular de lo interespecífico, y la historia no es sino una versión del mito.

Es preciso destacar que el equívoco no es solamente una de las numerosas patologías que amenazan la comunicación en-

tre el antropólogo y el indígena, igual que la incompetencia lingüística, la ignorancia del contexto, la falta de empatía, la indiscreción, la ingenuidad, la mala fe, el olvido y tantas otras deformaciones o carencias que pueden afligir empíricamente la enunciación antropológica.[11] Contrariamente a esas patologías contingentes, el equívoco es una categoría propiamente trascendental, una dimensión constitutiva del proyecto de traducción cultural propio de la disciplina.[12] No es una simple facticidad negativa, sino una condición de posibilidad del discurso antropológico, lo que justifica su existencia (*¿quid juris?*). Traducir es instalarse en el espacio del equívoco y habitarlo. No para deshacerlo, porque eso supondría que nunca ha existido, sino todo lo contrario, para destacarlo o potenciarlo, es decir, para abrir y ensanchar el espacio que imaginábamos que no existía entre los "lenguajes" en contacto, espacio ocultado justamente por el equívoco. El equívoco no es lo que impide la relación, sino lo que la funda y la impulsa: una diferencia de perspectiva. Traducir es presumir que hay, desde siempre y para siempre, un equívoco; es comunicar por la diferencia, en lugar de guardar al Otro en silencio presumiendo una univocalidad originaria y una redundancia última –una semejanza esencial– entre lo que él era y lo que nosotros "estábamos diciendo".

M. Herzfeld ha observado recientemente que "la antropología se ocupa de los equívocos (*misunderstandings*), incluyendo nuestros propios equívocos sobre nosotros mismos, los antropólogos, puesto que la equivocidad es, en general, resultado de la inconmensurabilidad mutua entre las diversas nociones de

11 Como es sabido, las "patologías de la comunicación" son un gran tema de la mitología lévistraussiana, del Grial a Asdiwal.

12 Estas consideraciones son evidentemente una paráfrasis (una "analogía entre dominios", Strathern) de un pasaje muy conocido de Deleuze y Guattari (1991: 53 y ss.).

lo que sería el sentido común: y ése es nuestro objeto de estudio" (2003: 2). No podría estar en desacuerdo con esto. Solamente insistiría en la idea según la cual, si la antropología existe (*de jure*), es únicamente porque lo que Herzfeld llama "sentido común" no es, justamente, *común*. Agregaría además que la inconmensurabilidad de las "nociones" en juego, lejos de ser un estorbo para su comparabilidad, es exactamente lo que la permite y la justifica (como argumenta M. Lambek [1998]). Porque sólo vale la pena comparar lo inconmensurable, comparar lo mensurable es tarea de los contadores. Finalmente, hay que insistir en el hecho de que se debe tomar el *misunderstanding* en el sentido de esa equivocidad que se encuentra en el multinaturalismo perspectivo: un equívoco no es una "falta de interpretación" (en el sentido de una carencia), sino más bien un "exceso" de interpretación, en la medida en que no se capta que hay más de una interpretación en juego. Y sobre todo, esas interpretaciones son necesariamente divergentes, porque no tienen relación con modos imaginarios de ver el mundo, sino con los mundos reales que se ven. En las cosmologías amerindias, en realidad, el mundo real de las diferentes especies *depende* de su punto de vista, porque el "mundo en general" *consiste* en esas diferentes especies, es el espacio abstracto de divergencia entre ellas en cuanto puntos de vista.[13]

La antropología, entonces, se interesa en los equívocos, en el sentido literal de *inter esse*: estar entre, existir en medio. Pero como decía Roy Wagner (1981: 20), hablando de sus relaciones iniciales con los daribi de Nueva Guinea, "su manera de no entenderme no era la misma que tenía yo de no entenderlos", lo que quizás sea la mejor definición antropológica de la cul-

13 No hay puntos de vista sobre las cosas: los seres y las cosas son puntos de vista, diría Deleuze (1988: 203).

tura que se haya propuesto jamás.[14] El punto crucial aquí no es el hecho empírico de las incomprensiones, sino el "hecho trascendental" de que ellas no eran las mismas. La cuestión, entonces, no consiste en saber quién está equivocado, y menos aun en saber quién engaña a quién. El equívoco no es un error, ni una confusión ni una falsedad, sino el fundamento mismo de la relación que lo implica, y que es siempre una relación con la exterioridad. Un error o una confusión no pueden definirse como tales más que en un "juego de lenguaje" dado, mientras que el equívoco es lo que ocurre entre dos diferentes juegos de lenguaje. La confusión y el error suponen premisas constituidas de antemano, y constituidas como homogéneas, mientras que el equívoco no solamente "supone" la heterogeneidad de las premisas en juego, sino que las plantea como heterogéneas, y las presupone como premisas. El equívoco no es determinado por las premisas, más bien las define. En consecuencia, no pertenece al mundo de la contradicción dialéctica, porque su síntesis es disyuntiva e infinita: tomarlo como objeto determina otro equívoco más arriba, y así sigue.

El equívoco, en suma, no es una falla subjetiva, sino un dispositivo de objetivación. No es un error ni una ilusión –no se trata de imaginar la objetivación en el lenguaje de la reificación o la fetichización–, sino la condición límite de toda relación social, condición que pasa a estar ella misma sobreobjetivada en el caso límite de la relación que calificamos de "intercultural", en que los juegos de lenguaje divergen al máximo. Esa divergencia, no es preciso decirlo, incluye la relación entre el discurso del antropólogo y el del indígena. Así, el concepto antropológico de cultura, por ejemplo, como lo argumenta Wagner, es el equívoco que surge como tentativa de resolución de la

14 "*Their misunderstanding of me was not the same as my misundestanding of them*".

equivocidad intercultural; y es equívoco en la medida en que se funda en "la paradoja que se crea cuando se imagina una cultura para un pueblo que no la imagina por sí mismo" (1981: 27). Es por eso que, aun cuando los "malentendidos" se transforman en "entendidos", cuando el antropólogo transforma su incomprensión inicial de los indígenas en "su cultura", o cuando los indígenas comprenden, por ejemplo, que lo que los blancos llamaban "regalos" eran en realidad "mercancías", aun entonces, los equívocos continúan no siendo los mismos. El Otro de los Otros es siempre otro. Y si el equívoco no es error, ilusión o mentira sino la forma misma de la positividad relacional de la diferencia, su opuesto no es la verdad, sino más bien lo unívoco, en cuanto aspiración a la existencia de un sentido único y trascendente. El error o la ilusión por excelencia consistiría, justamente, en imaginar que debajo de cada equívoco hay un unívoco, y que la antropología sería su ventrílocuo.

Por lo tanto se trata de algo más y de algo totalmente distinto de un *return of the native*. Si hay retorno, es más bien el "impresionante retorno de las cosas" de que hablaba Lévi-Strauss: el retorno de la filosofía al centro del escenario. Pero no, como lo sugería el autor, en forma de una alternativa exclusiva entre nuestra filosofía y la de ellos (¿otro caso de homonimia? tanto mejor), sino en cuanto síntesis disyuntiva entre la antropología, entendida como metafísica experimental o geofilosofía de campo, y la filosofía entendida como la práctica etnoantropológica *sui generis* que consiste en crear conceptos (Deleuze y Guattari, 1991). Ese planteamiento de la antropología y la filosofía como transversales –una "alianza demoníaca", como dirán los autores de *Mil mesetas*– se establece con miras a un interés común, la entrada a un estado (una meseta de intensidad) de descolonización permanente del pensamiento.

Es inútil recordar que la antropología es social y cultural y desde siempre está atravesada de arriba abajo por conceptos y problemas filosóficos; desde ese concepto filosófico entre todos, el de "mito", hasta el problema, también muy filosófico, evocado por Lévi-Strauss, de saber cómo salir de la filosofía, o dicho de otro modo, de la matriz cultural de la antropología. La cuestión, en consecuencia, no es saber si los antropólogos deben reanudar un diálogo nunca interrumpido con la filosofía, sino con cuál filosofía vale la pena conectarse. Está claro que eso depende de lo que se quiere, y de lo que se puede. Es perfectamente posible definir una imagen del pensamiento salvaje con ayuda de Kant, de Heidegger o de Wittgenstein. No es menos posible establecer muchos paralelismos directos en el plano de los contenidos: por ejemplo, las cosmologías amazónicas, ricas en semejanzas equívocas con la distinción entre el mundo de las esencias y el mundo de las apariencias, parecen conducir naturalmente a una lectura platonizante (cuyo único interés, sin embargo, residiría justamente en mostrar hasta qué punto ese platonismo indio no es más que aparente). Pero todo, repito, depende del problema que nos plantea el pensamiento salvaje, o, en otros términos, de cuáles son los problemas filosóficamente interesantes que estamos en condiciones de discernir en los innumerables y complejos agenciamientos semioprácticos inventados por los colectivos que la antropología estudia.

He elegido la filosofía de Deleuze y, más en particular, los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, escritos con Guattari, como el instrumento más apropiado para retransmitir la frecuencia de onda que yo esperaba captar en el pensamiento amerindio. El perspectivismo y el multinaturalismo, en cuanto objetos resintetizados por el discurso antropológico (porque las teorías indígenas no se presentan preembaladas en forma

tan práctica, permítanme decir) son resultado del encuentro entre cierto devenir-deleuziano de la etnología americanista y cierto devenir-indio de la filosofía de Deleuze y Guattari –devenir-indio que pasa en forma decisiva, como veremos, precisamente por el capítulo de *Mil mesetas* sobre los devenires.

¿Esto quiere decir que "los indios son deleuzianos", como yo tuve el tupé de declarar cierto día?[15] Sí y no. *Sí*, en primer término porque la filosofía de Deleuze y Guattari no suena a hueco si la percutimos con las ideas indígenas; después, porque la línea de pensadores privilegiados por Deleuze, en la medida en que se constituye como una línea menor en la filosofía occidental, permite una serie de conexiones hacia el exterior de esa tradición. Pero al fin de cuentas, *no*, los indios no son deleuzianos, porque pueden ser tanto kantianos como nietzscheanos, tanto bergsonianos como wittgensteinianos, y merleaupontianos, marxistas, freudianos, lévistraussianos sobre todo... Hasta creo haber oído hablar de indios habermasianos, y entonces se podría decir que todo es posible.

Sí y no. Evidentemente, "el problema está mal planteado". Porque desde el punto de vista de una contra-antropología multinaturalista, de lo que se trata es de leer a los filósofos a la luz del pensamiento salvaje, y no al revés; se trata de actualizar los innumerables devenir-otro que existen en cuanto virtualidades de nuestro pensamiento. Pensar desde un afuera (no *necesariamente* la China)[16] para ir al encuentro del pensamiento del Afuera, por la otra punta. Toda experiencia de otro pensamiento es una experiencia sobre el nuestro.

15 Viveiros de Castro, 2006.

16 *Penser d'un dehors (la Chine)*, es el título de un libro de François Jullien (Jullien y Marchaisse, 2000) que, como el resto de su obra, es una referencia totalmente paradigmática para *El Anti-Narciso*, incluso en los raros momentos en que no consigo estar totalmente de acuerdo con ella.

# Segunda Parte

*Capitalismo y esquizofrenia*
desde el punto de vista antropológico

# 5
# Un entrecruzamiento curioso

Para mi generación, los nombres de Gilles Deleuze y Felix Guattari evocan ante todo el cambio de orientación del pensamiento que marcó el fin de la década de 1960, en el curso de la cual se inventaron algunos elementos clave de la percepción cultural actual de Occidente. El sentido, las consecuencias y la realidad en sí de ese cambio son el objeto de una controversia que se prolonga hasta hoy.

Para los servidores espirituales del orden, esas "manitas" que trabajan para la Mayoría,[1] el cambio representa sobre todo algo de lo que las generaciones futuras debían y todavía deben ser protegidas –los protectores de hoy fueron los protegidos de ayer y viceversa y así continúa–, de manera de reforzar la convicción de que el acontecimiento-68 se consumó sin consumarse, lo que significa que en realidad no pasó nada. La verdadera revolución tuvo lugar contra el acontecimiento; y la Razón (para emplear el eufemismo habitual) habría triunfado; la Razón-fuerza que consolidó la máquina planetaria del Imperio en cuyas entrañas se realiza el acoplamiento místico del Capital con la Tierra –la "mundialización"–, operación que se ve coronada por la emanación gloriosa de una Noósfera: la "economía de la información". Si el capital no

1 Pignarre y Stengers, 2005: 49-53.

tiene siempre razón, en revancha tenemos la impresión de que la razón está siempre encantada de que el capital la viole.

Para muchos otros, por el contrario, los que continúan insistiendo románticamente (para utilizar el insulto habitual) en la idea de que otro mundo es posible, sólo será posible enfrentar la propagación de la peste neoliberal y la consolidación tecnopolítica de las sociedades de control (el Mercado es el Estado, el Estado es el Mercado: no es cuestión de elegir entre los dos) si seguimos siendo capaces de conectarnos con los flujos de deseo que afloraron momentáneamente en la superficie hace ya más de cuarenta años. Para ésos, el acontecimiento puro que fue el 68 aún no ha pasado y es posible que ni siquiera haya comenzado nunca, inscrito como parece estar en una especie de futuro o de subjuntivo histórico (Deleuze y Guattari, 1984).

Con o sin "razón", me gustaría incluirme entre estos últimos. Es por eso que diría lo mismo de la influencia de Gilles Deleuze y su socio Felix Guattari, autores de la obra más importante, desde el punto de vista de una política del concepto, producida en filosofía en la segunda mitad del siglo XX. Por "lo mismo" quiero decir que esa influencia está lejos de haber actualizado todo su potencial. La presencia de Deleuze (y Guattari) en ciertas disciplinas o campos de investigación contemporáneos, en efecto, es menos notable de lo que cabría esperar. Una disciplina en la que esa presencia se muestra todavía algo tímida es la que yo practico, la antropología social.

Para la antropología, el alcance de la obra de Deleuze y Guattari es por lo menos tan grande como el de pensadores como Michel Foucault y Jacques Derrida, cuyas obras ya han sido extensivamente absorbidas por lo que podríamos llamar las contracorrientes dominantes en las ciencias humanas contemporáneas, incluyendo la antropología. Hay que observar que

esas contracorrientes no tienen una vida fácil en la Francia de los primeros años de este nuevo siglo. Las relaciones entre antropología y filosofía se han intensificado visiblemente en el curso de los últimos treinta años, pero ese proceso se desarrolló principalmente en el mundo académico anglosajón donde la antropología, igual que las otras *humanities*, se ha mostrado más "abierta" a la "filosofía continental" que la propia antropología francesa. La analítica existencial de Heidegger, la fenomenología de la corporalidad de Merleau-Ponty, la microfísica del poder de Foucault y el método de deconstrucción de Derrida han venido a aumentar, en las décadas de 1980 y 1990, los vientos continentales que ya soplaban durante la de 1970, y que propagaron en la antropología estadounidense y británica los aromas de los diferentes marxismos de la "vieja Europa", una sucesión de influencias que por lo demás pueden ser vistas como reacciones inmunológicas al estructuralismo, amenaza continental predominante en la década de 1960. En la vieja Europa, en particular en Francia, las relaciones entre antropología y filosofía se han ido debilitando poco a poco, a medida que el estructuralismo perdía su impulso paradigmático, o si no, se han reconfigurado sobre bases más pre- que postestructuralistas (Lévi-Strauss y Eribon, 1988: 131), por lo menos desde el lado antropológico del asunto. El postestructuralismo filosófico, la *French theory* por excelencia, tuvo escaso efecto sobre la antropología que se hace en la propia Francia, mientras que por el contrario fue el principal responsable del acercamiento entre las dos disciplinas en los países de lengua inglesa (no sin provocar reacciones violentas, hay que señalarlo, de parte de los cardenales académicos locales).

Es verdad que no faltan ejemplos de comicidad involuntaria en las apropiaciones de la *French theory* por los antropólogos y sus congéneres del mundo exterior al hexágono. Pero la indife-

rencia hastiada, cuando no la hostilidad abierta, que las ciencias humanas francesas en general demuestran frente a la constelación de problemas que designa esa etiqueta –doblemente peyorativa, por cierto– es más que lamentable, porque ha creado una divergencia interna a la disciplina, desencadenando un proceso de extrema incomprensión recíproca, y al fin de cuentas reflexiva, entre sus principales tradiciones nacionales. La proposición desencantada de rebautizar la disciplina como "entropología" (Lévi-Strauss, 1955: 478) parece adquirir de repente una dimensión autorreferencial. Malestar en la teoría de la civilización...

Un curioso entrecruzamiento, sin embargo. Mientras la antropología anglosajona actual no vacilaba en apropiarse de la filosofía francesa (o más en general continental) de los años 1960 y 1970, injertándola en forma inventiva en el *habitus* empirio-práctico autóctono, la antropología francesa, por su parte –con las habituales excepciones, las más notables de las cuales fueron las de Bruno Latour y François Jullien, pensadores célebres, pero al margen de la *mainstream* de la disciplina, tanto taxonómica como políticamente– mostraba signos de reabsorción por su sustrato geológico durkheimiano, lo que no le impedía dejarse seducir al mismo tiempo por representantes con franquicia de la escolástica logicista anglosajona, que en la Francia de las últimas décadas ha conocido una expansión tan rápida e inexplicable como la de la cadena McDonald's. Otra tendencia a destacar, no sin cierta molestia –más aun porque no llega verdaderamente a contrabalancear la precedente–, es la de la vasta naturalización sociocognitiva (en el plano del subconsciente de la disciplina) de cierto tipo de naturalismo psicocognitivo (proyectado sobre el inconsciente de su objeto) que, en perfecta coherencia con la axiomática del capitalismo cognitivo en vigor, justifica una economía del conocimiento en

la que el conocimiento antropológico aparece como un plusvalor simbólico extraído por el "observador" del trabajo existencial del "observado".[2]

Está claro que las cosas no han llegado realmente a ese punto.[3] En cuanto a la antropología, hay que señalar el hecho de que los ejemplos de dinamismo y de creatividad han sido más numerosos de lo que podría hacer pensar la mención de los nombres de Latour y Jullien solamente, y también que está ocurriendo un cambio de guardia, que no necesariamente irá en el sentido de un endurecimiento de las tendencias descritas más arriba. Además, siempre ha habido investigadores sagaces que defendían sin ambages la reciprocidad de perspectivas como una exigencia constitucional del proyecto antropológico, negándose así a suscribir el "epistemicidio" de sus objetos, según la fuerte expresión de Bob Scholte. Así, el tsunami reaccionario que contó entre sus víctimas un pequeño pero no menos ilustre

2 Si consideramos las dos direcciones tomadas por el pensamiento francés después del momento estructuralista, a saber, el cognitivismo y el postestructuralismo, está claro que la antropología de ese país ha derivado en forma casi unánime hacia el primero de esos atractores, al punto de que la palabra "cognitivo" pasó a ser el operador predominante de la función fática en el discurso reciente de la disciplina. El cognitivismo antropológico se ha mostrado, al fin de cuentas –la proximidad institucional y psicológica de la figura gigantesca de Lévi-Strauss quizá pueda explicarlo–, mucho más antiestructuralista que los diferentes casos de postestructuralismos filosóficos de Foucault, Deleuze o Derrida; por otra parte, esta segunda dirección se ha desarrollado, como es sabido, en imbricación tensa pero fecunda con el "hiperestructuralismo" que arraiga en la obra de Althusser y de Lacan y se expande en la de A. Badiou, E. Balibar, J.-A. Miller, J.-C. Milner y otros (Maniglier, 2009).

3 Estoy seguro de que entre el momento en que (re)escribo este párrafo y el momento de su publicación me irritaré conmigo mismo más de una vez e intentaré agregar largas enmiendas. Pero así es como me vienen las cosas, aquí y ahora. Y, naturalmente, excluyo de antemano a todos mis cofrades americanistas (¡nosotros hemos sido siempre superestructuralistas!) de esta apreciación insolente.

contingente de antropólogos –algunos de los cuales, como es sabido, en un momento dado invocaron el nombre de Lévi-Strauss para arrogarse el papel de censores de las costumbres republicanas– no dejó de chocar con los bastiones de la resistencia, tanto del lado de los antropólogos (por ejemplo Favret-Saada, 2000) como del de los filósofos, donde es preciso señalar la poderosa obra de Isabelle Stengers, la pensadora que más ha hecho por realizar plenamente –es decir por la izquierda– el principio latouriano de la "simetría generalizada".

En conjunto, subsisten razones para cierto optimismo. Hoy día se asiste, por ejemplo, al comienzo de una reevaluación histórico-teórica del proyecto estructuralista. Es difícil prever cuál será el efecto en el campo intelectual (en el sentido amplio del término) de ese "acontecimiento estructural" que fue la entrada de Lévi-Strauss a la "Bibliothèque de la Pléiade". Pero llega en el mismo momento en que su obra empieza a ser reestudiada seriamente, y en que se constata que esa obra está no sólo "detrás de nosotros y alrededor de nosotros", sino también y ante todo "delante de nosotros", para evocar las últimas líneas de *Raza e historia*. El volumen de la Pléiade, por lo demás, es testimonio de uno de esos impresionantes retornos de las cosas que su autor gusta de observar: la herencia del estructuralismo antropológico, dejando a un lado los homenajes piadosos y las excepciones honorables, parece estar mejor administrada hoy en Francia por la filosofía (la suya) que por la antropología. Hago referencia aquí al proyecto de rehabilitación de la obra de Lévi-Strauss emprendido por una joven generación de filósofos, que apunta a recuperar la originalidad y la radicalidad intelectual del pensamiento francés de los años sesenta.[4]

4 Pienso sobre todo en el equipo reunido en torno al Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine del ENS (<http://www.

Entre los miembros de esa generación hay que destacar a Patrice Maniglier, uno de los intérpretes más originales que se han inclinado sobre el proyecto estructuralista. Ese autor ha sabido poner de manifiesto la singular ontología del signo, subyacente a la semiología saussureana, que es igualmente consustancial a la concepción lévistraussiana de la antropología. La lectura que Maniglier hace de la antropología de Lévi-Strauss refleja una influencia esencial, discreta, pero perfectamente explícita, de la filosofía de Deleuze. No es preciso decir que esa lectura difícilmente obtendría el asentimiento integral de los dos pensadores implicados, y sin duda menos aun (lo que ya es más interesante) el de los discípulos autoproclamados de dichos pensadores. Pero la línea ha sido trazada: la antropología estructural, afirma Maniglier sin inmutarse, es "a la vez empirista y pluralista", y la filosofía que subtiende es, "en todo sentido, una filosofía práctica". ¡Un Lévi-Strauss empirista, pluralista, pragmático...! Finalmente alguien lo ha dicho. El lector habrá comprendido que aquí nos hallamos en los antípodas de "el-pensamiento-de-Lévi-Strauss" que Jeanne Favret-Saada había fustigado con tan admirable sarcasmo.

La novedad de la filosofía de Deleuze fue percibida pronto por las políticas contraculturales que nacieron en 1968, como el arte experimental y los movimientos de minorías, principalmente por ciertas corrientes de la más importante de ellas, el feminismo. Poco después se incorporó al repertorio conceptual de nuevos proyectos estratégicos de antropología simétrico-reflexiva, como los *science studies*, y fue reivindicada por ciertos influyentes análisis de la dinámica del capitalismo tar-

---

ciepfc.fr>). Pero evidentemente sería preciso remontarnos más arriba, al esfuerzo pionero de Jean Petitot que redefinió la genealogía teórica del estructuralismo (véase Petitot, 1999).

dío. Como contrapartida, las tentativas de articulación entre la antropología clásica –el estudio de sujetos y objetos minoritarios, en todos los sentidos de esas tres palabras– y los conceptos de Deleuze son todavía asombrosamente raras y casi siempre tímidas, contrariamente a lo que se podría esperar. Porque finalmente, el díptico *Capitalismo y esquizofrenia* (Deleuze y Guattari, 1972, 1980) basa muchos de sus argumentos en una vasta bibliografía referente a los pueblos no occidentales, de los guayaki a los kachin y de los dogon a los mogoles, desarrollando a partir de ellos tesis ricas en implicaciones antropológicas; incluso demasiado ricas, quizás, para constituciones intelectuales más delicadas. Por lo demás, las obras de algunos de los antropólogos que en los últimos decenios han dejado su marca, como Roy Wagner, Marilyn Strathern o Bruno Latour, a quienes ya hemos citado, indican conexiones sugestivas con las ideas de Deleuze; conexiones que, sobre todo, aún no han sido bien conectadas entre ellas. En el caso de Wagner parecen ser puramente virtuales, fruto de una "evolución paralela" (en el sentido de Deleuze) o de una "invención" (en el sentido de Wagner) independiente, lo que no las hace menos reales ni menos asombrosas. En Strathern las conexiones son "parciales" (como corresponde a la autora de *Partial connections*), o muy indirectas (pero la *indirection* es el procedimiento preferido de Strathern); dicho esto, la antropóloga de Cambridge, que comparte con Deleuze-Guattari un conjunto de términos conceptualmente densos, como multiplicidad, perspectiva, dividual, fractalidad, es, en varios aspectos, el autor más "molecularmente" deleuziano entre los tres citados.[5] En el caso de

5 Marilyn Strathern encontrará muy raro este retrato que la presenta como antropóloga deleuziana. Pero todos recordarán, justamente, la descripción que hace Deleuze de su método de lectura de los filósofos como un arte del retrato: "No se trata de 'hacerlo parecido'..." (Deleuze y Guattari, 1991: 55-56).

Latour, las conexiones son actuales y explícitas, "molares", y constituyen uno de los elementos de la infraestructura teórica de ese pensador; mientras que al mismo tiempo, porciones significativas de la obra de Latour son muy ajenas al espíritu de la filosofía deleuziana (sin dejar por eso de ser estimulantes).

No es por casualidad que los tres antropólogos que acabamos de citar estén entre los raros que podrían ser etiquetados con justo título como postestructuralistas (más bien que, por ejemplo, como posmodernos). Asimilaron lo que había de nuevo en el estructuralismo y siguieron su camino, en lugar de embarcarse en proyectos teóricos francamente retrógrados, como el seudoinmanentismo sentimental de los mundos vividos, de las moradas existenciales y de las prácticas incorporadas, por no hablar del macho-positivismo de las Teorías del Todo del género sociobiología (ortodoxa o reformada), la economía política del sistema mundial, el neodifusionismo de las "invenciones de la tradición", etc. Del mismo modo, el pensamiento de Deleuze, por lo menos después de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, puede ser visto como un proyecto de desterritorialización del estructuralismo, movimiento del que el autor ha separado las intuiciones de más largo alcance para, apoyándose en ellas, partir en otras direcciones (Maniglier, 2006: 468-469).[6] De hecho, a la vez que elaboran la expresión filosófica más avanzada del estructuralismo, esos dos libros lo someten a una tensión teórica violenta que llega a rozar la ruptura. Una ruptura que se hará explícita en *El Anti-Edipo*, libro que fue uno de los principales ejes de cristalización del postestructuralismo en su sentido propio, es decir en tanto un estilo de pensamiento que se desarrolló como una radicali-

6 Véase el artículo fundador de Deleuze, 2002 [1972], que inspiró buena parte de los avances internos del estructuralismo, como los realizados por Petitot.

zación de los aspectos revolucionarios del estructuralismo en relación con el *statu quo ante*, y también como estruendoso rechazo (por momentos demasiado estruendoso) de sus aspectos más conservadores.

El antropólogo que decide leer o releer a Deleuze y Guattari, después de años de inmersión en la literatura de su propia disciplina, no puede dejar de experimentar una sensación curiosa, como un *déjà vu* al revés: esto se escribió ya después... Muchas de las perspectivas teóricas y las técnicas descriptivas que en la antropología sólo recientemente han perdido un aroma de escándalo, forman rizoma con textos deleuze-guattarianos de hace veinte o treinta años.[7] Para ubicar con precisión el valor antropológico de esos textos habría que recorrer en detalle la red de fuerzas en que la antropología social se halla envuelta hoy, cosa que desborda el alcance de este ensayo. Si quisiéramos ser genéricos, sin embargo, no es difícil señalar la participación de esos dos pensadores en la sedimentación de lo que podríamos llamar cierta estética conceptual contemporánea.

Así, desde hace algún tiempo se observa un desplazamiento del centro de interés en las ciencias humanas hacia los procesos semióticos como la metonimia, la indexicalidad y la literalidad:

7 "Es posible que el sentimiento de *déjà vu* sea también el sentimiento de habitar en una matriz cultural..." (Strathern, 1991: 25). El lector podrá volver a *Diferencia y repetición* para recordar que Deleuze veía su libro como expresión de cierto espíritu de la época del que tenía la intención de extraer todas las consecuencias filosóficas (Deleuze, 1968: 1). Por el contrario, el lector podrá asombrarse del reducido número de referencias hechas a los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* en la literatura antropológica de lengua francesa. Un ejemplo reciente y notable es *Par delà nature et culture* de P. Descola (2005), que contiene muchas analogías sorprendentes con los desarrollos que se encuentran en el capítulo 3 de *El Anti-Edipo* y en la meseta 5 de *Mil mesetas*, pero donde el nombre de Deleuze no aparece más que una vez.

tres maneras de rechazar la metáfora y la representación (la metáfora como esencia de la representación), de privilegiar la pragmática por encima de la semántica y de dar preferencia a la coordinación antes que la subordinación. El "viraje lingüístico" que en el último siglo fue el centro virtual de la convergencia de temperamentos, proyectos y sistemas filosóficos tan diversos, parece empezar suavemente a volverse hacia otros costados, alejándose de la lingüística y, hasta cierto punto, del lenguaje, en cuanto macroparadigma antropológico. Los desplazamientos señalados más arriba muestran cómo todas las líneas de fuga del lenguaje en cuanto modelo han sido trazadas desde el interior mismo del modelo del lenguaje.

Es el signo mismo el que parece alejarse del lenguaje. El sentimiento de una discontinuidad ontológica entre el signo y el referente, el lenguaje y el mundo, que garantizaba la realidad del primero y la inteligibilidad del segundo y recíprocamente, y que sirvió de fundamento y de pretexto a tantas otras discontinuidades y exclusiones –entre mito y filosofía, magia y ciencia, primitivos y civilizados– parece estar en vías de volverse metafísicamente obsoleta, al menos en los términos en que se planteaba tradicionalmente; es por ahí que estamos en proceso de dejar de ser modernos, o más bien que estamos en proceso de no haberlo sido nunca.[8] Del lado del mundo (un lado que ya no tiene "otro lado", puesto que ahora sólo está hecho de una pluralidad indefinida de lados), el desplazamiento correspondiente ha conducido a privilegiar lo fraccionario-fractal y lo diferencial en detrimento de lo unitario-entero y de lo combinatorio, a discernir multiplicidades chatas donde sólo se

8 Aquí no tengo en cuenta para nada, porque todavía no he asimilado todas sus implicaciones, la reapertura de la semiología saussureana emprendida por Maniglier, trabajo conceptual que incluye una redefinición del signo en una "ontología de los devenires y de las multiplicidades" (2006: 27, 465).

buscaban totalidades jerárquicas, a interesarse en conexiones transcategoriales de elementos heterogéneos más que en las correspondencias entre series intrínsecamente homogéneas, a poner el acento en la continuidad ondulatoria o topológica de las fuerzas antes que en la discontinuidad corpuscular o geométrica de las formas. La discontinuidad molar entre las dos series conceptualmente homogéneas del significante y el significado, por un lado –ellas mismas en relación de discontinuidad estructural– y la serie fenomenológicamente continua de lo real, por otro lado, se resuelve en discontinuidades moleculares, o más bien, que revelan la continuidad como intrínsecamente diferencial y heterogénea (distinción crucial entre las ideas de continuo e indiferenciado). Una "ontología chata" (De Landa, 2002), por último, en la que lo real surge como multiplicidad dinámica inmanente en estado de variación continua, como un metasistema lejos del equilibrio, antes que como una manifestación combinatoria o una implementación gramatical de principios o reglas trascendentes, y como relación diferenciante, es decir, como síntesis disyuntiva de heterogéneos, antes que como conjunción dialéctica ("horizontal") o totalización jerárquica ("vertical") de contrarios. A ese achatamiento ontológico viene a corresponder una epistemología "simétrica" (Latour, 1991). En rigor, asistimos a la disolución de la distinción entre epistemología (lenguaje) y ontología (mundo) y a la emergencia progresiva de una "ontología práctica" (Jensen, 2004) en la que el conocer ya no es un modo de representar lo desconocido, sino de interactuar con él, es decir un modo de crear más que de contemplar, de reflexionar o de comunicar (Deleuze y Guattari, 1991). La tarea del conocimiento deja de ser la de unificar lo diverso bajo la representación y pasa a ser la de "multiplicar el número de agentes (*agencies*) que pueblan el mundo" (Latour, 1996a). Las armónicas deleuzianas son

audibles.[9] Una nueva imagen del pensamiento. Nomadología. Multinaturalismo.

Las líneas que siguen exploran una dimensión muy limitada de esa eido-estética contemporánea. Más a título de ejemplo que otra cosa, se indican aquí dos direcciones para la profundización de un diálogo posible entre la esquizofilosofía de Deleuze y Guattari y la antropología social. En primer término se trazarán algunos paralelos esquemáticos entre conceptos deleuzianos y temas analíticos influyentes en la antropología de hoy. A continuación se examinará una incidencia específica de la antropología social clásica –la teoría del parentesco– sobre la concepción deleuzo-guattariana de la máquina territorial primitiva, o semiótica presignificante.

9. La noción de una ontología chata remite a la "univocidad del ser", tesis medieval reciclada por Deleuze: "La univocidad es la síntesis inmediata de lo múltiple: el uno no se dice más que de lo múltiple, en lugar de que este último se subordine al uno como al género superior y común capaz de englobarlo" (Zourabichvili, 2003: 82). El comentarista continúa: "El corolario de esa síntesis inmediata de lo múltiple es el despliegue de todas las cosas en un plano común de igualdad: aquí 'común' ya no tiene el sentido de una identidad genérica, sino de una comunicación transversal y sin jerarquía entre seres que solamente difieren. La medida (o la jerarquía) también cambia de sentido: ya no es la medida externa de los seres en relación con un metro, sino la medida interior a cada uno en su relación con sus propios límites..." La idea de la ontología chata está largamente comentada en De Landa, 2002: el autor la desarrolla en una dirección propia en De Landa, 2006. Jensen (2004) hace un excelente análisis de las repercusiones teórico-políticas (bien fundadas o no) de esas ontologías, muy particularmente en el caso de Latour. Este último, en *Reassembling the Social*, insiste en el imperativo metodológico de "mantener chato lo social" que es propio de la "teoría del actor-red", cuyo otro nombre, por lo demás, sería "ontología del actante-rizoma" (Latour, 2005: 9). El análisis conceptual propio de esa teoría (su método de *obviación*, diría Wagner) consiste en un desenglobamiento jerárquico del socius de manera de liberar las diferencias intensivas que lo atraviesan y lo destotalizan, operación radicalmente diferente de la de capitular frente al "individualismo", al contrario de lo que afirman los retroprofetas del viejo testamento holístico.

# 6
# La antisociología de las multiplicidades

En *El Anti-Edipo* (1972), primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari derriban el pilar central del templo del psicoanálisis, a saber, la concepción reaccionaria del deseo como carencia, reemplazándolo por una teoría de las máquinas deseantes vistas como pura productividad positiva que debe ser codificada por el socius, la máquina de producción social. Esa teoría pasa por un vasto panorama de la historia universal, pintado en el capítulo central del libro en un estilo deliberadamente arcaizante, que de entrada podría asustar al lector antropólogo. No sólo los dos autores utilizan la secuencia tradicional salvajismo-barbarie-civilización como marco de exposición, sino que las abundantes referencias etnográficas están tratadas de un modo que se podría calificar de "comparación aleatoria". Pero ese mismo lector no tardará en darse cuenta de que el *topos* de los tres estadios está aquí sometido a una interpretación que es cualquier cosa menos tradicional, y que la impresión de ausencia de control comparativo deriva del hecho de que los "controles" que emplean los autores son muy distintos de los usuales; son "diferenciantes" antes que "colectivizantes", para hablar como Roy Wagner. *El Anti-Edipo*, en efecto, es resultado de un "prodigioso esfuerzo por pensar de manera diferente" (Donzelot, 1977: 28); su propósito no es sólo denunciar los paralogismos represivos del Edipo y

del psicoanálisis, sino instaurar una verdadera "antisociología" (*ibid.*: 37). Un proyecto como ése debería despertar interés en la antropología contemporánea, por lo menos la que no se considera como una rama exótica e inofensiva de la sociología, sino que por el contrario ve esta última como una modalidad en regla general un poco confusa, y casi inevitablemente normativa, de "auto-antropología".[1]

El segundo libro del díptico, *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 1980), se aleja de las preocupaciones psicoanalíticas de *El Anti-Edipo*. El proyecto de escribir "una historia universal de la contingencia" (Deleuze y Guattari, 2003 [1987]: 290) se lleva a cabo aquí en forma decididamente no lineal por la exploración de diversas mesetas de intensidad ocupadas por formaciones semiótico-materiales de lo más diversas, así como por una cantidad desconcertante de conceptos nuevos.

El libro expone e ilustra una *teoría de las multiplicidades*, sin duda el tema deleuziano que ha tenido la mayor repercusión en la antropología contemporánea. La multiplicidad deleuziana es el concepto que parece describir mejor no sólo las nuevas prácticas de conocimiento propias de la antropología, sino también los fenómenos de las que éstas se ocupan. Su efecto es ante todo liberador. Consiste en hacer pasar una línea de fuga entre los dos dualismos que forman de alguna manera los muros de la prisión epistemológica en que está encerrada la antropología (para su propia protección, por supuesto) desde sus orígenes en las tinieblas de los siglos XVIII y XIX: Naturaleza y Cultura, por un lado, Individuo y Sociedad por el otro, los "marcos mentales últimos" de la disciplina, los que, como se acostumbra decir, no podemos considerar falsos porque es a través de ellos que pensamos lo verdadero y lo falso. Pero ¿es verdad que no

1 Lévi-Strauss, 1973 [1964]; Strathern, 1987; Viveiros de Castro, 2003.

podemos? Esos marcos cambian y con ellos las posibilidades de pensamiento cambian también; cambia la idea de lo que es pensar, y de lo que es pensable; la propia idea de marco cambia con el marco de las ideas. Es posible que el concepto de multiplicidad sólo haya llegado a ser antropológicamente pensable –y por lo tanto pensable por la antropología– porque nosotros estamos pasando a un mundo no merológico y posplural, un mundo en el que jamás hemos sido modernos; un mundo que ha dejado atrás, por desinterés más que por cualquier *Aufhebung*, la alternativa infernal entre el Uno y lo Múltiple, el gran dualismo que gobierna los dos dualismos mencionados más arriba así como muchos otros dualismos menores.[2]

La multiplicidad es así el metaconcepto que define cierto tipo de entidad cuya imagen concreta es el "rizoma" de la introducción de *Mil mesetas*.[3] Como ha observado Manuel de Landa, la idea de multiplicidad es fruto de una decisión inaugural de naturaleza antiesencialista y antitaxonomista: con su creación, Deleuze destrona las nociones metafísicas clásicas de esencia y de tipo.[4] Es el principal instrumento de un "prodigioso esfuerzo" por pensar el

2 Sobre el modelo merológico, véase Strathern, 1992 a. Sobre la idea de un mundo posplural, véase Strathern, 1991: XVI; 1992a: 3-4, 184 y *passim*; 1992 b: 92. La expresión "alternativa infernal" proviene de Pignarre y Stengers, 2005.

3 Digo metaconcepto porque cada concepto es en sí una multiplicidad, aun cuando no toda multiplicidad es forzosamente conceptual (Deleuze y Guattari, 1991: 21 y ss.).

4 El concepto deleuziano se origina en la filosofía de Bergson (teoría de las dos multiplicidades, intensivas y extensivas) y en la geometría de Gauss y Riemann (las variedades como superficies *n*-dimensionales intrínsecamente definidas). Acerca de la relación con Bergson, véase Deleuze, 1966: cap. 2; sobre Riemann, Deleuze y Guattari, 1980: 602-609. Sobre los aspectos matemáticos más generales de la multiplicidad deleuziana véase, aparte de la ingeniosa reconstrucción de De Landa (2002: 9-10; 38-40 y *passim*), los artículos de Duffy, Smith, Durie y Plotnitsky en Duffy (ed.), 2006. Zourabichvili (2003: 51-54) nos ofrece un excelente resumen del sentido filosófico del concepto en la obra de Deleuze.

pensamiento como una actividad distinta de la de reconocer, clasificar y juzgar y para determinar lo que significa pensar como singularidad intensiva antes que como sustancia o sujeto. Las intenciones filosófico-políticas de esa decisión son claras: transformar la multiplicidad en concepto y el concepto en multiplicidad apunta a cortar el lazo primordial entre el concepto y el poder, en otras palabras, entre la filosofía y el Estado. Ése es el sentido del célebre llamado a "invertir el platonismo" (Deleuze, 1969b).

Una multiplicidad es diferente de una esencia, las dimensiones que la componen no son ni propiedades constitutivas ni criterios de inclusión clasificatoria. Uno de los componentes principales del concepto de multiplicidad es, por el contrario, una noción de individuación como diferenciación no taxonómica, un proceso de "actualización de lo virtual" distinto de una realización de lo posible por limitación y refractario a las categorías tipológicas de la similitud, la oposición, la analogía y la identidad. La multiplicidad es el modo de existencia de la diferencia intensiva pura, esa "irreductible desigualdad que forma la condición del mundo" (Deleuze, 1968: 286).[5] Las nociones de tipo y de entidad se revelan en general totalmente inadecuadas cuando intentamos definir las multiplicidades rizomáticas. Si es cierto que "no hay entidad sin identidad", según la bonita rima de Quine, entonces debemos concluir que las multiplicidades no pueden aspirar a esa condición. Un rizoma no se comporta como una entidad y tampoco define un tipo; es un sistema reticular

5 A comparar con Lévi-Strauss, entre otros pasajes similares: "[E]l desequilibrio está siempre dado..." (1966: 222); "[El] ser del mundo consiste en una disparidad. Del mundo, no se puede decir puramente que es; es bajo la forma de una asimetría primera..." (1971: 539). Nos encontramos aquí frente a dos temas capitales del estructuralismo, a través de los cuales se comunica con su posteridad: el de la naturaleza necesariamente desequilibrada de la estructura y el de la asimetría constitutiva de la realidad

a-centrado formado por relaciones intensivas ("devenires") entre singularidades heterogéneas que corresponden a individuaciones extra sustantivas, o a acontecimientos (las "ecceidades"). Así una multiplicidad rizomática no es realmente un *ser*, sino un agenciamiento de devenires, un "*entre*", una *difference engine*, o más bien el diagrama intensivo de su funcionamiento. Bruno Latour, al señalar la deuda de la teoría del actor-red con el concepto de rizoma, es totalmente explícito: una red no es una cosa porque toda cosa puede ser descrita como una red (Latour, 2005: 129-131). Una red es una *perspectiva*, un modo de inscripción y de descripción, el "movimiento registrado de una cosa a medida que se asocia con muchos otros elementos" (Jensen, 2003: 227). Pero esa perspectiva es interna o inmanente; las diferentes asociaciones de "cosas" la hacen diferir progresivamente de sí misma: "es la cosa misma lo que se ha comenzado a percibir como múltiple" (Latour, 2005: 116). En suma, y la tesis se remonta a Leibniz, no hay ningún punto de vista *sobre* las cosas: son las cosas y los seres los que "son" puntos de vista (Deleuze, 1968: 79; 1969d: 203). Si no hay entidad sin identidad, no hay multiplicidad sin perspectivismo.

Si no es un *ser*, un rizoma tampoco es *un* ser, ni tampoco varios seres. La multiplicidad no es algo más grande que la unidad, algo así como una pluralidad o una unidad superior; más bien es algo como *menos que uno*, obtenido por sustracción (importancia de las ideas de menor, de minoridad, de minoración en Deleuze). Toda multiplicidad esquiva la coordinación extrínseca impuesta por una dimensión suplementaria ($n + 1$: $n$ y su "principio", $n$ y su "contexto", etc.); la inmanencia de la multiplicidad es autoposición, anterioridad al contexto mismo. Las multiplicidades son tautegóricas, igual que los símbolos wagnerianos que, poseyendo su medida interna propia, "se representan a sí mismos" (Wagner, 1986). Una multiplicidad es

un sistema de $n - 1$ dimensiones (Deleuze y Guattari, 1980: 13, 27, 31) en que el Uno opera solamente como lo que es preciso sustraer para producir el múltiplo que entonces se crea por "destrascendencia"; manifiesta "una organización propia del múltiplo en cuanto tal, que no tiene ninguna necesidad de la unidad para formar un sistema" (Deleuze, 1968: 236).

Las multiplicidades son, así, sistemas cuya complejidad es "lateral", *refractaria a la jerarquía o a cualquier otra forma de* unificación trascendente, una complejidad de alianza más que de filiación, digámoslo para anticipar el argumento principal de este ensayo. Como se forman en el lugar y en el momento en que líneas intensivas abiertas (líneas de fuerza y no líneas de contorno, Deleuze y Guattari, 1980: 621) conectan elementos heterogéneos, los rizomas proyectan una ontología fractal que ignora la distinción entre "parte" y "todo".[6] Una concepción de la complejidad más bien barroca que romántica, como señala Kwa (2002). En realidad, la multiplicidad es el cuasi-objeto que viene a reemplazar a las totalidades orgánicas del romanticismo y a las asociaciones atómicas de la Ilustración que parecían agotar las posibilidades de que disponía la antropología; por lo tanto, la multiplicidad invita a una interpretación completamente diferente de los megaconceptos emblemáticos de la disciplina, Cultura y Sociedad, hasta el punto de volverlos "teóricamente obsoletos" (Strathern *et al.*, 1996 [1989].

6 "No creemos en totalidades más que *al lado*. [...] El todo no coexiste solamente con las partes, es contiguo a ellas, él mismo producido aparte, y aplicándose a ellas..." (Deleuze y Guattari, 1972: 50-52). Sobre la heterogeneidad de los elementos conectados en rizoma, es importante notar *que no se refiere a una condición sustantiva previa, o una esencia, de los* términos (lo que cuenta como heterogéneo, en este sentido, depende de las "predisposiciones culturales" del observador; Strathern, 1996: 525) sino más bien un efecto de una multiplicidad que hace heterogéneos los términos que conecta, haciéndolos funcionar como singularidades tautegóricas.

La persona fractal de Wagner, las conexiones parciales de Strathern, las redes sociotécnicas de Callon y Latour son algunos ejemplos antropológicos muy conocidos de multiplicidades chatas. "Una persona fractal no es nunca una unidad que está en relación con un agregado, o un agregado en relación con una unidad, sino siempre una entidad con la relacionalidad (*relationship*) integralmente implicada" (Wagner, 1991: 163). La imbricación de los conceptos de multiplicidad, implicación e intensidad es, como es sabido, un punto largamente elaborado por Deleuze (1968, cap. VI). François Zourabichvili, uno de los más finos comentaristas de ese filósofo, observaba que "[la] implicación es el movimiento lógico fundamental de la filosofía de Deleuze" (2004 [1994]: 82); en otra parte subrayaba que el pluralismo deleuziano supone una "primacía de la relación" (2003: 52, n. 1). La filosofía de la diferencia es una filosofía de la relación.

Pero no se trata de cualquier relación. La multiplicidad es un sistema formado por una modalidad de síntesis relacional distinta de una conexión o conjunción de términos. Se trata de la operación que Deleuze llama *síntesis disyuntiva* o *disyunción inclusiva*, modo relacional que no tiene como causa (formal o final) la similitud o la identidad, sino la divergencia o la distancia; modo relacional que puede también tomar el nombre de "devenir". La síntesis disyuntiva o el devenir es "el operador principal de la filosofía de Deleuze" (Zourabichvili, 2003: 81) puesto que es el movimiento de la diferencia en cuanto tal, el movimiento centrífugo por el cual la diferencia escapa al atractor circular de la contradicción y la superación dialécticas. Diferencia positiva antes que opositiva, indiscernibilidad de heterogéneos antes que conciliación de contrarios, la síntesis disyuntiva hace de la disyunción la "naturaleza misma de la relación" (Zourabichvili, 1994 [2004]: 99), y de la relación un movimiento de "implicación recíproca asimétrica" (Zourabichvili, 2003: 79) entre los tér-

minos o las perspectivas ligadas por la síntesis, que no se resuelve ni en equivalencia ni en una identidad superior:

> La idea más profunda de Deleuze es ésta: que la diferencia es también comunicación, contagio de los heterogéneos; en otros términos, que una divergencia nunca estalla sin contaminación recíproca de los puntos de vista [...] Vincular es siempre hacer comunicar de un lado y del otro de una distancia, por la heterogeneidad misma de los términos (Zourabichvili, 2004 [1994]: 99).

Para volver a los paralelismos con la teoría antropológica contemporánea, recordemos que el tema de la separación relacionante es omnipresente en la obra de Roy Wagner y de Marylin Strathern. La concepción de la relación como "abarcando disyunción y conjunción a la vez (*together*) es la base de una teoría que afirma que "las relaciones establecen una diferencia entre las personas" (Strathern, 1999: 126; cf. también 1996: 525, y 1988: cap. 8). Se podría decir que el "sistema M" (Gell, 1999), la grandiosa descripción de Strathern de la socialidad en Melanesia como intercambio de perspectivas y como proceso de implicación-explicación relacional es una teoría simétrico-antropológica de la síntesis disyuntiva.[7]

Desde un punto de vista metateórico, podríamos agregar que la multiplicidad sustractiva antes que aditiva del rizoma

7 Esta teoría tiene como referencia el artículo fundamental de Wagner (1977) sobre el "parentesco analógico" en Melanesia, en el que el lenguaje del "flujo" y el "corte" recuerda extrañamente *El Anti-Edipo* (que el autor no cita y que probablemente no conocía). Entre los trabajos recientes que pueden ser inscritos en la esfera de influencia de las ideas de Wagner y de Strathern señalamos la monografía de Rupert Stasch (2009) sobre la imaginación relacional de los Korowai de Nueva Guinea Occidental, una defensa e ilustración del poder autoproblematizante del pensamiento salvaje, que se encuentra expuesto en la sorprendente teoría korowai de la relación como multiplicidad disyuntiva y heterogenética.

hace de éste una figura no-merológica y "posplural", que de esa manera traza una línea de fuga a la alternativa infernal entre el uno y lo múltiple que Marylin Strathern, con su perspicacia habitual, designa como el callejón sin salida característico de la antropología:

> Los antropólogos en general han sido animados a pensar que lo múltiple es la alternativa al uno. En consecuencia, nos ocupamos ya sea de unos, es decir, de sociedades que tienen atributos singulares, o bien de una multiplicidad de unos [...] Un mundo obsesionado por los unos y las multiplicaciones y divisiones de unos tiene mucha dificultad para conceptualizar las relaciones... (1991: 52-53).

Se hace pues necesaria una terapia de desobsesión. Comparar multiplicidades no es lo mismo que hacer converger particularidades en torno a generalidades, como es habitualmente el caso en los análisis antropológicos que buscan semejanzas sustanciales debajo de diferencias accidentales: "en toda sociedad humana..." Lo que remite a una observación puntual de Albert Lautmann (el autor de referencia de Deleuze para todo lo relacionado con matemáticas):

> La constitución, por Gauss y Riemann, de una geometría diferencial que estudia las propiedades intrínsecas de una variedad, independientemente de cualquier espacio en que estaría inmersa esa variedad, elimina cualquier referencia a un contenedor universal o a un centro de coordenadas privilegiadas (*apud* Smith, 2006: 167, n. 39).

Si donde dice geometría dijera antropología, las implicaciones serían evidentes. ¿Qué podría hacer el papel de variedad para

la antropología? Todo lo que se acostumbra a denunciar ritualmente como una contradicción y un escándalo se vuelve súbitamente concebible: ¿describir o comparar variaciones sin presuponer un fondo invariable? ¿Dónde están los universales? ¿Qué fue de la constitución biológica de la especie, de las leyes de lo simbólico, de los principios de la economía política (por no hablar de la famosa "realidad exterior")? Concebible en potencia, no en acto, por cierto. Pero hemos ganado por lo menos el derecho a especular en ese sentido. Que no se diga que con eso la antropología estaría haciendo contrabando de mercancías intelectuales exóticas, como la geometría diferencial; no son más exóticas que las que alimentan la ortodoxia antropológica sobre la comparación y la generalización, tributaria como es la disciplina de una metafísica bimilenaria; la misma metafísica, recordémoslo, que se enorgullecía de no admitir entre sus muros a nadie que no fuese un geómetra.

Pero comparar multiplicidades quizás tampoco sea lo mismo que establecer invariantes correlacionales por medio de analogías formales entre diferencias extensivas, como en el caso de las comparaciones estructuralistas clásicas en las que "no son las semejanzas, sino las diferencias, las que se parecen" (Lévi-Strauss, 1962a: 111). Comparar multiplicidades –que son sistemas de comparaciones en sí mismas y por sí mismas– es determinar su modo característico de divergencia, su distancia interna y externa; aquí el análisis comparativo iguala a la síntesis separativa. Por lo que se refiere a las multiplicidades, no son las relaciones lo que varía, sino que las relaciones son lo que une: son las diferencias las que difieren.[8] Como escribía hace más de un siglo el sociólogo molecular Gabriel Tarde:

8 Lo que por lo demás sería una glosa aceptable de la "fórmula canónica del mito" de Lévi-Strauss.

> La verdad es que la diferencia va difiriendo, que el cambio va cambiando y que al tomarse así a sí mismos como fines, el cambio y la diferencia atestiguan su carácter necesario y absoluto... (Tarde, 1999 [1895]: 69).

Chungling Kwa, en un artículo ya citado, señalaba "la diferencia fundamental entre la concepción romántica de la sociedad como organismo y la concepción barroca del organismo como una sociedad" (2002: 26). Aun cuando no cita nombres, sería la definición perfecta de la diferencia entre la sociología de Durkheim y la de Tarde. Frente al carácter *sui generis* de los hechos sociales del primero, el "punto de vista sociológico universal" del segundo sostiene que "toda cosa es una sociedad, todo fenómeno es un hecho social" (Tarde, 1999 [1895]: 58, 67). Esta posición niega toda validez a la distinción entre individuo y sociedad, parte y todo, igual que ignora la pertinencia de cualquier diferencia entre lo humano y lo no-humano, lo animado y lo inanimado, la persona y la cosa. La ontología fractal ("existir es diferir") y el sociologismo sin fronteras de Tarde culminan en su "psicomorfismo universal": todo es personas, "pequeñas personas" (*ibid.*: 43), personas en personas y así, personas *all the way down*.

Diferencia intensiva, diferencia de perspectiva, diferencia de diferencias. Nietzsche observaba que el punto de vista de la salud sobre la enfermedad difiere del punto de vista de la enfermedad sobre la salud.[9] Porque la diferencia nunca es la misma, *el trayecto no es el mismo en los dos sentidos*:

> Una meditación del perspectivismo nietzscheano da su consistencia positiva a la disyunción: *distancia* entre dos *puntos*

9 Deleuze, 1969 d: 202-203. Del mismo modo, en la dialéctica del amo y el esclavo es dialéctico el esclavo, no el amo (Deleuze, 1962: 11).

> *de vista*, a la vez imposible de descomponer y desigual a sí misma, puesto que el trayecto no es el mismo en los dos sentidos (Zourabichvili, 2003: 79).

La comparación de multiplicidades –en otras palabras, la comparación en cuanto "invención de multiplicidad" (Wagner + Deleuze)– es una síntesis disyuntiva igual que las relaciones que pone en relación.

Los textos deleuzianos parecen complacerse en la multiplicación de las díadas: diferencia y repetición, intensivo y extensivo, nómada y sedentario, virtual y actual, línea y segmento, flujo y quanta, código y axiomático, desterritorialización y reterritorialización, menor y mayor, molecular y molar, liso y estriado... Por esa signatura estilística, Deleuze ya ha sido tachado de filósofo "dualista" (Jameson, 1997), lo que es, por decir lo menos, una conclusión un poco apresurada.[10]

El curso de la exposición de los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*, en que pululan las dualidades, es interrumpido a cada momento por expresiones adversativas, por modalizaciones, especificaciones, involuciones, subdivisiones y otros desplazamientos argumentativos de las distinciones duales (u otras) que los autores precisamente acababan de proponer. Este tipo de interrupciones metódicas es justamente eso, una cuestión de método y no una manifestación de arrepentimiento por el pecado binario: son momentos perfectamente distintos de la construcción conceptual.[11] Ni principios, ni fines, las

10 Por una interpretación más interesante de Deleuze como filósofo de la "dualidad inmediata o no-dialéctica", véase Lawlor, 2003.

11 Es el caso, por ejemplo, de la dualidad entre la arborescencia y el rizoma (Deleuze y Guattari, 1980: 21); de los dos tipos de multiplicidades, molares y moleculares (*ibid.*: 47); de la distinción entre forma de la expresión y forma del contenido (*ibid.*: 110); de la oposición entre segmentario y centralizado (*ibid.*: 255, 259);

díadas deleuzianas son siempre medios para llegar a otro sitio. El caso ejemplar aquí es, una vez más, la distinción entre la raíz y el rizoma. En el que tal vez sea el pasaje más citado de *Mil mesetas* se puede leer:

> Lo que cuenta es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, aun cuando genera sus propias fugas, el otro actúa como proceso inmanente que invierte el modelo y esboza un mapa, aun cuando constituye sus propias jerarquías, incluso si suscita un canal despótico. No se trata de tal o cual lugar sobre la tierra, ni de tal o cual momento de la historia, menos todavía de tal o cual categoría en el espíritu. Se trata del modelo, que no cesa de erigirse y de desplomarse, y del proceso que no cesa de alargarse, de romperse y reanudarse. Otro o nuevo dualismo, no. Problema de la escritura. [...] No invocamos un dualismo más que para rechazar otro. No nos servimos de un dualismo de modelos más que para llegar a un proceso que rechazaría todo modelo. Se necesitan cada vez correctores cerebrales que deshagan los dualismos que no quisimos hacer, por los cuales pasamos. Llegar a la fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero el enemigo absolutamente necesario, el mueble que no paramos de desplazar (Deleuze y Guattari, 1980: 31).

o, finalmente, de los espacios lisos y estriados (*ibid.*: 593). Inmediatamente después de haber distinguido dos polos, procesos o tendencias, el análisis deleuzo-guattariano, por un lado, desdobla la polaridad en otras polaridades, encajadas en forma asimétrica en la primera (produciendo así una "mezcla" *de jure*) y, por otra parte, nunca deja de hacer notar la mezcla *de facto* de los polos iniciales.

Además de hacer a un lado, de pasada, las lecturas que reducen su filosofía a una teoría de la Gran División (el Occidente arborescente, el Otro rizomático), los autores ilustran aquí dos procedimientos característicos. Primeramente, el tratamiento de los conceptos en un modo menor o pragmático, como instrumentos, puentes o vehículos antes que como objetos, significaciones o destinos finales: el filósofo como pensador salvaje. De ahí el pragmatismo lúcido de Deleuze y Guattari hacia las propensiones dualistas del pensamiento en modo inercial. En *El Anti-Edipo* defienden una concepción monista de la producción deseante; en *Mil mesetas* proponen una teoría pospluralista de las multiplicidades: dos empresas claramente no dualistas. Pero no por eso suponen que los dualismos sean un obstáculo negociable con sólo un poco de buena voluntad. Los dualismos son reales, no imaginarios; no son simples efectos de un sesgo "ideológico", sino resultado de un funcionamiento o de un estado específico de la máquina abstracta, la segmentación dura o sobrecodificante (existen otras máquinas abstractas, y otros funcionamientos). Si hay que deshacer los dualismos es ante todo porque *realmente* se han hecho. Y es por la misma razón que es posible deshacerlos, porque se han *hecho* realmente; porque los autores tampoco piensan que los dualismos sean el horizonte de acontecimientos de la metafísica occidental, el límite absoluto que sólo puede ser denunciado (deconstruido) pero jamás atravesado por los prisioneros de la caverna. Para deshacerlos, sin embargo, es importante evitar la trampa circular que consistiría en negarlos o contradecirlos; es preciso salir de ella "en forma calculada", es decir siempre por la tangente, por una línea de fuga. Y eso nos conduce al segundo procedimiento.

Las cualidades deleuzianas son construidas y transformadas según un esquema recurrente que las determina como *multiplicidades mínimas*. Es así que toda distinción concep-

tual empieza por el establecimiento de un polo actual-extensivo y un polo virtual-intensivo. El análisis subsecuente consiste en mostrar cómo la dualidad cambia de naturaleza según sea considerada desde el punto de vista de un polo o del otro. Desde el punto de vista del polo extensivo (arborescente, molar, duro, estriado, etc.), la relación que lo distingue del segundo es típicamente una oposición: una disyunción exclusiva y una síntesis limitativa, es decir una relación que es ella misma extensiva, molar y actual. En la óptica del otro polo (intensivo, rizomático, molecular, blando, liso), sin embargo, no hay oposición sino diferencia intensiva, implicación o inclusión disyuntiva del polo extensivo en el polo intensivo o virtual; la dualidad planteada por el primer polo es revelada como el rostro, la fase o el eco molar de una multiplicidad molecular situada en el otro polo.[12] Es como si cada *polo aprehendiera su relación con el otro siguiendo su propia* naturaleza; dicho de otro modo, como si la relación entre los dos polos perteneciera en forma necesaria y alternativa al régimen de uno u otro polo, el régimen de la contradicción o el de la línea de fuga (Deleuze y Guattari, 1980: 263-264). Es imposible trazarla desde el exterior, desde un tercer polo que la engloba. El perspectivismo –la dualidad cómo multiplici-

12 "[U]na alternativa, una disyunción exclusiva es determinada en relación con un principio que constituye sus dos términos o los dos subconjuntos, y que entra él mismo en la alternativa (caso totalmente diferente de lo que ocurre cuando la disyunción es inclusiva)" (Deleuze y Guattari, 1972: 95). El modelo aparece temprano en el corpus deleuziano, como lo muestra el comentario de la división de Bergson entre la duración y el espacio (Deleuze, 1966): no es posible definirla simplemente como una diferencia de naturaleza, porque la diferencia existe ante todo entre la duración, que soporta y transporta todas las diferencias de naturaleza, y el espacio, que no muestra más que diferencias de grado. "No hay pues diferencia de naturaleza entre las dos mitades de la división; la diferencia de naturaleza está toda entera de un lado" (*ibid.*: 23).

dad– es lo que la dialéctica –la dualidad como unidad– debe negar para imponerse como ley universal.[13]

Los dos polos o aspectos de cualquier dualidad se consideran siempre presentes y activos en todo fenómeno o proceso. Típicamente su relación se conceptualiza como de "presuposición recíproca", noción propuesta en numerosas ocasiones en *Mil mesetas*[14] en lugar de la causalidad (lineal o dialéctica), de la reducción macro → micro o de los esquemas hilemórficos y expresivos. Desde un punto de vista antropológico la presuposición recíproca se puede acercar a la doble semiótica wagneriana de la invención y la convención, en que cada modo de simbolización precipita o "contrainventa" el otro, según un sistema de alternancia figura-fondo (Wagner, 1981: cap. 3; 1986).[15] O también al modo de funcionamiento de ciertas polaridades analíticas centrales de *The Gender of the Gift* (Strathern, 1988), como las que gobiernan la economía lógica del género o la articulación entre los modos de intercambio melanesios en los que un polo –masculino o femenino, mismo sexo o sexo opuesto, intercambio mediato o inmediato– se describe siempre como

13 Para un antropólogo americanista, esa dualidad de dualidades recuerda irresistiblemente el argumento central de la *Historia de Lince* (Lévi-Strauss, 1991 [1997]), las concepciones contrastantes de la gemelidad en el Viejo Mundo y en el Nuevo. Ya se ve adónde quiero llegar...

14 Deleuze y Guattari, 1980: 59, 85, 111, 260, 629.

15 Wagner sitúa la relación de producción recíproca entre el momento de la convención y el de la invención en la "dialéctica" cultural (1981: 52; el término dialéctica es ampliamente utilizado en Wagner, 1986). Pero esa dialéctica, además de ser explícitamente definida como no-hegeliana, recuerda inmediatamente la presuposición recíproca y la síntesis disyuntiva: "Una tensión o una alternación similar a un diálogo entre dos concepciones o puntos de vista que se contradicen y se refuerzan simultáneamente" (Wagner, 1981: 52). Es resumen, una dialéctica sin resolución ni conciliación: una esquismogénesis batesoniana en lugar de una *Aufhebung* hegeliana. La obra de Bateson, ahora lo veo, es la conexión transversal entre las evoluciones conceptuales aparalelas de Roy Wagner y Deleuze-Guattari.

una versión o una transformación del otro polo, "cada uno proporcionando el contexto y la base del otro", como lo resume Strathern en un contexto (vale la pena decirlo) muy diferente (1991: 72).[16]

Es importante destacar que la presuposición recíproca define como igualmente necesarios los dos polos de toda dualidad, ya que está dado que se condicionan mutuamente, pero no hace de ellos polos simétricos o equivalentes. La interpresuposición es una relación de implicación recíproca *asimétrica*: "El trayecto no es el mismo en los dos sentidos". Así, cuando Deleuze y Guattari distinguen los mapas rizomáticos de los calcos arborescentes, observan que los mapas están constantemente en proceso de ser totalizados, unificados y estabilizados por los calcos, que a su vez están sometidos a toda clase de deformaciones anárquicas inducidas por el proceso rizomático. Pero al fin de cuentas, "*siempre hay que reportar el calco sobre el mapa.* Y esa operación no es en absoluto simétrica a la precedente" (Deleuze y Guattari, 1980: 21). Y no son simétricas porque una de las operaciones trabaja en sentido contrario al devenir que es el proceso del deseo (*ibid.*: 334), mientras que la otra trabaja en favor de este último.[17]

Esa relación asimétrica entre proceso y modelos en presuposición recíproca (en que el rizoma es proceso mientras que el

16 En el universo del parentesco y el género en Melanesia, "cada relación no puede provenir más que de otra relación [...] las relaciones conyugales y filiales son metáforas unas de otras, y son una fuente interna de reflexión" (Strathern, 2001: 240).

17 En un artículo citado en la nota anterior, Strathern hace la siguiente observación: "Las relaciones de sexo opuesto se alternan al mismo tiempo con las relaciones del mismo sexo y contienen en sí una premisa intrínseca de alternancia" (*ibid.*: 227). Ése sería un ejemplo de presuposición recíproca asimétrica: la relación entre relaciones *same-sex* y relaciones *cross-sex* es, ella misma, de tipo *cross-sex*. Lo que es otra forma más de ilustrar la premisa lévistraussiana según la cual la identidad es un caso particular de la diferencia.

árbol es modelo) recuerda la distinción entre la diferencia y la negación desarrollada en *Diferencia y repetición*: la negación es real, pero su realidad es puramente negativa. La negación no es sino la diferencia invertida, extensivizada, limitada y opositivizada (Deleuze, 1968: 3023 y ss.). Es por eso que, a pesar de que Deleuze y Guattari advierten más de una vez que no se trata de establecer un contraste axiológico entre el rizoma y el árbol, la segmentariedad blanda-molecular y la segmentariedad dura-molar y así por el estilo (Deleuze y Guattari, 1980: 31, 259-260), subsiste siempre una tendencia y una contratendencia, dos movimientos totalmente diferentes: la actualización y la contra-efectuación de lo virtual. El primer movimiento consiste en la caída de las diferencias de potencial o de intensidad, en la medida en que éstas se explican en extensión y se encarnan en estados de cosas empíricos. El segundo movimiento es creador o "implicador" de la diferencia y, si es un movimiento de retorno o de causalidad al revés (*ibid.*: 537), una "involución creadora", no por eso deja de ser estrictamente contemporáneo del primero, dado que es su condición trascendental, y en cuanto tal es imposible de anular. Este último movimiento es el Acontecimiento o el Devenir, puro reservorio de intensidad; la parte, en todo lo que acontece, que escapa a su propia actualización (Deleuze y Guattari, 1991: 147).

Una vez más, ante esta asimetría de procesos interimplicados es inevitable recordar ciertos aspectos de la semiótica de Roy Wagner (1981: 51-53, 116, 121-122). La naturaleza "dialéctica" u "obviacional" de la relación entre los dos modos wagnerianos de simbolización remite a *uno* de los modos, la diferenciación-invención, mientras que el contraste opositivo entre los dos modos es el resultado, en cuanto tal, de la operación del *otro* modo, la colectivización-convencionalización. Y además, aun cuando los dos modos están simultánea y recíprocamen-

te activos en todo acto de simbolización (operan el uno sobre el otro, puesto que no hay nada más allá de ellos), hay "toda la diferencia del mundo" entre las culturas cuyo "contexto de control" –el vector de territorialización, en los términos de *Mil mesetas*– es el modo convencional, y las culturas cuyo control es el modo diferenciante. Si el contraste entre los modos no es en sí axiológico, la cultura que favorece la simbolización convencional y colectivizante –la cultura que generó la teoría de la cultura en cuanto "representación colectiva"– se orienta en dirección al calco, bloquea y reprime la dialéctica de la invención, y por esa razón y en última instancia, debe ser "reportada sobre el mapa". Del mismo modo, el contraste propuesto en *The Gender of the Gift* entre las socialidades del "regalo" y de la "mercancía" es explícitamente asumida como interna al mundo de la mercancía (Strathern, 1988: 16, 136, 343), pero al mismo tiempo todo ocurre como si la forma-mercancía fuese una transformación (o deformación) de la forma-regalo antes que lo contrario, puesto que el análisis de una socialidad del regalo nos obliga, en cuanto antropólogos, a aprehender la particularidad de las presuposiciones culturales de la antropología misma, y a descomponer nuestras propias metáforas capitalistas (*ibid.*: 309). El punto de vista del regalo sobre la mercancía no es el mismo que el punto de vista de la mercancía sobre el regalo. Implicación recíproca asimétrica.[18]

18 Esa misma estrategia en la que se evoca un dualismo únicamente para desplazar a otro es utilizada también por Latour, por ejemplo, en su librito anti-crítica sobre los *faitiches*: "El doble repertorio de los modernos no se debe buscar en su distinción de hechos y fetiches, sino en la [...] distinción, más sutil, entre la separación de los hechos y de los fetiches que hacen en teoría, por un lado, y el pasaje a la práctica que difiere totalmente de aquélla, por el otro (Latour, 1996b: 42-43).

# 7
# Todo es producción: la filiación intensiva

Si efectivamente hay una asimetría implicativa que pueda considerarse primaria en el sistema conceptual deleuziano, reside en la distinción entre lo intensivo (o virtual) y lo extensivo (o actual). Lo que me interesa aquí es evaluar el alcance de esa distinción para la relectura hecha en *Capitalismo y esquizofrenia* de dos categorías clave de la teoría clásica del parentesco, la alianza y la filiación. La elección se justifica, en primer lugar, porque el tratamiento que Deleuze y Guattari dan a esas dos nociones expresa con una claridad particular un importante desplazamiento que tiene lugar entre *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*. En segundo lugar, porque la elección sugiere la posibilidad de una transformación de la antropología del parentesco de manera de alinearla sobre los desarrollos "no humanistas" (Jensen, 2004) que hoy se producen en otros campos de investigación. Porque la cuestión es efectivamente la posibilidad de conversión de las nociones de alianza y de filiación clásicamente consideradas como coordenadas de la hominización en cuanto efectuada en y por el parentesco, en modalidades de apertura sobre lo extrahumano. Si lo humano no es una esencia ¿qué implicaciones tiene eso para una antropología del parentesco?

Después de haber desempeñado un papel casi totémico en la disciplina entre 1950 y 1970, cuando indicaban por sinécdo-

que dos concepciones diametralmente opuestas del parentesco (Dumont, 1971), las nociones de alianza y de filiación, siguiendo el destino general del paradigma morganiano en el que se insertaban, súbitamente perdieron su valor sinóptico, a la hora de asumir la función de simples convenciones analíticas, y eso cuando no llegaron al final de su carrera activa pasando del uso a la mención. Las páginas que siguen proponen una interrupción reflexiva de ese movimiento, sugiriendo que algunas partes de la teoría clásica se pueden reciclar. No se trata ciertamente de proponer una vuelta atrás; no se trata de reproducir los formalismos un poco vanos de la "alianza prescriptiva", que hicieron mucho por la repercusión de *Las estructuras fundamentales del parentesco*, ni de volver a la metafísica sustancialista de los grupos de filiación, la marca registrada de la escuela británica (de inspiración durkheimiana) de Radcliffe-Brown, Meyer Fortes y Jack Goody. Se trata, por el contrario, de imaginar los contornos posibles de una concepción rizomática del parentesco capaz de extraer todas las consecuencias de la premisa según la cual "las relaciones son parte integrante de las personas" (Strathern, 1992b: 101).[1] Si la teoría de los grupos de filiación tenía por arquetipo las ideas de *sustancia* y de *identidad* (el grupo en cuanto individuo metafísico), y la teoría de la alianza matrimonial, las ideas de *oposición* y de *integración* (la sociedad como totalidad dialéctica), la perspectiva que se propone aquí toma de la obra de Deleuze y Guattari algunos elementos para una teoría del parentesco en cuanto *diferencia* y *multiplicidad* (la relación como disyunción inclusiva).

La antropología social ocupa un lugar de privilegio en *Capitalismo y esquizofrenia*. Empezando por Bachofen y Morgan, En-

1 *"Persons have relations integral to them."*

gels y Freud, para llegar hasta Lévi-Strauss y Leach (estábamos en 1972), el primer libro del díptico reescribe por completo la teoría del *socius primitivo*. Tiene por principal interlocutor el estructuralismo de Lévi-Strauss, a propósito del cual, y en buena medida contra el cual, se moviliza una cantidad de referencias teóricas y etnográficas que van del funcionalismo de Malinowski al juralismo de Fortes, de la experimentación etnográfica de Griaule y Dieterlen al etnomarxismo de Meillassoux y Terray, de la segmentariedad relacional de Evans-Pritchard a la dramaturgia social de Victor Turner.[2] La concepción lévistraussiana del parentesco, basada en la deducción trascendental de la prohibición del incesto como condición de la socialidad (Lévi-Strauss, 1967 [1949]), es rechazada por Deleuze y Guattari porque ven en ella una generalización antropológica del Edipo. Los autores comparan, con desventaja, el *Ensayo sobre el don* de Mauss (la principal referencia de Lévi-Strauss) con la *Genealogía de la moral* de Nietzsche: es este último, sugieren, el que debería ser el verdadero libro de cabecera de los antropólogos.

Esa diferencia establecida en *El Anti-Edipo* entre Mauss y Nietzsche me parece un poco exagerada. La distinción entre "intercambio" y "deuda" no corresponde a ningún desarrollo de Mauss reconocible y no es tan evidente como dicen los autores.[3] Después de todo, lo que se intercambia en el *potlacht* o en la *kula* son deudas; en el primer caso sobre todo, el objetivo del intercambio agonístico de regalos es "matar" (en ocasiones literalmente) al socio por la deuda. En

2 La biblioteca etnológica de Deleuze y Guattari tiene una sección "África" bien provista, lo que refleja las condiciones del ambiente antropológico francés en la época, cuando el africanismo era, de lejos, la subespecialidad más extendida y la más refractaria a la influencia del estructuralismo.

3 La distinción aparece ya en *Nietzsche et la philosophie* (Deleuze, 1962: 155).

El Anti-Edipo, la noción de intercambio está siempre tirada ya sea hacia el lado del intercambio mercantil (lo que permite a los autores contraponer el "intercambio" y el "regalo"), o bien hacia el lado del contrato social, ideas que están indudablemente presentes en el *Ensayo*, pero que están claramente subordinadas, me parece, a la idea más fundamental de *obligación*, concebida por Mauss no tanto como norma trascendente sino como división interna del sujeto, dependencia de éste frente a una alteridad inmanente. Además, la teoría nietzscheana de la represión protohistórica de una "memoria biológica", indispensable para la creación de una "memoria social", no es tan incompatible con el paradigma hominizante que las teorías maussianas del intercambio tienen en común con las estructuralistas. Pienso que solamente cuando Deleuze y Guattari definen claramente el devenir como antimemoria, en *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 1980: 324), se puede decir que decididamente los términos del problema han cambiado.

El contraste Mauss/Nietzsche remite a un telón de fondo polémico sobre el cual aparecen los nombres de Hegel, Kojève, Bataille, el Collége de Sociologie, y, más cerca de nosotros, los de Lévi-Strauss, Lacan y Baudrillard, entre otros. La "economía generalizada" deducida por Bataille de una lectura nietzscheana del *Ensayo sobre el don* raramente se menciona en *El Anti-Edipo* (1972: 10, 225). El desprecio de Deleuze y Guattari por la categoría batailleana de transgresión (la observación es de Lyotard) podría explicar en parte ese cuasi-silencio. Dicho esto, en el ensayo sobre Klossowski incluido en la *Lógica del sentido* Deleuze establece un contaste entre intercambio, generalidad (equivalencia) y repetición falsa, por un lado, y regalo, singularidad (diferencia) y repetición auténtica por el otro. Allí se anticipan las tesis de *El Anti-Edipo* sobre el intercambio (como, por otra parte, al comienzo de *Diferencia y repetición*: Deleuze, 1968: 7) pero ahora el contraste está asociado con Bataille: Théodore, el héroe de una de las novelas de Klossowski, "sabe que la vieja repetición está en el don,

en la economía del don que se opone a la economía mercantil del intercambio (... homenaje a Georges Bataille)" (Deleuze, 1969: 334; puntos suspensivos en el original).

Como quiera que sea, *El Anti-Edipo* propone, contra el tema del intercambio como síntesis sociogenética de intereses contradictorios, el postulado según el cual la máquina social responde al problema de la codificación de los flujos del deseo. Deleuze y Guçattari proponen una concepción inscriptora –"el socius es inscriptor", a él toca marcar los cuerpos, ya que la circulación no es sino una actividad secundaria (1972: 217 y ss.)– y a la vez produccionista: "Todo es producción" (*ibid.*: 10). En el mejor estilo de los *Grundrisse*, la producción, la distribución y el consumo se plantean como momentos de una producción en cuanto proceso universal. La inscripción es el momento del registro o de la codificación de la producción que contra-efectúa el socius fetichizado como instancia de lo Dado natural o divino, superficie mágica de inscripción o elemento de anti-producción (el "Cuerpo sin Órganos").

Pero, en definitiva, no llegamos a librarnos de la impresión de que la demolición esquizoanalítica del parentesco que se hace en *El Anti-Edipo* es todavía incompleta, justamente porque pretende ser una crítica. Nótese bien el kantismo acentuado, incluso paródico, del lenguaje de ese libro: ilusión trascendental, uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente, los cuatro paralogismos de Edipo... *El Anti-Edipo*, así, se apoya en el Edipo; es un libro necesariamente, o peor aún, dialécticamente edípico.[4] Está anclado en una concepción antropocéntrica de la socialidad: su problema sigue siendo el de la hominización, el "pasaje" de la

4 "*El Anti-Edipo* tenía una ambición kantiana..." (Deleuze y Guattari, 2003 [1987]: 289).

Naturaleza a la Cultura. Evidentemente, las insuficiencias de ese enfoque sólo se revelan desde el punto de vista radicalmente antiedípico del segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*. En realidad, no sería absurdo imaginar a los autores de *Mil mesetas* decir, considerando su libro precedente, que toda y cualquier interrogación de tipo "antropológico" sobre la distintividad de la especie o de la condición humana, cualquiera que sea el signo o la causa de su elección (o de su maldición), está irremediablemente comprometida con el Edipo. Porque el defecto no está en la respuesta, sino en la pregunta.

La limitación del enfoque del primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* explicaría así la interpretación de la alianza como desempeñando en exclusiva el papel de transmisor del triángulo edípico. Argumento que sitúa la parentalidad antes que la conyugalidad (la primera "se prolonga" en la segunda) y la alianza como simple instrumento para la filiación (Deleuze y Guattari, 1972: 85-86). En otras palabras, la crítica de las concepciones del intercambio instaurada por *El Anti-Edipo* depende de una contrateoría del Edipo en la que son la filiación y la producción las que aparecen como primordiales, antes que la alianza y el intercambio. En ese sentido, como en otros por lo demás, *El Anti-Edipo* es efectivamente un libro antiestructuralista. Pero si Deleuze y Guattari se han distanciado así de la *evaluación* lévistraussiana de la estructura del parentesco humano, ha sido preciso ante todo que aceptasen algunos de los *términos* en que la cuestión del parentesco fue formulada por Lévi-Strauss. Por ejemplo, parecen creer que la alianza es un asunto de parentesco, y que el parentesco es un asunto de sociedad. Por una vez, se muestran demasiado prudentes.

El capítulo 3 ("Salvajes, bárbaros, civilizados"), parte central y la más larga de *El Anti-Edipo*, empieza exponiendo las ca-

racterísticas de la "máquina territorial primitiva" y de su "declinación" de la alianza y la filiación (*ibid.*: 171). La hipótesis fundamental para la construcción de una teoría alternativa al estructuralismo, ahí, consiste en *hacer aparecer dos veces la filiación*. La primera vez, en cuanto estado genérico e intensivo del parentesco, la segunda vez como estado particular y extensivo en oposición complementaria a la alianza. La alianza no aparece más que en el momento extensivo: su función consiste precisamente en codificar el parentesco, es decir, en operar el pasaje del parentesco intensivo al parentesco extensivo.

Los autores postulan la existencia primordial de una filiación precosmológica intensa, germinal, disyuntiva, nocturna y ambigua, un "implexo" o "influjo germinal" (*ibid.*: 191) que es el primer carácter de la inscripción marcada sobre el cuerpo pleno y no engendrado de la tierra: "fuerza pura de la filiación o genealogía, Numen" (*ibid.*: 181). Ese análisis se apoya casi exclusivamente en una interpretación de los relatos recogidos por Marcel Griaule y su equipo en África Occidental, especialmente en el gran mito del origen de los dogon publicado en *Le renard pâle* (Griaule y Dieterlen, 1965): el huevo cósmico de Amma, la Tierra placentaria, el *trickster* incestuoso Yuruggu, los Nommo, "gemelos" hermafroditas y antropoofidiomorfos...

El lugar que ese relato ocupa en la argumentación general revela ser de gran importancia teórica: funciona como "el anti-mito de referencia" de *El Anti-Edipo*.[5] En el capítulo 2 ("Psicoanálisis y familiarismo") los autores habían establecido

5 El artículo de Cartry y Adler (1971) sobre el mito dogon está en el origen del lugar atribuido a ese horizonte etnográfico; está citado en los momentos cruciales del análisis. Esos dos antropólogos, con A. Zempléni, leyeron atentamente el manuscrito del tercer capítulo de *El Anti-Edipo* (cf. Nadaud, 2004: 20-21). Por otra parte, las ideas de Deleuze y Guattari tuvieron una influencia determinante en el estudio de Cartry y Adler (1971: 37, n. 1).

un contraste entre las concepciones teatral-expresiva y maquínico-productiva del inconsciente, lo que los llevaba a subrayar muchas veces la pregunta impaciente: "¿Por qué volver al mito?" (Deleuze y Guattari, 1972: 67, 99, 134), refiriéndose con eso al uso emblemático de la historia griega que hace el psicoanálisis. Pero en el capítulo siguiente (*ibid.*: 181-195), cuando llegan al final de su reconstrucción antropológica del parentesco, son ellos mismos los que, al fin de cuentas, vuelven al mito. Deleuze y Guattari no introducen los materiales dogon sin pasar por una reevaluación radical del concepto de mito:

> [E]l recurso al mito es indispensable, no porque sería una representación trasladada o incluso invertida de las relaciones reales en extensión, sino porque sólo él determina conforme al pensamiento y a la práctica indígena las condiciones intensivas del sistema (incluyendo el sistema de la producción) (Deleuze y Guattari, 1972: 185).

Esas evaluaciones aparentemente discordantes del recurso al mito, en el seno mismo de *El Anti-Edipo*, requerirían una reflexión más profunda que la que estoy en condiciones de hacer por el momento. A título especulativo, se puede decir que lo que se observa, entre las referencias a la tragedia de Edipo y al ciclo del zorro pálido (*renard pâle*), es menos una diferencia de actitud frente a un mismo mito que una diferencia en el mito mismo, una diferencia interna a lo que llamamos "mito": la historia de Edipo pertenece al régimen bárbaro u "oriental" del significante despótico, mientras que el relato dogon pertenecería más bien al régimen salvaje de la semiótica primitiva o "presignificante" (en el sentido de Deleuze y Guattari, 1980: 147 y ss.). No se trata pues de un solo y mismo mito, de un mismo otro genérico del *logos*, hay mito y mito, exactamente

como se puede decir que hay "figura" y "figura", para evocar un concepto clave de la geofilosofía (el concepto, de alguna manera, del cuasi-concepto; véase Deleuze y Guattari, 1991: 86 y ss.). La cuestión del sentido completamente diferente que la enunciación mítica asume cuando salimos del mundo prefilosófico de los "Maestros de Verdad" (Detienne, 1981 [1967]) y de su régimen monárquico de enunciación, mundo clásico del helenista, del historiador de la filosofía, para entrar en el mundo extrafilosófico de las "sociedades contra el Estado", mundo del pensamiento salvaje, de la alteridad antropológica radical, pues bien, esa cuestión todavía no ha recibido un análisis a su altura.[6]

Pero el metamito dogon no es un pensamiento cualquiera que se le habría ocurrido a un pensamiento salvaje genérico. Es un mito cosmogónico de una población de África Occidental, región donde florece una cultura del parentesco profundamente marcada por las ideas de ancestralidad y de descendencia, así como por la presencia de agrupamientos políticos constituidos sobre la base de un origen parental común (los linajes). Por lo tanto no sorprende que los autores de *El Anti-Edipo* lleguen, a través de ese mito, a la filiación como dimensión relacional original del parentesco, y que vean la alianza como una dimensión adventicia cuya función sería distinguir las afiliaciones de linaje. Nos hallamos en el seno de un universo de parentesco estructural-funcionalista, muy fortesiano (Fortes, 1969, 1983). Lo que es intenso y primordial son los linajes filiativos ambiguos, involucionados, implicados y (pre-)incestuosos que pierden su uso inclusivo e ilimitativo en la medida en que, siendo

6 El debate entre Lévi-Strauss y Ricoeur sobre el análisis estructural de los mitos se origina en esa diferencia (véase "La pensée sauvage et le structuralisme", *Esprit*, 322, noviembre de 1963). Richir (1994) aporta sugerencias interesantes sobre los diferentes regímenes del mito; véase *infra*: 141.

el objeto de una memoria "nocturna y biocósmica", tienen que "remontar la represión" ejercida por la alianza para poder explicarse y actualizarse en el espacio físico del socius (Deleuze y Guattari, 1972: 183).

Y sin embargo todo sucede como si el sistema de los dogon, que son sinecdóquicamente los Salvajes a esa altura de *El Anti-Edipo*, expresara la teoría de la filiación en el plano virtual o intensivo y la teoría de la alianza en el plano actual o extensivo. Porque los autores refieren totalmente a ellos las críticas de Leach a Fortes acerca de la "filiación complementaria", así como concluyen, de un pasaje crucial de Lévi-Strauss sobre la lógica del matrimonio entre primos cruzados (1967: 151-154), que "las alianzas nunca derivan de filiaciones, ni se reducen a ellas", y que "en ese sistema en extensión, no hay filiación primera, ni primera generación ni intercambio inicial, sino siempre y ya alianzas..." (Deleuze y Guattari, 1972: 182, 184).[7] En el orden de lo extensivo, la filiación reviste un carácter *a posteriori*, "administrativo y jerárquico", mientras que la alianza, que en ese orden es primero, es "política y económica" (*ibid.*: 172). El afín, el aliado por matrimonio como personaje sociopolítico, está allí desde el principio para hacer que las relaciones familiares sean siempre relaciones coextensivas al campo social (*ibid.*: 188). Pero antes de ese comienzo hay algo: en el orden de la génesis metafísica, o dicho de otro modo, desde el punto de vista mítico (*ibid.*: 185), la alianza viene después. "El sistema en extensión nace de las condiciones intensivas que lo hacen posible, pero reacciona sobre ellas, las anula, las reprime y no les

7 Cf. también este razonamiento típicamente estructuralista: "Es difícil evitar, en las estructuras de parentesco, hacer como si las alianzas derivaran de líneas de filiación y de sus relaciones, aun cuando las alianza laterales y los bloques de deuda condicionan las filiaciones extensas en el sistema de extensión, y no al contrario" (*ibid.*: 220).

deja otra expresión que la mítica" (*ibid.*: 188). Evidentemente, subsiste la cuestión de saber qué sería una *expresión mítica* en un sentido no trivial, puesto que el mito "no es expresivo, sino condicionante" (*ibid.*: 185).

Así, el campo del parentesco a partir de la prohibición del incesto queda organizado por la alianza y la filiación y en una relación de presuposición recíproca comandada actualmente por la primera y virtualmente por la segunda. El plano intensivo del mito está poblado por filiaciones preincestuosas que ignoran la alianza. El mito es intensivo porque es (pre)incestuoso, y viceversa: la alianza es "realmente" el principio de la sociedad, y el fin del mito. Es difícil no recordar aquí el último párrafo de *Estructuras elementales del parentesco*, en el cual Lévi-Strauss observa que, en sus mitos sobre la Edad de Oro y el Más Allá, "la humanidad ha soñado con aferrar y fijar ese instante fugitivo en el que se permitía creer que era posible burlar la ley del intercambio, ganar sin perder, disfrutar sin compartir" y que, así, para ella la dulzura total, "eternamente negada al hombre social", consistiría en "vivir *entre sí*" (1967: 569-570).

Para retomar el problema en los términos de la economía conceptual de *El Anti-Edipo*, me parece que el aspecto decisivo del análisis del mito dogon es la determinación de la filiación (intensiva) como operador de la síntesis disyuntiva de inscripción –el(los) Nommo(s) que es/son uno y dos, hombre y mujer, humano y ofidio; el zorro pálido que es a la vez hijo, hermano y esposo de la Tierra– mientras que la alianza es el operador de la síntesis conjuntiva:

> Tal es la alianza como segundo carácter de inscripción: la alianza impone a las conexiones productivas la forma extensiva de una conjugación de personas, compatible con las disyunciones de la inscripción, pero por el contrario reac-

> ciona sobre la inscripción determinando un uso exclusivo y limitativo de esas mismas disyunciones. Por lo tanto es forzoso que la alianza aparezca representada míticamente como algo que sobreviene en cierto momento en las líneas de filiación (a pesar de que en otro sentido ha estado allí siempre) (Deleuze y Guattari, 1972: 182).

Hemos visto más arriba que la síntesis disyuntiva es el régimen relacional característico de las multiplicidades. Como se puede leer inmediatamente después del pasaje que acabamos de citar, el problema no es ir de las filiaciones a las alianzas, sino "pasar de un orden intensivo energético a un sistema extensivo". Y en ese sentido,

> [q]ue la energía primera del orden intensivo... sea una energía de filiación, no modifica en nada la cuestión, porque esa filiación intensa todavía no es extendida, todavía no comporta ninguna distinción de personas y ni siquiera de sexo, sino solamente variaciones prepersonales de intensidad ... (*ibid.*: 183).

Sería preciso agregar aquí que si ese orden intensivo no conoce distinción de persona ni de sexo, tampoco conoce distinción de especie, y especialmente distinción entre humanos y no-humanos: en el mito, todos los actuantes ocupan un campo interaccional único, a la vez ontológicamente heterogéneo y sociológicamente continuo (donde toda cosa es humana, lo humano es otra cosa).

Surge entonces naturalmente la pregunta: ¿si el hecho de que la energía primaria sea una energía de filiación no cambia nada, es posible determinar un orden intensivo en el cual la energía primaria sea una energía de alianza? ¿Es realmente *necesario* que la alianza funcione únicamente y siempre para

ordenar, discernir, discretizar y administrar una filiación preincestuosa anterior? ¿O bien sería *posible* concebir una alianza intensa, anedípica, que comprenda "relaciones personales en intensidad"? En resumen, el problema consiste en construir un concepto de la alianza como síntesis disyuntiva.

Sin embargo, para hacerlo sería preciso tomar una distancia mayor que la que toma *El Anti-Edipo* frente a la sociocosmología de Lévi-Strauss, sometiendo a la vez el concepto de intercambio a una interpretación deleuziana o "perversiva". Y para ese fin es preciso, a la vez y recíprocamente, empezar por admitir de una vez por todas que la teoría lévistraussiana del intercambio matrimonial continúa siendo, al fin de cuentas, una construcción antropológica infinitamente más sofisticada e interesante que la doctrina juralista de los grupos de filiación. En cierto sentido, *Estructuras elementales del parentesco* fue el primer *Anti-Edipo*, en la medida en que operó una ruptura con la imagen del parentesco como centrado en la familia y dominado por la parentalidad, o para decirlo de otro modo, la relación entre *El Anti-Edipo* y *Estructuras elementales* es análoga a la relación entre este último libro y *Totem y tabú*.

Para retomar el discurso estructuralista del parentesco en clave antiedípica es preciso, por lo menos, abandonar la prescripción del "átomo de parentalidad" en términos de una alternativa exclusiva –esa mujer tiene que ser mi hermana o bien mi esposa, ese hombre tiene que ser mi padre o bien mi tío materno– y su reformulación en términos de una disyunción inclusiva o no-restrictiva: "si es... si es...", "y/o". La diferencia entre hermana y esposa, hermano y cuñado, debe ser tomada como una diferencia interna, "imposible de descomponer y desigual a sí misma": lo que dicen Deleuze y Guattari sobre la esquizofrenia y las disyunciones masculino/femenino y muerto/vivo a las que hace frente, sería válido también en nuestro

caso: una mujer dada es de hecho mi hermana o mi cuñada, pero "precisamente ella está de los dos lados", hermana del lado de las hermanas ( y de los hermanos), esposa del lado de las esposas (y de los maridos); no las dos a la vez para mí, "sino cada uno/a de las/los dos al término de una distancia que ella sobrevuela deslizándose [...] uno/a al extremo del/de la otro/a como las dos puntas de un bastón en un espacio imposible de descomponer" (Deleuze y Guattari, 1972: 90-91).

Este punto se puede reformular en un lenguaje que cualquier antropólogo reconocerá. Mi hermana es mi hermana *porque* es una esposa para otro: las hermanas no nacen hermanas sin nacer al mismo tiempo esposas; la hermana existe *para que* haya esposa; toda "mujer" es un término –una metarrelación– constituida por la relación asimétrica entre las relaciones de "hermana" y de "esposa" (evidentemente, lo mismo se aplica a los "hombres"). La consanguineidad de la hermana, así como su afectación sexual molar, no es algo dado –nunca ha habido un "dato biológico de base" (Héritier, 1981)– sino más bien algo instituido, no sólo al mismo título que la afinidad de la esposa, sino también por su intermedio (causalidad formal al revés). Es la relación de sexo opuesto entre mi hermana/esposa y yo lo que genera mi relación de mismo sexo con mi cuñado. Las relaciones de sexo opuesto no sólo generan relaciones de mismo sexo, sino que además les comunican también su propio potencial diferencial interno (Strathern, 1988, 2001). Dos cuñados están unidos entre ellos del mismo modo que lo están las díadas de sexo cruzado que fundan su relación (hermano/hermana, marido/esposa): no a pesar de su diferencia, sino a causa de ella. Uno de los cuñados ve el rostro conyugal de su hermana en el marido de ésta; el otro ve el lado sororal de su esposa en el hermano de ella. Cada uno ve al otro como definido por el nexo del sexo opuesto que los diferencia uno del otro: cada

uno se ve a sí mismo como "del mismo sexo", en la misma medida en que el otro es visto "como" siendo del sexo opuesto, y recíprocamente. Las dos caras del término relacionador crean, así, una división interna a los términos vinculados. Todos se vuelven dobles: las "mujeres" y los "hombres"; el vinculador y los vinculados revelan ser permutables sin volverse por eso redundantes; cada punta del triángulo de la afinidad incluye las otras dos puntas como *versiones de sí misma.*

Podemos retomar el análisis que hace R. Wagner (1977) del intercambio matrimonial entre los daribi de la Melanesia: el clan patrilineal dador de mujeres ve las mujeres que cede como un flujo eferente de su propia sustancia masculina; pero el clan receptor verá el flujo aferente como constituido por sustancia femenina: cuando las prestaciones matrimoniales siguen el camino inverso, la perspectiva se invierte. El autor concluye: "Lo que podría describirse como intercambio, o reciprocidad, es en realidad una [...] imbricación de dos visiones de la misma cosa (*ibid.*, p. 62). La interpretación del intercambio de dones melanesio como tensionalmente definible en términos de intercambio de perspectivas (en que, obsérvese bien, es la noción de perspectiva la que determina conceptualmente la de intercambio y no al revés) ha sido elevada por Marilyn Strathern a un nivel muy alto de sofisticación en *The Gender of the Gift* (1988), probablemente el estudio antropológico más influyente del último cuarto de siglo. Ese aspecto de las obras de Wagner y Strathern representa así una "transformación anticipada" del tema de las relaciones entre el perspectivismo cosmológico y la afinidad potencial, que en esa época apenas empezaba a esbozar la etnología amazonista. La sinergia de las interpretaciones tuvo lugar mucho más tarde (Strathern, 1999: 246 y sigs.; 2005: 135-162; Viveiros de Castro, 1998, 2008a).

Sobre el tema de la anterioridad de la determinación "esposa" sobre la de "hermana", aconsejo al lector que vuelva a un pasaje del

original de *El pensamiento salvaje*, suprimido en la edición de 1962 pero recuperado por Frédéric Keck en la edición crítica incluida en las *Oeuvres* de La Pléiade:

> El fundamento especulativo de las prohibiciones alimentarias y de las reglas de exogamia consiste entonces en una repugnancia a unir términos que pueden serlo desde un punto de vista general (toda mujer es "copulable", como todo alimento es "comible") pero entre los cuales el espíritu ha puesto una relación de similitud en un caso particular (la mujer, o el animal, de mi clan)... ¿[P]or qué ese cúmulo de conjunción... es considerado nefasto? La única respuesta posible... es que *la similitud primera no es dada como un hecho, sino promulgada como una ley [...] Asimilar lo semejante bajo una nueva relación estaría en contradicción con la ley que ha aceptado lo semejante como medio de crear algo diferente. En realidad, la similitud es el medio de la diferencia, y no es nada más que eso...* (Lévi-Strauss, 2008: 1834-1835, n. 14; las cursivas son mías).

Ciertamente, no es porque contradiga la idea que Lévi-Strauss se hace en general de la semejanza y de la diferencia que ese notable pasaje fue suprimido; por el contrario, se trata aquí de una elaboración que anticipa la fórmula, ya citada, que encontraremos más tarde en *El hombre desnudo* ("la semejanza no existe en sí: no es sino un caso particular de la diferencia...") y que por lo demás no es sino una enunciación más abstracta del argumento sobre la gemelidad imposible amerindia que encontramos en *Historia de Lince*. Sin embargo el pasaje me parece elocuente por su valor diacrítico: permite medir bien la distancia que separa el concepto estructuralista del intercambio matrimonial de principios como el de "*no-acumulación de lo idéntico*" propuesto por Françoise Héritier, principio que hace derivar la similitud de sí misma, según una decisión previa

sustancialista (en el doble sentido del término) totalmente extraña a la ontología lévistraussiana de la diferencia. Para el estructuralismo, en realidad, una idea como la de "no-acumulación de lo idéntico" es el propio arquetipo (si se me permite el oxímoron) de un principio secundario.

Pero esa duplicación compleja creada por el intercambio (en la que hay, notémoslo de pasada, dos triángulos, uno por cada sexo tomado como "unidor"), Deleuze y Guattari la describen explícitamente en un comentario sobre la analogía entre la homosexualidad y la reproducción vegetal incluido en *Sodoma y Gomorra*. Aquí se puede entrever algo del orden de un "átomo de género":

> [E]l tema vegetal... nos trae además otro mensaje y otro código: cada uno es bisexuado, cada uno tiene los dos sexos, pero compartimentados, incomunicantes; el hombre es solamente aquel en quien la parte masculina predomina estadísticamente, la mujer es aquel en quien la parte femenina predomina estadísticamente. Tanto que a nivel de las combinaciones elementales, es necesario hacer intervenir por lo menos a dos hombres y dos mujeres para constituir la multiplicidad en la que se establecen las comunicaciones transversales [...]: la parte masculina de un hombre puede comunicarse con la parte femenina de una mujer, pero también con la parte masculina de una mujer, o con la parte femenina de otro hombre, o también con la parte masculina de otro hombre, etc. (Deleuze y Guattari, 1972: 82).

"Por lo menos dos hombres y dos mujeres". Si se vincularan por un "intercambio de hermanas", es decir por un arreglo matrimonial entre dos pares de germanos de sexo opuesto (dos dividuos bisexuales, en resumen), se llegaría a una versión ex-

tensiva, canónicamente estructuralista, de la multiplicidad-género. Pero, evidentemente, "es en intensidad que hay que interpretar todo" (*ibid.*: 186). Es la tarea que parece estar haciendo el pequeño "etcétera" del final del pasaje citado. ¿Del intercambio al devenir?

# Tercera parte
La alianza demoníaca

# 8
# Metafísica de la predación

La lectura a contrapelo del estructuralismo que se propone en las páginas que siguen exige un rápido desvío por el relato autobiográfico, para el cual solicito la indulgencia del lector, rogándole que tenga en cuenta que este relato se basa empíricamente en mi experiencia como etnólogo americanista.

En las dos obras fundamentales de 1962, *El totemismo hoy* y *El pensamiento salvaje*, en que el "preestructuralismo" de las *Estructuras elementales* empieza a dejar su lugar al "postestructuralismo" de las *Mitológicas*,[1] Lévi-Strauss establece un contraste paradigmático entre "totemismo" y "sacrificio" que ha llegado a asumir, para mí, un valor que se podría describir como propiamente mítico, que me permite formular en forma distinta lo que percibía confusamente como los límites de la antropología estructural. Límites tanto en el sentido geométrico del término –el perímetro de la jurisdicción del método lévistraussiano– como en el sentido matemático-dinámico, el atractor hacia el cual tienden ciertas virtualidades de ese método. Ese contraste fue importante, en particular, para una relectura de la etnografía amazónica a la luz de una investigación hecha entre los araweté, un pueblo de lengua tupí de la Amazonia oriental.[2]

1 Véase Viveiros de Castro, 2008c.
2 Viveiros de Castro, 1992 [1986].

Me sirvió de punto de apoyo para una tentativa de repensar el sentido del canibalismo guerrero y del chamanismo, instituciones cosmopolíticas centrales (o más bien "descentrales") de los tupí y de otras sociedades amerindias.

La cuestión de la existencia de ritos "sacrificiales" en la Amazonia indígena plantea el problema de las relaciones históricas y tipológicas entre las culturas de las tierras bajas de Sudamérica y las formaciones estatales andinas y mesoamericanas, en que el sacrificio es un dispositivo teológico-político esencial. Detrás de ese problema se encuentra el otro, más vasto, del surgimiento del Estado en las sociedades llamadas primitivas. En la Amazonia, el fenómeno que concentra la atención de los especialistas interesados en la cuestión es el del chamanismo, puesto que el chamán parece asumir a veces la apariencia protosacerdotal de un delegado de la trascendencia. Pero el consenso americanista es que la definición clásica, franco-sociológica del sacrificio (Hubert y Mauss, 1950 [1899], que sigue funcionando como referencia general de la disciplina, no da cuenta en forma satisfactoria del complejo del chamanismo sudamericano.

Y sin embargo, la conexión entre la etnografía araweté y la noción de sacrificio no se me impuso directamente a partir de las prácticas chamánicas de ese pueblo, sino a partir de su discurso escatológico. La cosmología de los araweté reserva un lugar de honor al canibalismo póstumo: las divinidades celestes (los *Mai*) devoran las almas de los muertos que llegan al cielo, como preludio a la metamorfosis de estos últimos en seres inmortales, semejantes a los que los devoran. Como argumenté yo en mi monografía, ese canibalismo místico-funerario es una transformación estructural evidente del canibalismo bélico-sociológico de los tupinambá que habitaban en la costa del Brasil en el siglo XVI, y que constituían la más

importante de las tribus de lengua tupí, establecida en Río de Janeiro y Bahía.

Sería sin duda útil recordar los rasgos generales del canibalismo tupinambá. Se trataba de un sistema muy elaborado de captura, ejecución y devoración ceremonial de enemigos. Los prisioneros de guerra, con frecuencia tomados a pueblos de la misma lengua y las mismas costumbres que los que los apresaban, podían vivir bastante tiempo junto a estos últimos, antes de sufrir la ejecución solemne en la plaza central de la aldea. En general eran bien tratados, vivían en libertad vigilada durante toda la duración de los largos preparativos para el gran rito de ejecución; se acostumbraba darles mujeres del grupo como esposas: con eso los prisioneros se convertían en cuñados ("enemigo" y "cuñado" se dice igual en tupí antiguo: *tovajar*, término que literalmente significa "contrario"); ya en esto se ve cómo la predación amerindia implica la cuestión de la afinidad, como observaba Lévi-Strauss... El ciclo ritual alcanzaba su punto culminante en el momento de la ejecución del cautivo, acto que tenía el valor de una iniciación para el oficiante (éste recibía un nombre nuevo, sufría escarificaciones conmemorativas, ganaba el derecho a casarse y tener hijos, el acceso al paraíso, etc.), y a continuación venía la devoración del cuerpo del cautivo por todos los presentes, es decir por los anfitriones y los invitados de aldeas vecinas, con excepción del oficiante-verdugo, que no sólo no comía nada del cautivo sino que entraba en reclusión funeraria, es decir en un período de duelo. En otras palabras, iniciaba un proceso de identificación con el "contrario" al que acababa de matar.

La antropofagia de los tupinambá ha sido interpretada con frecuencia como una forma de "sacrificio humano", ya sea en el sentido figurativo de la expresión, utilizada por algunos de los primeros cronistas, o en un sentido conceptualmente preciso,

como lo hizo uno de los padres fundadores de la sociología en el Brasil, Florestan Fernandes (1970), que aplicó el esquema de Hubert y Mauss a los materiales del siglo XVI brasileño. Sin embargo, para hacerlo Fernandes postuló una información que no figuraba en las fuentes: un destinatario del sacrificio, una "entidad sobrenatural". Según él, el sacrificio estaba destinado a los espíritus de los muertos del grupo, vengados y celebrados por la ejecución y la devoración del prisionero de guerra.

En mi estudio sobre los araweté cuestioné la idea de que hay entidades sobrenaturales implicadas en el canibalismo tupí y que la razón del rito es propiciarlas. Es verdad que, justamente en el caso de los araweté, había "entidades sobrenaturales" desempeñando el papel de polo activo de la relación caníbal. Pero de acuerdo con mi lectura de la escatología de ese pueblo a través de la sociología tupinambá, esa condición sobrenatural de los devoradores no tenía mucha importancia. Yo argumentaba que los *Mai* arawetés (es decir los dioses) ocupaban el lugar que en el rito tupinambá correspondía al grupo en función del sujeto –el grupo del matador y sus aliados, que devoraban al cautivo–, mientras que el lugar de objeto del sacrificio, el cautivo del rito tupinambá, lo ocupaban los muertos arawetés. Los arawetés vivos, por último, ocupaban el lugar de *cosujetos* que entre los tupinambá tocaba al grupo enemigo, del que provenía la víctima.[3] En suma, la transformación que el canibalismo

3 En la medida en que la muerte ceremonial era considerada como el *kalòs thánatos* (la bella muerte), la relación entre los grupos enemigos poseía una positividad esencial: no sólo daba acceso a la inmortalidad individual sino que además permitía la venganza colectiva, que era el motor y el motivo central de la vida de los tupinambá. Es de Soares de Souza esta fórmula lapidaria: "Como los tupinambá son muy belicosos, todos sus fundamentos consisten en saber cómo hacer la guerra a sus contrarios" (1971 [1587]: 320). Sobre la dialéctica de la muerte del individuo y la vida del grupo, véase este pasaje de Thevet: "Y no penséis que el preso se asombra de esas noticias

divino araweté imponía al canibalismo humano tupinambá no se refería al contenido simbólico de esa práctica ni a su función social, sino que consistía en un deslizamiento pragmático, una torsión o una traslación de perspectiva que afectaba a los valores y las funciones de sujeto y de objeto, de medio y de fin, de sí y de otro.

A continuación llegué a concluir que la idea de un cambio coordinado de puntos de vista hacía más que describir la relación entre las versiones araweté y tupinambá del motivo caníbal. Ese cambio manifestaba una propiedad del propio canibalismo tupí, en cuanto esquema actancial. Entonces lo definí como un proceso de trasmutación de perspectivas, en el que el "yo" está determinado en cuanto "otro" por el acto de incorporación de ese otro, que a su vez se convierte en un "yo", pero siempre *en el otro,* literalmente "*a través* del otro". Esa definición se proponía resolver una cuestión simple, pero insistente: ¿qué era lo que verdaderamente se comía de ese enemigo? No podía ser su materia o su "sustancia", dado que se trataba de un canibalismo ritual, en el que el consumo de la carne de la víctima, en términos cuantitativos, era insignificante: además, los testimonios de que se atribuya alguna virtud física o metafísica a los cuerpos de los enemigos son raros e inconcluyentes, en las fuentes que conocemos. En consecuencia la "cosa" comida no podía ser, justamente, una "cosa", ya que era, y esto es esencial, un cuerpo. Ese cuerpo era con todo un signo, un valor puramente posicional; lo que se comía era la relación del enemigo con sus devoradores, o dicho de otro modo, su *condición de*

---

[que va a ser ejecutado y devorado rápidamente], sino que tiene la opinión de que su muerte es honorable, y que le conviene mucho más morir así que en su casa, de alguna muerte contagiosa; porque (dicen ellos) es imposible vengarse de la muerte, que ofende y mata a todos los hombres, pero sí se venga a los que han sido muertos y masacrados en hechos de guerra".

*enemigo.* Lo que se asimilaba de la víctima eran los signos de su alteridad, y lo que se buscaba era esa alteridad como punto de vista sobre el Sí. El canibalismo y el tipo de guerra india asociada con él implicaban un movimiento paradójico de autodeterminación recíproca por el punto de vista del enemigo.

Con esa tesis yo proponía, evidentemente, una contrainterpretación de algunos preceptos clásicos de la disciplina. Si el objetivo de la antropología multiculturalista europea es describir la vida humana tal como es vivida desde el punto de vista del indígena, la antropofagia multinaturalista indígena asume como condición vital de autodescripción la prensión "semiofísica" –la ejecución y devoración– del punto de vista del enemigo. La antropofagia como antropología.[4]

Esa idea me sobrevino escuchando los cantos de guerra araweté, en los cuales el guerrero, a través de un juego deíctico y anafórico complejo, habla de sí mismo desde el punto de vista del enemigo muerto; la víctima, que es el sujeto (en los dos sentidos) del canto, habla de los araweté a los que ha matado, y habla de su matador –que es el que "habla", es decir, el que canta las palabras del enemigo muerto– como de un enemigo caníbal (aunque entre los araweté lo único que se come son palabras). A través de *su* enemigo, el matador araweté se ve o se propone *como* enemigo, "en cuanto enemigo". Se aprehende como sujeto a partir del momento en que se ve a sí mismo a través de la mirada de su víctima o, más bien, en que pronuncia su singularidad por la voz de su víctima. Perspectivismo.

La semiofagia guerrera de los tupí estaba lejos de ser una elaboración fuera de lo común en el paisaje amerindio. El tema de la existencia de una filosofía política indígena del canibalismo, que

4 O, en la vena del humor feroz de Oswald de Andrade, autor del célebre *Manifiesto antropófago* de 1928, de la odontología como ontología...

era al mismo tiempo una filosofía caníbal de la política, había sido esbozado en grandes líneas por la teoría clastriana de la guerra (Clastres, 1977; véase P. Clastres y L. Sebag, 1963; H. Clastres, 1968 y 1972, para artículos pioneros). Sin embargo, su generalidad y su complejidad etnográfica apenas empezaban a ser reconocidas, gracias a los esfuerzos de varios colegas amazonistas, más o menos en el mismo momento en que yo me inclinaba sobre los materiales tupí.[5] Esos trabajos apuntaban a una economía de la alteridad predatoria como régimen basal de la socialidad amazónica: la idea de que la "interioridad" del cuerpo social está íntegramente constituida por la captura de recursos simbólicos –nombres y almas, personas y trofeos, palabras y memorias– del exterior. La elección de la incorporación de atributos provenientes del enemigo como principio de movimiento lleva al socius amerindio a "definirse" según esos mismos atributos. Es lo que se podía ver en acción durante el gran momento ritual de la vida de los tupinambá, la ejecución del cautivo, en que el lugar de honor está reservado a la figura gemelar del matador y su víctima, que se reflejan y se reverberan al infinito. Finalmente, he ahí lo esencial de la "metafísica de la predación" de que hablaba Lévi-Strauss: la sociedad primitiva

5 Algunos de ellos merecen una mención especial: la tesis esencial de Bruce Albert (1985) sobre el complejo bélico-funerario de los yanomami; los estudios reunidos por Patrick Menget (1985 a) en un número del *Journal de la Société des américanistes*, y en particular los artículos de Taylor (1985) sobre la cacería de cabezas de los jíbaros como dispositivo de captura de virtualidades de personas, y el de Chaumeil (1985) sobre la economía cosmológica de la guerra entre los yagua; los trabajos de Menget (1985b: 1988) sobre el sistema de "adopción" de mujeres y niños enemigos por los ikpeng; el artículo de Erikson (1986) sobre la etnosociología caníbal de los indígenas de lengua pano; y el de Overing sobre las imágenes del canibalismo en la cosmología de los piaroa. En los años siguientes los estudios se multiplicaron (más allá de los numerosos trabajos de los investigadores ya mencionados, citemos los de P. Descola, B. Keifenheim, I. Combès, A. Vilaça, C. Fausto, A. Surralès, D. Karadimas, T. Stolze Lima...)

como sociedad sin interior, que no llega a ser "ella misma" más que *fuera de sí*. Su inmanencia coincide con su trascendencia.

Fue así, no tanto por el chamanismo como por la guerra y el canibalismo, que me enfrenté por primera vez al problema del sacrificio. Y si la noción de Mauss me parecía inapropiada –no hay destinatario, no hay nada sagrado...–, la noción propuesta por Lévi-Strauss en su estudio del totemismo, por el contrario, iluminaba con una luz nueva la antropofagia tupí.

El contraste entre totemismo y sacrificio se presenta inicialmente bajo la forma de una oposición ortogonal entre los sistemas *totem* y *manido* de los ojibwa establecida en los primeros capítulos de *El totemismo hoy* (Lévi-Strauss, 1962a: 32). En el capítulo VII de *El pensamiento salvaje* se generaliza y se redibuja la oposición (Lévi-Strauss, 1962b: 298), sistematizándola en los siguientes términos:

1) El totemismo postula la existencia de una homología entre dos series paralelas (especies naturales y grupos sociales) estableciendo una correlación formal y reversible entre dos sistemas de diferencias globalmente isomorfas.

2) El sacrificio postula la existencia de una sola serie, continua y orientada, a lo largo de toda la cual se efectúa una mediación real e irreversible entre dos términos polares y no homólogos (humanos y divinidades), cuya contigüidad debe ser establecida por identificaciones o aproximaciones analógicas sucesivas.

3) El totemismo es metafórico, el sacrificio es metonímico; el primero es "un sistema interpretativo de referencias"; el segundo es "un sistema técnico de operaciones"; el primero es del orden de la lengua; el segundo, del orden del habla.

De esta definición se puede deducir que el sacrificio actualiza procesos de un tipo diferente, a primera vista, de las equiva-

lencias de proporcionalidad que operan en el totemismo y en los demás "sistemas de transformación" analizados en *El pensamiento salvaje.* Las transformaciones lógicas del totemismo se establecen entre términos que ven sus posiciones recíprocas modificadas por permutaciones, inversiones, quiasmas u otras redistribuciones combinatorias y extensivas: el totemismo es un tópico de la discontinuidad. Las transformaciones sacrificiales, por el contrario, desencadenan relaciones intensivas que modifican la naturaleza de los términos mismos, porque "hacen pasar" algo entre ellos; la transformación, aquí, no es tanto una permutación sino una *transducción*, en el sentido de Gilbert Simondon: apela a una energética de lo continuo. Si el objetivo del totemismo es establecer una semejanza entre dos series de diferencias dadas cada una por su lado, la meta del sacrificio es inducir una zona o un momento de indiscernibilidad entre dos polos que se suponen autoidénticos, lo que implica la diferencia de forma totalmente distinta (por así decirlo, por dentro, en lugar de por fuera). Recurriendo a una alegoría matemática, se podría decir que el modelo de transformaciones estructurales del totemismo es el análisis combinatorio, mientras que el instrumento necesario para explorar el "reino de la continuidad" (Lévi-Strauss) establecido por las metamorfosis intensivas del sacrificio remitiría más bien a algo del orden del cálculo diferencial: imaginemos que la muerte de la víctima sea el trazado de una tangente, la mejor aproximación a la curva de la divinidad.

Así, la definición de Lévi-Strauss del totemismo lo aprehende como un sistema de formas, mientras que la del sacrificio recurre a formulaciones que sugieren la presencia de un sistema de fuerzas. Una verdadera mecánica de fluidos. Lévi-Strauss utiliza todo un esquematismo de vasos comunicantes para hablar del sacrificio, haciendo referencia, por ejemplo, a una "solución de

continuidad" entre "reservorios", a un "déficit de contigüidad" que se llena "automáticamente" y otras expresiones similares. Todo eso evoca en forma irresistible la idea clave de una diferencia de potencial como principio del sacrificio.

El mismo lenguaje hidráulico-energético reaparece en el análisis de la risa y de la emoción estética como descarga de energía simbólica acumulada, en el "Finale" de *El hombre desnudo*. Lévi-Strauss recurre a él también cuando se refiere a las sociedades de historia "caliente", que lucharían contra la entropía utilizando las diferencias de potencial contenidas en sus desigualdades de clase o en la explotación de otros pueblos para generar así devenir y energía (Lévi-Strauss y Charbonnier, 1961: 44-48). La noción de diferencia de potencial desempeña un papel decisivo, aunque poco observado, en la construcción del concepto de *mana* en el *Esbozo de una teoría general de la magia*. Hubert y Mauss sostienen que el mana es la idea del valor diferencial de las cosas y los seres ("Siempre se trata, en magia, de los respectivos valores reconocidos por la sociedad"), y por consiguiente de su agenciamiento jerárquico, y que esa diferencia jerárquica de valor (¡Mauss con Nietzsche!) es coherente con la traducción de los conceptos de *mana*, *orenda*, etc. por Hewitt como "potencialidad mágica". Y concluyen: "Lo que nosotros llamábamos lugar relativo o valor respectivo de las cosas, igual podríamos llamarlo diferencia de potencial. Porque es en virtud de esas diferencias que las cosas actúan unas sobre las otras... [L]a idea de *mana* no es otra cosa que la idea de esos valores, de esas diferencias de potencial. Ahí está el todo de la noción que funda la magia, y por lo tanto de la magia" (Hubert y Mauss, 1950 [1902-1903]: 114). La interpretación lévistraussiana del *mana* en términos de una inadecuación entre el significante y el significado (Lévi-Strauss, 1950: XLIX) es entonces un compromiso entre una explicación de tipo totémico, en la medida en que apela a un modelo de diferencias correlativas entre una serie significante y una serie signi-

ficada, y una explicación de tipo sacrificial, desde el momento en que se apoya en una constatación de un desajuste perpetuo (la ausencia de una "perecuación") entre las dos series, desequilibrio que se parece mucho a la "diferencia de potencial" de Hubert y Mauss.

En suma, dos imágenes diferentes de la diferencia, una imagen extensiva y una imagen intensiva: la forma y la fuerza. Imágenes que son tan diferentes que llegan a ser "incompatibles", sugiere el autor (Lévi-Strauss, 1962b: 295), juicio que yo me permito interpretar como que quieren indicar imágenes *complementarias*, en el sentido de Niels Bohr, autor citado con frecuencia por Lévi-Strauss.[6] En ese caso, más que designar dos "sistemas", totemismo y sacrificio designarían dos descripciones simultáneamente necesarias pero mutuamente excluyentes de un mismo fenómeno general, el sentido o la semiosis en cuanto articulación de series heterogéneas.

Sin embargo una complementariedad de ese tipo, por lo menos en lo que concierne a Lévi-Strauss, es netamente asimétrica. En su lección inaugural en el Collège de France el autor afirmaba que, contrariamente a la historia, la antropología estructural debe utilizar "un método que sea más bien de *transformaciones* antes que de *fluxiones*" (Lévi-Strauss, 1973 [1960]: 28), sugiriendo con eso un álgebra de grupos más bien que una dinámica diferencial. Recordemos que "método de las fluxiones" era el nombre dado por Newton a lo que más tarde se llamó cálculo diferencial. Y en realidad todo sucede como si el método estructural en antropología –quizás sería mejor decir la interpretación habitual de ese método– hubiera sido concebido para dar cuenta de la forma antes que de la

6 Véase, por ejemplo, Lévi-Strauss, 1958 [1952]: 326; 1958 [1954]: 398; 2004: 42; Lévi-Strauss y Charbonnier, 1961: 18, 25.

fuerza, de lo combinatorio antes que de lo diferencial, de lo corpuscular más fácilmente que de lo ondulatorio, de la lengua en relativo detrimento del habla, de la categorización de preferencia a la acción.[7] En consecuencia, esos aspectos que parecen resistirse en mayor o menor medida al método estructural son habitualmente tratados por Lévi-Strauss como modos semióticos (o incluso ontológicos) menores –no es por casualidad que al principio de este libro se hablaba de una antropología menor–, ya sea porque darían testimonio de los límites de lo pensable, o porque estarían cerca de lo asignificante o bien, finalmente, porque expresarían las potencias de la ilusión. Así, como sabemos, el sacrificio ha sido tenido por imaginario y falso, y el totemismo considerado objetivo y verdadero (*ibid.*: 301-302), juicio que se repite y se generaliza en la gran oposición entre mito y rito desarrollada en *El hombre desnudo* (Lévi-Strauss, 1971: 596-603); juicio que, se siente la tentación de decirlo, nos dice más sobre algunos aspectos de la cosmología de Lévi-Strauss que sobre la cosmología de los pueblos que tan bien estudió.[8]

7 Dicho esto, Deleuze observaba, ya en 1972, con respecto a las matemáticas del estructuralismo: "Sucede que se busca el origen del estructuralismo del lado de la axiomática. Y es verdad que Bourbaki, por ejemplo, emplea la palabra estructura. Pero lo hace, nos parece, en un sentido muy diferente del estructuralismo. [...] El origen matemático del estructuralismo debería buscarse más bien por el lado del cálculo diferencial, y precisamente en la interpretación que dieron de él Weierstrass y Russel, interpretación *estática* y *ordinal*, que libera definitivamente el cálculo de cualquier referencia a lo infinitamente pequeño, y lo integra a una pura lógica de las relaciones" (Deleuze [1972], 2002: 247).

8 Esa oposición entre mito y rito hecha en *El hombre desnudo* ha sido un gran problema para la posteridad estructuralista, como lo demuestran las numerosas tentativas de modalización, reformulación o franco rechazo de ella (y con ella, a veces, de secciones enteras de la problemática lévistraussiana). La etnología americanista, en particular, ha tenido que enfrentar esa oposición en por lo menos dos estudios fundamentales sobre sistemas rituales amazónicos (Hugh-Jones, 1979; Albert, 1985).

El totemismo, hoy, se encuentra disuelto en la actividad clasificatoria general del pensamiento salvaje;[9] el sacrificio, por su parte, todavía espera una disolución constructiva comparable. Sabemos cómo el totemismo fue deshecho por Lévi-Strauss: dejó de ser una institución, para convertirse en un método de clasificación y un sistema de significación en que la referencia a la serie de las especies naturales es contingente. ¿Sería posible repensar el sacrificio según líneas similares? ¿Sería posible, en suma, ver las divinidades que funcionan como términos de la relación sacrificial tan contingentes como las especies naturales del totemismo? ¿A qué se parecería un esquema genérico del sacrificio del que las cristalizaciones institucionales típicas no serían más que un caso particular? O, para formular el problema en un lenguaje más sacrificial que totémico, ¿cuál sería el campo de virtualidades dinámicas del que el sacrificio es una actualización singular? ¿Qué fuerzas moviliza el sacrificio?

Dejando a un lado los juicios de valor de Lévi-Strauss, los contrastes establecidos entre discontinuidad metafórica y continuidad metonímica, cantidad posicional y calidad vectorial, referencia paradigmática y operación sintagmática, me resultaron sumamente esclarecedores, y me llevaron entonces a inscribir el canibalismo ritual tupí en la columna (¡el paradigma!) del sacrificio. Verdadero operador antitotémico, el canibalismo realizaría una transformación potencialmente recíproca (el imperativo de venganza que le daba sentido en la sociedad tupinambá) pero en realidad irreversible entre los términos que conecta, por medio de actos de una suprema contigüidad y "discontigüidad" (el contacto físico violento de la ejecución,

9 Con la importante excepción, ya señalada, de la teoría de P. Descola, en que el término ha llegado a designar una ontología específica, cuyos casos tipo se encontrarían entre los aborígenes australianos.

el despedazamiento y el consumo del cuerpo de la víctima) que implican un movimiento de indefinición y de creación de una zona de indiscernibilidad entre matadores y víctimas, devoradores y devorados. No es en absoluto necesario postular la existencia de entidades sobrenaturales para darse cuenta de que estamos bien en el elemento del sacrificio. En la interpretación tripolar del ritual tupinambá desarrollada en mi monografía sobre los araweté, los actantes son el grupo de los devoradores, la persona verdugo-víctima, y el grupo enemigo. El "muerto" no es sino una función vicaria asumida alternativa y sucesivamente por esos tres polos del rito; pero es ella la que conduce las fuerzas que circulan en el proceso.

Todo esto está muy bien. Pero el concepto de "sacrificio", en ese nuevo sentido lévistraussiano ¿da cuenta verdaderamente de lo que ocurre en el ritual caníbal? No hay nada de imaginario, y menos aun de falso, en el canibalismo tupí. Ni siquiera la venganza, que en rigor es "imposible", era imaginaria; era, ante todo, un esquematismo de la *poiesis* social, un mecanismo de producción ritual de la temporalidad colectiva (el ciclo interminable de las venganzas) mediante la instalación de un desequilibrio perpetuo entre los grupos enemigos.[10] Y de todos modos, si siempre era necesario imaginar al enemigo –construir al otro como tal–, el objetivo real era comerlo realmente, para construir el Sí en cuanto otro. Hay algo que no pasa por el concepto de sacrificio, aun cuando por él pasan más cosas que por el de totemismo.

10 "Desequilibrio perpetuo" es un concepto clave en *Historia de Lince* (Lévi-Strauss, 1991), elaborado –como por casualidad– a partir del análisis del mito tupinambá de los gemelos, recogido por Thevet *circa* 1554.

# 9
# Chamanismo transversal

Volvamos al chamanismo, ya evocado más arriba, en el resumen de la teoría perspectivista. Por ser capaces de ver a las otras especies tal como ellas mismas se ven –como humanos–, los chamanes amazónicos desempeñan el papel de diplomáticos cosmopolíticos en una arena en la que se enfrentan los diversos intereses socionaturales. En ese sentido, la función del chamán no es esencialmente diferente de la función del guerrero. Los dos son conmutadores o conductores de perspectivas; el primero opera en la zona interespecífica, el segundo en la zona interhumana o intersocial.[1] Esas zonas se superponen intensivamente, más que disponerse extensivamente en relación de adyacencia horizontal o de englobamiento vertical. El chamanismo amazónico, como se ha observado a menudo, es la prolongación de la guerra por otros medios. Sin embargo eso no tiene nada que ver con la violencia en sí,[2] sino con la comunicación, una comunicación transversal entre incomunicables, una peligrosa y delicada comparación entre perspectivas en

1 No hay que olvidar que cada especie posee sus propios chamanes, y que la relación de los chamanes humanos con las otras especies los vincula, sobre todo, con los chamanes de las especies con las que está aliado.

2 A pesar de que los chamanes con frecuencia son auxiliares indispensables en la guerra, ya sea como oráculos o como guerreros de lo invisible.

la que la posición de humano está perpetuamente en disputa. ¿A quién toca la posición de humano aquí? es la pregunta que siempre se plantea cuando un individuo se encuentra frente a un haz de afectos y de agentividad alógeno, ya se trate de un animal o de un desconocido en la selva, de un pariente mucho tiempo ausente que regresa a la aldea, de la imagen de un difunto que aparece en un sueño. La humanidad universal de los seres –la humanidad cósmica de fondo que hace de toda especie de ser un género reflexivamente humano– está sujeta al principio de complementariedad, definible por el hecho de que dos especies diferentes, necesariamente humanas a sus propios ojos, no pueden jamás serlo simultáneamente cada una a los ojos de la otra.

Sería igualmente correcto decir que la guerra es la prolongación del chamanismo por otros medios: en la Amazonia, el chamanismo es tan violento como la guerra es sobrenatural. Ambos conservan un vínculo con la caza en cuanto modelo de agonismo perspectivo, configurando un etnograma transhumano que manifiesta una atracción totalmente metafísica por el peligro (Rodgers, 2002) y que está marcada por la convicción profunda de que toda actividad vital es una forma de expansión predatoria.[3]

En los términos del contraste de Lévi-Strauss, el chamanismo ciertamente se ubicaría del lado del sacrificio. Es verdad que la actividad chamánica consiste en establecer correlaciones o traducciones entre los respectivos mundos de cada especie natural, buscando homologías y equivalencias activas entre

3 Esta es la razón por la cual la supuesta importancia que los amerindios darían a los valores de la "convivialidad" y la "tranquilidad", sobre los cuales ha corrido mucha tinta amarga así como algunas lágrimas de dulce emoción moral, en la literatura americanista reciente, me parece una interpretación cómicamente equivocada de los poderes ambiguos de la alteridad predatoria.

los diferentes puntos de vista que se enfrentan (Carneiro da Cunha, 1998). Pero el chamán mismo es un "relator" real, y no un correlator formal: es necesario que pase de un punto de vista al otro, que se transforme en animal para poder transformar al animal en humano y recíprocamente. El chamán utiliza –"sustancia" y encarna, establece una relación y reporta (una narración)– las diferencias de potencial inherentes a las divergencias de perspectivas que constituyen el cosmos: tanto su poder como sus límites derivan de esas diferencias.

Es aquí finalmente que podemos empezar a obtener algún rendimiento de la teoría de Mauss sobre el sacrificio. Imaginemos el esquema sacrificial como una estructura mediadora saturada o completa, que conecta la polaridad entre el sacrificador (el que ofrece el sacrificio y recibe los beneficios) y el destinatario por medio de la doble intermediación del sacrificador (el oficiante del sacrificio) y de la víctima. Imaginemos las dos figuras "sacrificiales" amazónicas, el canibalismo ritual y el chamanismo, como degeneración de un esquema maussiano, en el mismo sentido en que Lévi-Strauss decía que el intercambio restringido era un caso matemáticamente degenerado del intercambio generalizado.

Una característica distintiva del chamanismo amazónico es que el chamán es *a la vez* el oficiante y el vehículo del sacrificio. Es en él que se realiza el "déficit de contigüidad" –el vacío creado por la separación cuerpo y alma, la externalización sustractiva de las partes de la persona del chamán– capaz de hacer pasar un flujo semiótico benéfico entre humanos y no-humanos. Es el chamán mismo el que pasa al otro lado del espejo; no envía delegados ni representantes bajo forma de víctimas, es él mismo la víctima: un muerto anticipado, igual que el chamán araweté que, cuando viaja al cielo, es interpelado por las divinidades caníbales de ese pueblo en términos de "nuestro futuro

alimento": la misma expresión que los tupinambá empleaban cinco siglos antes para dirigirse en tono burlón a sus cautivos de guerra.[4] Cuando el chamán se convierte en sacrificador de otro se cruza el umbral hacia otro régimen sociocósmico: cuando se convierte, por ejemplo, en verdugo de víctimas humanas, administrador de sacrificios ofrecidos por los poderosos, alguien que sanciona movimientos que no hace más que supervisar. Es ahí que vemos perfilarse detrás de la figura del chamán la sombra del sacerdote.

No se trata, por supuesto, de una oposición absoluta. Lo que se designa en general como chamanismo, en la Amazonia indígena, encubre una diferencia importante, que ha sido señalada por S. Hugh-Jones (1996), entre un chamanismo "horizontal" y un chamanismo "vertical". Ese contraste es particularmente saliente entre pueblos como los bororo del Brasil central y los arawak del Río Negro, donde se encuentran dos categorías bien distintas de mediadores místicos. Los chamanes que Hugh-Jones clasifica como horizontales son especialistas cuyos poderes provienen de la inspiración y del carisma, y cuya acción, volcada hacia el exterior del *socius*, no está exenta de agresividad y de ambigüedad moral: sus interlocutores por excelencia son los espíritus animales, quizá la causa más frecuente de enfermedades en la Amazonia indígena (las enfermedades son con-

4 Por este atajo araweté volvemos a encontrar el canibalismo, reducción aún más dramática del esquema sacrificial, en la que no sólo el sacrificador-verdugo se identifica con la víctima (duelo, muerte simbólica, interdicción de comer al enemigo), sino que el sacrificador, es decir el grupo de los devoradores, coincide con el destinatario del sacrificio. Simultáneamente, según una torsión característica, el esquema se desdobla, y el grupo del que proviene el enemigo, empujado a la venganza ritual, se convierte, por un lado, en una especie de cosacrificador, que parece "ofrecer" a la víctima, y por otra parte se define como un destinatario futuro, poseedor de la venganza guerrera que ejercerá fatalmente contra el grupo de los devoradores.

cebidas a menudo como casos de venganza caníbal por parte de los animales consumidos). La categoría de los chamanes verticales, por su parte, incluye a los maestros cantores y a los especialistas ceremoniales, los guardianes pacíficos del conocimiento esotérico indispensable para el buen desarrollo de los procesos de reproducción de las relaciones internas del grupo: el nacimiento, la iniciación, la nominación, los funerales.

El chamán al que califiqué de "sacrificador-víctima" es el chamán horizontal; ese especialista, observa Hugh-Jones, es típico de las sociedades amazónicas cuyo *ethos* es más bien igualitario y belicoso. En cambio el chamán vertical, presente únicamente en las sociedades más jerarquizadas y pacíficas, se aproximaría más bien a la figura del sacerdote. Sin embargo, es preciso señalar que no hay ninguna sociedad amazónica en la que oficien sólo chamanes verticales; donde no se encuentra más que un solo tipo de chamán, éste tiende a acumular las funciones de los dos chamanes reconocidos por los bororo o los tukano, aunque con neto predominio de los atributos y las responsabilidades del chamanismo horizontal.

El contraste establecido por Hugh-Jones está explícitamente concebido en términos de tipos ideales, muy simplificados y esquemáticos. Pero eso no basta para poner en duda la pertinencia analítica de la diferencia entre los chamanismos, a mis ojos totalmente justificada por la etnografía. La división del trabajo de mediación cosmopolítica entre los dos tipos de chamanes encuentra un sentido comparativo importante si la insertamos en la serie de desdoblamientos mediatorios enumerados por Lévi-Strauss en "La estructura de los mitos": mesías > dioscuros > *trickster* > ser bisexuado > germanos cruzados > pareja... > tríada (Lévi-Strauss 1958 [1955]: 251). Por esta razón, la dualidad asimétrica de los chamanes indicaría una propiedad esencial de las estructuras cosmológicas amerindias, el "dua-

lismo en perpetuo desequilibrio" descrito en *Historia de Lince*. Pero antes de eso, señalemos que el mesianismo, primer término de la serie mencionada, es efectivamente un elemento central del problema construido por Hugh-Jones a partir de la distinción entre los dos chamanes. Los numerosos movimientos milenaristas que se han desarrollado en la región del noroeste amazónico desde la mitad del siglo XIX han sido todos, subraya el autor, guiados por chamanes-profetas, de perfil "horizontal". Eso sugiere que la distinción no habría que hacerla tanto entre dos tipos de especialistas, el chamán *stricto sensu* (o "chamán guerrero") y el chamán-sacerdote, sino más bien entre dos trayectorias posibles de la función chamánica: la *transformación sacerdotal* y la *transformación profética*. El profetismo, en este caso, sería el resultado de un proceso de calentamiento histórico del chamanismo, mientras que el surgimiento de una función sacerdotal bien definida provendría de su enfriamiento político, es decir de su subsunción por el poder social.

Otra manera de formular la hipótesis sería decir que la transformación sacerdotal, su diferenciación a partir de la función chamánica de base, está asociada con el proceso de construcción de una interioridad social, es decir, con la aparición de valores tales como la *ancestralidad*, que expresa una continuidad diacrónica entre los vivos y los muertos, y la *jerarquía política*, que establece y consagra discontinuidades sincrónicas entre los vivos. De hecho, si el Otro arquetípico al cual se enfrenta el chamán horizontal es teriomorfo, el Otro del chamanismo vertical tiende a asumir los rasgos antropomórficos del Ancestro.

El chamanismo horizontal amerindio se inserta en una economía cosmológica en que la diferencia entre humanos vivos y humanos muertos es por lo menos tan grande como la semejanza entre humanos muertos y no humanos vivos. No hay animales en el mundo de los muertos, observó Conklin (2001) en

relación con la escatología de los wari de la Amazonia occidental. No los hay porque los muertos son ellos mismos animales, o son los animales mismos, en su versión cazable: se transforman en cerdos salvajes, la quintaesencia de la carne y por lo tanto del verdadero alimento. Otros muertos, de otros pueblos, se transformarán en jaguares, el otro polo de la animalidad, la *versión cazadora o caníbal.*[5] Así como los animales eran humanos en el primer principio, los humanos serán animales al final de cada hombre: la escatología de la (des)individuación se une con la mitología de la (pre)especiación. Los espectros de los muertos son, en el orden de la ontogénesis, como los animales en el orden de la filogénesis. "Al principio, todos los animales eran humanos..." Por lo tanto no es nada sorprendente que, en cuanto imágenes definidas por su disyunción en relación con un cuerpo humano, los muertos sean atraídos por cuerpos animales; es por eso que en la Amazonia, morir es transformarse en animal: si las almas de los animales son concebidas como poseedoras de una forma humana primordial, es lógico que las almas de los humanos sean concebidas como provistas de un cuerpo animal póstumo, o como entrando en un cuerpo animal que eventualmente será muerto y comido por los vivos.

El surgimiento del chamanismo vertical estaría entonces asociado con la separación entre esas dos posiciones de alteridad, los muertos y los animales. A partir de cierto momento –cuya determinación, debo decirlo, se me escapa por entero–, los muertos empiezan a ser vistos más como humanos que

5 Recordemos el "Rondó del caititú" en *Lo crudo y lo cocido*, en el que los cerdos y los jaguares son presentados como los dos arquetipos animales polares de la afinidad (al afín malo y el bueno, respectivamente), es decir, de la humanidad en cuanto estructurada por la alteridad; y recordemos, con Carneiro da Cunha (1978), que los muertos y los afines son más o menos lo mismo.

como muertos, lo que ofrece, en consecuencia, la posibilidad simétrica de una "objetivación" más completa de los no-humanos. En suma, la separación entre humanos y no humanos, la proyección de una figura genérica animal como Otro de la humanidad, es función de la separación previa entre muertos y animales, asociada con la aparición de una figura genérica de la humanidad objetivada bajo la forma del Ancestro. El hecho escatológico básico, a saber, que los muertos se convertían en animales, era algo que humanizaba a los animales y al mismo tiempo alteraba a los muertos; con el divorcio entre muertos y animales, los primeros siguen siendo humanos, o incluso se vuelven sobrehumanos, y los segundos empiezan a dejar de serlo, derivando hacia una sub- o antihumanidad.

Para resumir los diversos aspectos de la distinción examinada por Hugh-Jones, podemos decir que el chamanismo horizontal es exopráctico, mientras que el vertical es endopráctico. Yo sugiero que en la Amazonia indígena la exopraxis es anterior –lógicamente, cronológicamente, y cosmológicamente– a la endopraxis, y que sigue siendo operacional siempre, incluso en las formaciones más jerárquicas como las del noroeste amazónico, a la manera de un residuo que bloquea la constitución de jefaturas o de estados provistos de una interioridad metafísica lograda. Los muertos nunca dejan de ser parcialmente animales, porque todo muerto genera un espectro, en la medida en que posee un cuerpo; y en esa medida, si alguien puede nacer aristócrata, nadie puede morir inmediatamente ancestro; no hay ancestros puros más que en el espacio-tiempo del adentro, el plano precosmológico y precorporal del mito; pero allí, humanos y animales se comunicaban entre ellos directamente. Por otra parte los animales, las plantas y otras categorías amazónicas de seres nunca dejan de ser completamente humanos; su transformación posmítica en animales, etc., contraefectúa

una humanidad original, fundamento de la accesibilidad a la logopraxis chamánica de que gozan sus representantes actuales. Todo muerto sigue siendo un poco bestial; toda bestia sigue siendo un poco humana. La humanidad sigue siendo inmanente, reabsorbiendo la mayor parte de los focos de trascendencia que se encienden sin cesar en la vasta selva densa, diversa y abundante que es el socius amazónico.

El chamán horizontal amazónico marca, por su omnipresencia en la región, la imposibilidad de coincidencia entre el poder político y la potencia cósmica, haciendo de ese modo más difícil la elaboración de un sistema sacrificial de tipo clásico. La institución del sacrificio por las llamadas "altas culturas" andinas y mesoamericanas marcaría, así, la captura del chamanismo por parte del Estado. El fin del bricolaje cosmológico del chamán, el comienzo de la ingeniería teológica del sacerdote.[6]

La oposición entre chamanismos de tipo vertical y horizontal se ha asociado en ocasiones con un contraste entre trascendencia e inmanencia (Pedersen, 2001; Holbraad y Willerslev, 2007). El chamanismo amazónico, así como el perspectivismo que le sirve de telón de fondo, es efectivamente una práctica de la inmanencia. Observo simplemente que eso no implica ninguna igualdad de estatuto entre los humanos y los extrahumanos conectados por el chamanismo; muy al contrario. (La confusión entre inmanencia e igualdad es frecuente en la etno-

6 La oposición que expreso en los términos del vocabulario de Lévi-Strauss entre el *bricoleur* (el chamán) y el ingeniero (el sacerdote), corresponde a la establecida en *Mil mesetas* entre la semiótica presignificante o primitiva –segmentaria, multidimensional, antropofágica– y la semiótica significante o despótica –la interpretose, la deuda infinita, la rostridad (Deleuze y Guattari, 1980: 140 y ss.). En los términos de Descola (2005) se trataría de un contraste entre animismo y analogismo.

logía amazónica.) Pero tampoco hay ninguna jerarquía fija de puntos de vista entre los seres. El perspectivismo amazónico no es interpretable ni como una escala de perspectivas en relación de inclusión progresiva, según una cadena de dignidad ontológica,[7] ni menos aun como proyección de algún "punto de vista del todo". Las diferencias de potencial transformativo entre los existentes son la razón de ser del chamanismo, pero ningún punto de vista contiene a otro en forma unilateral. Todo punto de vista es "total", y ningún punto de vista conoce equivalente o similar: el chamanismo horizontal no es, por lo tanto, horizontal, sino *transversal*. La relación entre puntos de vista (la relación que es el punto de vista en cuanto multiplicidad) es del orden de la síntesis disyuntiva o de la exclusión inmanente, y no de una inclusión trascendente. En suma, el sistema indígena perspectivista está en desequilibrio perpetuo, para volver una vez más a la expresión que Lévi-Strauss aplicó a las cosmologías amazónicas.

Pero si es así, entonces la interpretación del chamanismo amazónico (horizontal) como una reducción estructural del esquema de Mauss resulta ser, al fin de cuentas, inadecuada. El chamanismo escapa a la división que se creía exhaustiva entre lógica totémica y práctica sacrificial. El chamán no es un sacerdote larvario o incoativo, el chamanismo es un profetismo de bajo impacto antes que una religión cuasi sacerdotal. Las

7 Con esto sugiero que las observaciones divergentes de Kohn (2002, 2005) sobre el caso de los ávila runa deben ser interpretadas como manifestaciones de una tendencia, quizás antigua, a la "verticalización", propia de la cosmología de esos quechuas de la selva. Véase en ese sentido, Taylor (2009) sobre los jívaros achuar: "Ni las clases de seres espirituales ni las formas de interacción con ellas que los humanos desarrollan están ordenadas en una escala de dignidad o de potencia, y ninguno de los sexos se beneficia de una exclusividad en cuanto a la capacidad de entrar en relación con no-humanos".

operaciones chamánicas, si no se dejan reducir a un juego simbólico de clasificaciones totémicas, tampoco buscan producir el continuo fusional que persigue la interserialidad imaginaria del sacrificio. Ejemplares de una tercera forma de relación, ponen en escena la comunicación entre términos heterogéneos que constituyen multiplicidades preindividuales, intensivas o rizomáticas: la sangre/cerveza implicada en todo devenir-jaguar, para volver a nuestro ejemplo.

Es por aquí –por la vía del devenir– que volvemos a la obra de Deleuze y Guattari. Y no es por casualidad que volvemos a *Mil mesetas*, precisamente al punto en que los autores proponen una relectura de la oposición entre totemismo y sacrificio.

# 10
# La producción no es todo: los devenires

Como hemos observado ya, que el doble autor de *El Anti-Edipo* sostenía que el hecho de que la energía primitiva fuese una energía de filiación no modificaba "en nada la cuestión", o dicho de otro modo, que era un hecho contingente. Nos preguntábamos entonces si no sería legítimo concebir otro orden intensivo en el que la energía primaria fuera una "energía de alianza". El problema, habíamos concluido, consistía en determinar las condiciones de construcción de un concepto de alianza como síntesis disyuntiva.

La posibilidad de una interpretación intensiva de la alianza no se hace inteligible hasta después de *Mil mesetas*, en el largo capítulo sobre los devenires. La noción de devenir es central en Deleuze desde sus estudios sobre Bergson y Nietzsche, y ocupa el lugar que sabemos en la *Lógica del sentido*; pero desde el ensayo a cuatro manos sobre Kafka (Deleuze y Guattari, 1975) adquiere una inflexión y una intensidad conceptuales singulares, que alcanzarán su velocidad de evasión en la meseta "1730: devenir intenso, devenir animal, devenir imperceptible..." del libro de 1980. El devenir es lo que, literalmente, se evade, huye, escapando tanto a la *mímesis*, o sea la imitación y la reproducción ("El mimetismo en un concepto muy malo..."),[1]

1 Deleuze y Guattari, 1980: 18.

como a la "*memesis*" o sea la memoria y la historia. El devenir es amnésico, prehistórico, anicónico y estéril. Es la diferencia en práctica.

El capítulo 10 de *Mil mesetas* empieza exponiendo la oposición establecida por Lévi-Strauss entre las lógicas serial-sacrificial y totémico-estructural: la identificación imaginaria entre humano y animal, por un lado, la correlación simbólica entre diferencias sociales y diferencias naturales, del otro. Entre esos dos modelos analógicos, la serie y la estructura, Deleuze y Guattari introducen el motivo bergsoniano del devenir, un tipo de relación irreductible tanto a las semejanzas seriales como a las correspondencias estructurales. El concepto de devenir describe una relación cuya aprehensión es, a primera vista, difícil en el marco analítico del estructuralismo, en que las relaciones funcionarían como objetos lógicos molares, aprehendidos esencialmente en extensión (oposiciones, contradicciones, mediaciones). El devenir es una relación real, molecular e intensiva, que opera en un registro otro que el de la relacionalidad todavía demasiado morfológica del estructuralismo. La síntesis disyuntiva del devenir no es posible según las reglas de los juegos combinatorios de las estructuras formales; opera en las regiones alejadas del equilibrio, habitadas por las multiplicidades reales (De Landa, 2002: 75). "El devenir y la multiplicidad son una sola y misma cosa".[2]

Si las similitudes seriales son imaginarias y las correlaciones estructurales simbólicas, los devenires, por su parte, son reales. Ni metáfora ni metamorfosis, un devenir es un movimiento que desterritorializa los dos términos de la relación que crea, extrayéndolos de las relaciones que los definían para asociarlos

2 Deleuze y Guattari, 1980: 305.

a través de una nueva "conexión parcial". El verbo devenir, en ese sentido, no designa una operación predicativa ni una acción transitiva: estar implicado en un devenir-jaguar no es lo mismo que devenir un jaguar. El jaguar "totémico" en el que un hombre se transforma por la vía del sacrificio es imaginario, pero la transformación es real. Es el devenir mismo lo que es felino; en un devenir-jaguar, "jaguar" es un aspecto inmanente de la acción, y no su objeto trascendente, porque devenir es un verbo intransitivo.[3] Desde el momento en que un hombre se vuelve jaguar, el jaguar ya no está (es por eso que más arriba recurríamos a la fórmula "humanoljaguar" para designar esa multiplicidad disyuntiva del devenir). Como dicen los autores, citando, de manera significativa, los mitos amerindios:

> Lévi-Strauss no cesa de cruzar, en sus estudios de los mitos, esos actos rápidos por los cuales el hombre se vuelve animal al mismo tiempo que el animal se vuelve... (¿pero se vuelve qué? ¿Se vuelve humano o se vuelve otra cosa?) (Deleuze y Guattari, 1980: 290).

Devenir, continúan, es un verbo que posee una consistencia muy suya: no es imitar, aparecer, ser, corresponder. Y –sorpresa– "tampoco es producir, producir una filiación, producir por filiación" (*ibid.*: 292). *Ni producción, ni filiación.* Como le diría Dorothy a Toto "tengo la impresión de que" ya no estamos en absoluto en *El Anti-Edipo.*

"El pensamiento intensivo en general es un pensamiento sobre la producción" afirma De Landa (2003: 15). Tal vez no tan en general. El concepto de devenir efectivamente desempeña en

3 E hiperdefectivo, dado que su único modo es el infinitivo, el modo de la instantaneidad extrahistórica.

*Mil mesetas* el mismo papel cosmológico axial que el concepto de producción tiene en *El Anti-Edipo*. No porque "todo es devenir" –lo que sería un solecismo– ni porque no haya otras ideas interesantes en el libro, sino porque el dispositivo antirrepresentativo por excelencia de *Mil mesetas*, el que bloquea el trabajo de la representación, es el concepto de devenir, exactamente como la producción era el dispositivo antirrepresentativo de *El Anti-Edipo*. Producción y devenir: dos movimientos distintos. Los dos tienen que ver con la naturaleza, los dos son intensivos y prerrepresentativos; en cierto sentido, son dos nombres para un solo movimiento: el devenir es el proceso del deseo, el deseo es la producción de la realidad, el devenir y la multiplicidad son una sola y misma cosa, el devenir es un rizoma, y el rizoma es un proceso de producción del inconsciente. Pero en otro sentido, definitivamente no son el mismo movimiento: entre la producción y el devenir, "el trayecto no es el mismo en los dos sentidos". La producción es un proceso en el que se realiza la identidad del hombre y de la naturaleza, en el que la naturaleza se revela como proceso de producción ("la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria... " [Deleuze y Guattari, 1972: 10]). Devenir, por el contrario, es una intervención *contra natura* del hombre y de la naturaleza: es un movimiento instantáneo de captura, simbiosis, conexión transversal entre heterogéneos (Deleuze y Guattari, 1980: 294, 296). "La naturaleza no procede sino así: contra sí misma. Estamos lejos de la producción filiativa, de la reproducción hereditaria..." (*ibid.*: 296). El devenir es el otro lado del espejo de la producción: el reverso de una identidad. Una identidad "al contrario", para recordar el nombre tupinambá para el enemigo.

"El universo no funciona por filiación" (*ibid.*); sobreentendido: el universo en todos sus estados, el estado intensivo-vir-

tual tanto como el estado extensivo-actual. Pero entonces, si no funciona por *filiación* –y no por cualquier otra cosa– sentimos la tentación de creer que es posible que funcione por *alianza*. Y de hecho en la primera meseta leíamos que "el árbol es filiación, pero el rizoma es alianza, únicamente alianza" (*ibid.*: 36). Y ahora vemos que

> el devenir no es una evolución, por lo menos una evolución por descendencia y filiación. El devenir no produce nada por filiación: toda filiación es imaginaria. El devenir es siempre de otro orden que el de la filiación. Es de la alianza (*ibid.*: 291).

Muy bien. ¿Qué ha ocurrido entre el análisis que afirmaba la filiación intensiva, ambigua, nocturna del mito dogon en *El Anti-Edipo* y la negativa a atribuir algún papel positivo a ese modo relacional en *Mil mesetas*? ¿Cómo la filiación que era *intensiva* ha podido volverse *imaginaria*?

Me parece que ese cambio refleja una desviación mayor de la mirada de Deleuze y Guattari, de un horizonte intraespecífico hacia un horizonte interespecífico; de una economía humana del deseo –deseo histórico-mundial, sin duda; deseo racial, sociopolítico, y no deseo familiar, personológico, edípico; pero de todos modos deseo *humano*– a una economía de afectos transespecíficos que ignoran el orden natural de las especies y sus síntesis limitativas, conectándonos por disyunción inclusiva al plano de inmanencia. Desde el punto de vista de la economía deseante de *El Anti-Edipo*, la alianza extensiva venía a limitar, por medio de sus identificaciones imaginarias, una alianza mucho más real que contranatural entre seres heterógenos: "Si la evolución comporta verdaderos devenires, es en el vasto dominio de las simbiosis que pone en juego seres de

escalas y de reinos totalmente diferentes, sin ninguna filiación posible" (Deleuze y Guattari, 1980: 291).

A continuación viene el ejemplo favorito de los autores de la avispa y la orquídea, un agenciamiento "del que no puede descender ninguna avispa-orquídea", y sin el cual, agreguemos, ninguna avispa y ninguna orquídea, tal como las conocemos, podrían evidentemente dejar descendencia alguna, porque la filiación natural en el seno de cada especie depende de esa alianza contra natura entre las dos especies.

La desterritorialización conceptual de la sexualidad iniciada en *El Anti-Edipo* se consuma aquí: la organización binaria de los sexos, incluyendo la bisexualidad (cf. "el átomo de género", *supra* p. 135), cede el paso a "*n* sexos" que se conectan a través de "*n* especies" en el plano molecular: "La sexualidad pasa por el devenir-mujer del hombre y el devenir-animal del humano: emisión de partículas" (Deleuze y Guattari, 1980: 341). Y si todo animal implicado en un devenir-animal es una multiplicidad ("todo animal es ante todo una banda, una jauría", *ibid.*: 293), es porque define una socialidad múltiple, lateral, heterogenética, extrafiliativa y extrarreproductiva, que arrastra a la sociedad humana en una metonimia demoníaca universal:

> Nosotros oponemos la epidemia a la filiación, el contagio a la herencia, el poblamiento por contagio a la reproducción sexuada, a la producción sexual [...] Las participaciones, las bodas contra natura, son la verdadera Naturaleza que atraviesa los reinos (*ibid.*: 295).

Alianza, bien. Pero no cualquier alianza. Como hemos visto, el primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* planteaba *dos filiaciones*, una intensiva y germinal, la otra extensiva y somática, contrapuesta esta última a la alianza, principio extensivo

que desempeña el papel de "representación represora" del representante del deseo, el influjo germinal. Ahora, en *Mil mesetas*, vemos surgir *dos alianzas*: la que se había disecado en *El Anti-Edipo*, interna al socius e incluso al género masculino (homosexualidad colectiva primaria); y la otra, inmanente al devenir, irreductible tanto a la producción y a la metamorfosis imaginarias (genealogía mítica, filiación al animal) como al intercambio y a la clasificación simbólicas (alianza exogámica, totemismo).

Todo devenir es una alianza. Lo que no quiere decir, una vez más, que toda alianza sea un devenir. Hay una alianza extensiva, cultural y sociopolítica, y una alianza intensiva, contranatural y cosmopolítica. Si la primera distingue filiaciones, la segunda confunde especies, o mejor aun, contraefectúa por síntesis implicativa las diferencias continuas que en el sentido contrario (el trayecto no es el mismo...) son actualizadas por la síntesis imitativa de la especiación discontinua. Cuando un chamán activa un "devenir-jaguar", no "produce" ningún jaguar, ni tampoco "se afilia" a la descendencia de los jaguares; *adopta* un jaguar, *coopta* un jaguar, establece una alianza felina:

> Se diría más bien que una zona de indistinción, de indiscernibilidad, de ambigüedad, se establece entre dos términos, como si hubieran alcanzado el punto que precede inmediatamente a su diferenciación respectiva: no es una semejanza, sino un deslizamiento, una proximidad extrema, una contigüidad absoluta; no una filiación natural, sino una alianza contra natura (Deleuze, 1993: 100).

Observemos la manera como esta definición del devenir (porque es de eso que se trata) se coloca en forma transversal al dualismo paradigmático: {filiación, continuidad metonímica, semejanza

serial} *vs* {alianza, discontinuidad metafórica, diferencia opositiva}. La "contigüidad absoluta" de tipo tangencial-diferencial establecida por la alianza contra natura es ciertamente otra cosa que la "discontigüidad" absoluta, contrastiva, entre linajes filiativos establecida por la alianza simbólico-cultural (exogamia). Pero tampoco se reduce, es inútil agregarlo (Deleuze y Guattari, 1971: 131) a una identificación o una indiferenciación imaginarias entre los "dos términos". No se trata de contraponer filiación natural y alianza cultural, como en el estructuralismo clásico. La contranaturalidad de la alianza intensiva es igualmente contracultural o contra-social.[4] Hablamos de un tercero incluido, de otra relación, de una "nueva alianza":

> "Alianza" es una buena palabra y una mala palabra al mismo tiempo. Toda palabra es buena si se puede utilizar para atravesar la frontera entre las personas y las cosas. Así, la alianza es una palabra buena si la utilizas para un microbio. Fuerza es una palabra buena si la utilizas para un humano (Latour, 1993).

No es necesario abandonar el paisaje africanista para encontrar un primer ejemplo de esa alianza transfronteriza, esa afinidad (afín = *ad finis*) entre humanos y no-humanos. En la sección "Recuerdos de un hechicero, II" de la décima meseta, los autores evocan los hombres-animales como aquellos "desfloradores sagrados" estudiados por Pierre Gordon, o los hombres-hienas de ciertas tradiciones sudanesas descritas por G. Calame-Griaule. Estos últimos dan lugar a un comentario, a nuestros ojos, decisivo:

4 Contrasocial en la medida en que, como podríamos decir, la socialidad humana es necesariamente contraintensiva, una vez que es generada como extensivización de la "energía primera del orden intensivo".

> [El] hombre-hiena vive en las afueras de la aldea, o entre dos aldeas, y vigila las dos direcciones. Un héroe, o incluso dos héroes cada uno de los cuales tiene a su novia en la aldea del otro, vencerán al hombre-animal. Es como si fuera preciso distinguir entre dos estados muy precisos de la alianza: una alianza demoníaca, que se impone desde afuera, y que impone su ley a todas las filiaciones (alianza forzada con el monstruo, con el hombre-animal); después una alianza consentida, que por el contrario se conforma a la ley de las filiaciones, cuando los hombres de las aldeas han vencido al monstruo y organizan sus propias relaciones. La cuestión del incesto puede ser modificada por ello. Porque no basta con decir que la prohibición del incesto viene de las exigencias positivas de la alianza en general. Más bien hay una alianza que es tan extraña a la filiación, tan hostil a la filiación, que necesariamente toma la posición de incesto (el hombre-animal está siempre en relación con el incesto). La segunda alianza prohíbe el incesto porque no puede subordinarse a los derechos de la filiación más que estableciéndose precisamente entre filiaciones distintas. El incesto aparece dos veces, como poder monstruoso de la alianza cuando ésta invierte la filiación, pero también como poder prohibido de la filiación cuando ésta se subordina a la alianza y tiene que ventilarla entre linajes distintos (Deleuze y Guattari, 1980: 303, n. 15).

"La cuestión del incesto puede ser modificada por ello"... los autores parecen aludir aquí a la teoría de las *Estructuras elementales del parentesco*; pero la observación es igualmente aplicable al modo como se había tratado la cuestión en *El Anti-Edipo*. Porque ahora es la noción de alianza la que adquiere una doble inciden-

cia; ya no es solamente una reguladora de la "sexualidad como proceso de filiación", sino también "un poder de alianza [que] inspira uniones ilícitas o amores abominables". Su objetivo ya no es solamente manejar sino "impedir la procreación" (*ibid.*: 301): alianza antifiliativa, alianza contra la filiación. Incluso la alianza *intercambista*, represora, productora de filiación, expuesta en *El Anti-Edipo* empieza en ese momento a dar prueba de ciertos poderes salvajes y oscuros, como si hubiese sido contaminada por la otra alianza, la alianza "demoníaca".[5] "Es verdad que la alianza y la filiación entran en relaciones reguladas por las leyes del matrimonio, pero aun entonces la alianza conserva un poder peligroso y contagioso. Leach pudo demostrarlo..." (*ibid.*).[6] Observemos que la palabra "poder" viene insistentemente a calificar la alianza en general, en este capítulo clave de *Mil mesetas*; el concepto de alianza deja de designar una institución –una estructura– y empieza a funcionar como un poder y un potencial: un devenir. ¿De la alianza como forma a la alianza como fuerza, saltando por encima de la filiación en cuanto sustancia? Es que aquí ya no estamos ni en el elemento místico-serial del sacrificio, ni en el místico-estructural del totemismo, sino en el elemento mágico-real del devenir.

Tampoco estamos en el elemento del contrato social. "El deseo ignora el intercambio: no conoce más que el robo y el regalo..." (Deleuze y Guattari, 1972: 219). Pero, igual que en

5 "[E]sa bestia en potencia que en el plano de la vida social es siempre un cuñado que ha raptado a tu hermana..." (Lévi-Strauss, 1971: 436). Como el propio autor nos advierte, es necesario saber tomar esas equivalencias "míticas" *literalmente*, en un "sentido que trasciende la distinción de lo real y lo imaginario: sentido pleno del que nosotros ya no sabemos más que evocar el fantasma en la escena reducida del lenguaje figurado" (Lévi-Strauss, 1962b: 351).

6 Se refieren aquí a "Rethinking anthropology", donde Leach (1961: 20) observa el hecho general de una "influencia metafísica" que se ejercería entre aliados por matrimonio. Para un comentario reciente, véase Viveiros de Castro, 2008a.

el caso de la alianza, hay intercambio e intercambio. Hay un intercambio que no se puede decir que sea "intercambista" en el sentido capitalista-mercantil del término, puesto que pertenece a la categoría del regalo y del robo: el intercambio característico de las "economías del regalo", precisamente; la alianza establecida mediante el intercambio de regalos, movimiento perpetuo alternado de doble captura, en el cual los asociados conmutan (contraalienan) perspectivas invisibles a través de la circulación de cosas visibles. Es el "robo" lo que realiza la síntesis disyuntiva inmediata de los "tres momentos" del dar, recibir, devolver.[7] Porque los regalos pueden ser recíprocos, pero eso no hace del intercambio un movimiento menos violento; toda la finalidad del acto de dar es forzar al asociado a actuar, extraer un gesto del otro, provocar una respuesta: robarle, en suma, su alma (la alianza en cuanto robo recíproco del alma). Y en ese sentido, no existe acción social que no sea un "intercambio de regalos", porque cualquier acción sólo es social en cuanto, y únicamente en cuanto, acción sobre una acción, reacción sobre una reacción. *Reciprocidad*, aquí, quiere decir simplemente *recursividad*. No hay ninguna insinuación de sociabilidad, menos aun de altruismo. La vida es robo.[8]

7 Sobre el intercambio de la perspectiva, véase Strathern, 1988: 230, 271, 327; 1991: *passim*; 1992 a: 95-100; 1999:249-256; Munn, 1992 [1986]: 16; Gregory, 1982: 19. Sobre la noción de doble captura, véase Deleuze y Parnet, 1996 [1977]: 7-9; Stengers, 2003 [1996] (1): 42, n. 11.

8 "El lenguaje puede trabajar en contra de quien lo utiliza. [...] La noción de socialidad se comprende con frecuencia como si implicara la sociabilidad; la reciprocidad, como si significara altruismo; y el hecho de la relación, la solidaridad..." (Strathern, 1999: 18). "Acción sobre una acción" es una de las fórmulas a las que como es sabido recurría Foucault para describir el poder (no hay más que fuerzas aplicadas sobre fuerzas, como diría el Nietzsche de Deleuze); y "reacción a una reacción" es la forma como Bateson ([1058] ,1936) explica el concepto de *esquismogénesis*, que es de gran importancia tanto para el análisis estructural lévistraussiano como para el esquizoanálisis de Deleuze

La alusión a los brujos africanos, naturalmente, no es accidental. Deleuze y Guattari asocian los devenires con la brujería, como práctica y como discurso (los cuentos mágicos), en oposición al mundo claro y distinto de los mitos y las instituciones totémicas, por un lado, y al mundo oscuro y confuso de los sacerdotes y la tecnología sacrificial, por el otro. La observación es capital (Goldman, 2005), porque el chamanismo transversal amazónico pertenece a ese mundo "oscuro y distinto" de la magia, la brujería y el devenir.

Aquí habría materia para una reflexión ulterior, sobre la cual no puedo hacer más que indicar algunas pistas, inspiradas por ese artículo de Goldman. En la obra de Mauss, evidentemente es al estudio sobre la magia y no al texto sobre el sacrificio, que habría que regresar para pensar el chamanismo; en ese *Esbozo* viejo y despreciado que redactó con H. Hubert, y que contiene en potencia todo el célebre *Ensayo sobre el don*, puesto que el *hau* del *Ensayo*, que está en el origen del "principio de reciprocidad" de las *Estructuras elementales*, no es sino una versión intercambista del *mana* del *Esbozo*, el cual a su vez es el preconcepto del "significante flotante" (Lévi-Strauss, 1950).[9] Por su parte, en la obra de Lévi-Strauss lo que habría que retener no es tanto "El hechicero y su magia" como un comentario misterioso que se encuentra en el tercer volumen de las *Mitológicas* (Lévi-Strauss, 1967: 94-99). Allí, inmediatamente después del resumen de M60, "Las desventuras de Cimidyue", Lévi-Strauss

---

y Guattari. En cuanto al robo que es la vida, A. N. Whitehead: "La vida es robo, y el ladrón requiere una justificación" (*apud* Stengers, 2002: 349). ¿Es a esa justificación que llamamos "regalo"?

9 La condición de potencialización relacional instituida por la prohibición del incesto que viene, como es sabido, de la lectura que Lévi-Strauss hizo del *Ensayo sobre el don*, está fundamentalmente ligada al desequilibrio perpetuo entre significante y significado que este autor descubrió en el *Esbozo*.

hace mención, en el mismo impulso, de la existencia de narraciones míticas que adoptan formas seriales tipo folletín, de la singular atmósfera onírica de esos relatos –en los que abundan los encuentros con espíritus engañosos que inducen distorsiones conceptuales y equívocos perceptivos–, de alusiones crípticas a prácticas de hechicería, así como de su asociación con rituales de ingestión de drogas alucinógenas que inducen procesos de "identificación" con animales.

Ese comentario permite entrever, por un breve instante, *otra* mitopraxis amerindia que fluye lado a lado, a veces incluso a contracorriente –como esos ríos de doble sentido evocados en ese mismo libro–, de esa mitología etiológica que Lévi-Strauss privilegia: los relatos de transformación, el género de los "cuentos de hechicería", como los llamarían Deleuze y Guattari, en que las variaciones de perspectiva que afectan a los personajes –"esos actos rápidos"– son objeto de una fuerte topicalización narrativa. *El perspectivismo remite directamente a ese devenir-hechicero de la mitología amerindia.*

Pero de lo que se trata aquí no es tanto de una involución histórica lineal del mito a novela, tal como lo imagina Lévi-Strauss en ese capítulo de *El origen de las maneras de mesa*, sino de un devenir lateral interno al mito, que lo hace entrar en el régimen de la multiplicidad, haciéndolo estallar en fragmentos de una rapsodia tan infinita como dispersa en los *cuasi-acontecimientos*:[10] las anécdotas, los rumores, los chismes, el folclor familiar y aldeano –la "pequeña tradición" de Redfield–, los cuentos cómicos, los incidentes de caza, las visitas de espíritus, los malos sueños, los sustos repentinos, los presagios... Tal es el elemento de un *mito menor*, el mito como registro e

10 Para la noción de "cuasi-acontecimientos" véase Rodgers, 2004, y Viveiros de Castro, 2008b.

instrumento del simulacro, de la alucinación y de la mentira. Y si el mito de la "gran tradición", el mito sometido a un uso mayor por las filosofías y las religiones del mundo (el mito del Oriente cercano de Ricoeur), es el portador del dogma y de la fe, del *credo quia absurdum*, el mito menor de Lévi-Strauss (el mito amerindio en su devenir-hechicero) ilustra la máxima doblemente inversa de Henri Michaux: "Es falso, aunque sea verdadero".[11] Como lo vemos todavía hoy, con las *Science wars*, la distancia existente entre la religión y la magia es mucho más grande que la que hay entre religión y ciencia.

Ni sacrificio ni totemismo, finalmente. "Se dice, de dos cosas, una, y siempre es la tercera..." (Lévi-Strauss y Éribon, 1988: 176). En realidad, es preciso concluir que el concepto de sacrificio de *El pensamiento salvaje* confunde dos "falsos amigos", amalgamando dos operaciones en una sola, la semejanza interserial y el devenir extraserial. Más aun, habría que concluir que la otra operación sobre las series salvajes, el totemismo, no es por último otra cosa que el mejor modelo de la diferencia; o más bien, es precisamente un *modelo*, que no nos da todo el *proceso* de la diferencia. No hay que dejarse hipnotizar por las analogías de proporcionalidad, los grupos de Klein y los cuadros de permu-

11 Las *Mitológicas* nos advierten varias veces que no van a incluir en su trayectoria los relatos asociados con doctrinas esotéricas, ni con cofradías de sabios, ni elaboraciones teológicas (con lo que excluyen la mitología de las tierras altas del continente, así como una parte de la mitología del noroeste amazónico y del suroeste norteamericano). Como si el mito amerindio –mito estructural etiológico– esperase constantemente ver su trayectoria bifurcarse: el devenir-hechicero del mito menor, que lo transforma en cuento de transformación –el mito como multiplicidad rizomática–, y la deriva arborescente en dirección a la cosmogonía y la teología, al *logos* monárquico: el mito de Estado. ¿Habría aquí una analogía posible con la doble trayectoria del chamanismo amazónico, el profetismo y el sacerdocio? Porque es cierto que, desde el punto de vista de un Ricoeur, por ejemplo, toda la mitología amerindia analizada por Lévi-Strauss pertenece al mito menor.

tación; es preciso saber pasar de la homología correlacional al desajuste transformacional (Maniglier, 2000: n. 26).

Tal como fue construido en los libros de 1962, el totemismo es un sistema de relaciones clasificatorias en que no sucede nada entre las series correlativas: un modelo, aparentemente, de equilibrio perfecto. Las "diferencias de potencial" totémicas son internas a cada serie, incapaces de producir efecto alguno sobre la serie alterna. El devenir, por el contrario, afirma la relación como pura exterioridad, como extracción de los términos de las series a las que pertenecen, su entrada en rizoma; lo que requiere no es una teoría de las relaciones encerradas en los términos, sino una teoría de los términos como abiertos a las relaciones. Por lo tanto, en rigor, el devenir no es un tercer *tipo* de relación, como dijimos más arriba, sino más bien un tercer *concepto* de relación, a través del cual se debe leer tanto el totemismo como el sacrificio: reterritorializaciones secundarias de una diferencia relacional primaria, actualizaciones alternativas del devenir en cuanto multiplicidad intensiva universal. Actualizado a la vez en las separaciones totémicas y en las mezclas sacrificiales (purificación y mediación: Latour), el devenir es contra-efectuado sin cesar en los márgenes de los aparatos sacrificiales y en los intervalos de las taxonomías totémicas, en la periferia de la "religión" y en las fronteras de la "ciencia".

Dicho esto, habría que extraer, con todo, las consecuencias del hecho de que el esquema analógico del totemismo, con su correspondencia simétrica entre diferencias naturales y diferencias sociales, se basa en una asimetría que es su razón de ser; es justamente el hecho de que las especies totémicas son endoprácticas –los osos se casan con osos, los linces con linces– lo que las hace aptas para significar especies sociales exoprácticas: las personas del clan del oso se casan con personas del clan del lince. Diferencias externas se convierten en dife-

rencias internas, distinciones se convierten en relaciones, términos se convierten en funciones. Una fórmula canónica acecha al fondo del totemismo, la que transforma el dispositivo totémico en un dispositivo de castas, como podemos verlo en el capítulo IV de *El pensamiento salvaje*. Nos parece significativo que sea precisamente allí, en la demostración de los límites de la simetría (Lévi-Strauss, 1962b: 167) entre la especialización funcional de las castas endogámicas y la homogeneidad funcional de los clanes exogámicos, que Lévi-Strauss aplica al totemismo términos como "imaginario", "ilusión", "forma vacía", "usurpación mentirosa"... Si más adelante en el mismo libro declarará que el totemismo es fundamentalmente verdadero, por oposición al sacrificio, potencia pura de lo falso, aquí, cuando se confronta con la casta, muestra que la ilusión y la verdad no se distribuyen en forma tan simple: "Las castas naturalizan falsamente una cultura verdadera, los grupos totémicos culturalizan verdaderamente una naturaleza falsa" (*ibid.*: 169). Es decir: es como si la naturaleza y la cultura estuvieran en desequilibrio perpetuo; como si entre las dos no pudiese haber paridad; como si la "verdad" en una serie correspondiera a la "ilusión" en la otra serie. Este motivo –que podríamos llamar el "principio de complementariedad del sentido"– acompaña todo el pensamiento de Lévi-Strauss, desde la "Introducción a la obra de Marcel Mauss" hasta la *Historia de Lince*.

En resumen: con toda modestia, nos parece que el futuro de la noción maestra de la antropología, la noción de relación, depende de la atención que la disciplina sepa prestar a los conceptos de diferencia y de multiplicidad, de devenir y de síntesis disyuntiva. Una teoría postestructuralista de la relacionalidad, es decir, una teoría que respete el compromiso "infundamental" del estructuralismo con una ontología relacional, no puede ignorar la *serie* construida por la filosofía de Gilles Deleuze, el paisaje poblado por las figuras de Leibniz, Spinoza, Hume,

Nietzsche, Butler, Whitehead, Bergson y Tarde, así como por las ideas de perspectiva, fuerza, afecto, hábito, acontecimiento, proceso, prensión, transversalidad, devenir y diferencia. Es el linaje de un estructuralismo menor, al que se le habría sustraído una articulación o un mediador esencial, un personaje aun más estratégico que el sujeto trascendental memorablemente eliminado por Lévi-Strauss de su propio kantismo. Un estructuralismo con una pequeña cosita menos, y en consecuencia un estructuralismo –pero digámoslo con la circunspección necesaria– que no girará en forma tan obsesiva alrededor de Kant.

Con circunspección y con sentido de orientación, porque no se trata de dar de nuevo marcha atrás y abandonar una antropología kantiana para caer en los brazos de una "antropología cartesiana", *con o sin dualismos (o comillas)*: no se trata de sustituir el kantismo sin sujeto trascendental por un "kantismo" con sujeto empírico; por un innatismo cognitivo, con o sin modularidad. E igualmente se trata de resistir, tomando la tangente proyectiva deleuziana, a otro preestructuralismo que a veces se presenta como el futuro de la disciplina, un extraño movimiento de reacción a la relación que favorece la reproliferación de identidades y sustancias, de esencias y trascendencias, de *agencies* y de conciencias. Inclusive, un poco por todas partes se está a punto de reclutar hasta la "materialidad" de los cuerpos y de los signos, para la muy ingrata tarea de reencarnar el misterio de la encarnación y de celebrar el milagro de la *agency*. Y eso cuando no van derecho a la "sustancia", como ya lo ha hecho la antropología francesa del parentesco, que ha pasado los últimos veinte años aplicándose afanosamente para socavar los cimientos intercambistas, o dicho de otro modo relacionales, del estructuralismo, para instaurar ideas innatas referentes a los fluidos corporales. Sustancia sobre sustancia.

# 11
# Las condiciones intensivas del sistema

Volvamos a aquel pasaje de Lévi-Strauss tan citado ya en estas páginas, en que el decano de los americanistas conecta los "análisis críticos" de la noción de afinidad realizados por los etnólogos brasileños[1] con el descubrimiento de una problemática filosófica indígena. Todo eso deriva, en última instancia, del propio Lévi-Strauss, y creo que él lo sabe perfectamente. Que la afinidad amerindia, en realidad, no es una categoría sociológica sino una idea filosófica, Lévi-Strauss lo había observado en forma premonitoria en unos de sus primeros trabajos, unos años antes de llevar esa idea de la razón cosmológica, con *Las estructuras elementales*, a una categoría de la comprensión sociológica, y esta última, a su vez, a su Ur-esquematismo del parentesco; no sin conservar en el proceso algo del poder desterritorializante de la idea. Así, en un artículo de *American Anthropologist* en el que comparaba a los antiguos tupinambá con los nambikwara que había conocido pocos años antes, el autor observaba que

> cierto lazo de parentesco, la relación entre cuñados, poseía un sentido, para numerosas tribus sudamericanas, que tras-

1 Con la ayuda más que decisiva de colegas de otras nacionalidades, en especial Peter Rivière, Joanna Overing, Bruce Albert, Anna-Christine Taylos y Peter Gow.

> cendía de lejos [*far transcending*] una simple expresión de parentesco [*relationship*] (1943: 398).

Todo estaba ahí. Quizás sólo haría falta precisar que el verbo elegido indica la naturaleza verdaderamente trascendental, más que trascendente, de ese sentido de la afinidad cosmopolítica amerindia: es la condición del parentesco, y en cuanto tal, su dimensión de exterioridad inmanente.

La diferencia entre las dos alianzas propuestas en *Mil mesetas* parece imponerse con la fuerza de un rasgo típico, etnológicamente hablando, cuando abandonamos el África Occidental para penetrar en la América indígena. Corresponde aproximadamente a un contraste establecido por los etnógrafos de esa región entre, por un lado, una afinidad intensiva o "potencial" cosmológica, mítico-ritual, que perfectamente se puede calificar de "ambigua, disyuntiva, nocturna y demoníaca" y, por otra parte, una afinidad extensiva o actual, subordinada a la consanguineidad. Como ya he tratado este tema en diversos trabajos sobre el parentesco amazónico, aquí no haré más que aludir al asunto.[2]

En las sociedades amazónicas, por regla general, la afinidad matrimonial es concebida como una relación particularmente delicada, en todos los sentidos del adjetivo: peligrosa, frágil, incómoda, embarazosa y preciosa a la vez. Es moralmente ambivalente, afectivamente tensa, políticamente estratégica,

2 Por ejemplo Viveiros de Castro, 1992 [1986], 2001b, 2002b, 2008a. Lo que he llamado casi siempre "afinidad potencial" debería ser rebautizado "afinidad virtual", como lo sugiere por lo demás Taylor (2000:312, n. 6), lo que haría más consistente el acercamiento a la teoría deleuziana de lo virtual. Sobre esto, véase Viveiros de Castro, 2002b: 412-413, y Taylor, 2009. Las fuentes directas de la noción de afinidad potencial son: Overing, 1983-1984, 1984; Albert, 1985; Taylor, 1993, así como mis propios trabajos sobre los tupí (Viveiros de Castro, 1992 [1986]).

económicamente fundamental. En consecuencia, los lazos de afinidad son objeto de un esfuerzo colectivo por restarles importancia que permite que los encubran las relaciones de consanguineidad (germanidad y filiación). Los afines terminológicos (esos afines a priori cuya presencia define los "sistemas elementales de parentesco") son concebidos como tipos de cognados –en el caso, primos y tíos cruzados– antes que como afines; los afines efectivos son consanguineizados en la referencia y el apelativo ("mi suegro" pasa a ser "mi tío materno", etc.); los términos específicos de la afinidad se evitan, sustituidos por eufemismos consanguíneos o tecnónimos que expresan una cognación transitiva ("tío materno de mi hijo" en lugar de "cuñado", etc.); los cónyuges llegan a ser *una caro*, una sola carne, a través del sexo y la comensalidad cotidiana... Como observó Peter Rivière (1984: 70) para el caso bastante típico de los guyanes, en que reina una atmósfera de fuerte endogamia aldeana y cognática, "en la aldea ideal la afinidad no existe".

Pero si la afinidad no existe en la aldea ideal, deberá existir en otro lugar. En el interior de toda aldea real, para empezar; pero sobre todo en el exterior de la aldea ideal; en el afuera ideal de la aldea, en cuanto idea de afinidad; dicho de otro modo, como afinidad intensiva o virtual. Porque desde el momento en que abandonamos la aldea, real o virtual, el camuflaje se invierte, y la afinidad pasa a ser la forma no marcada de relación social, tanto más fuerte cuanto más genérica, tanto más explícita cuanto menos actual: el cuñado perfecto es aquel con cuya hermana no me casé, o que no se casó con mi hermana.[3] Los

3 Era, por ejemplo, el prisionero tupinambá, enemigo/cuñado (véase más arriba) consagrado a la muerte en el lugar central, a quien se le daba una mujer del grupo durante toda la duración de su cautiverio, en un simulacro de afinidad tanto más real cuanto que esa mujer era, idealmente, hermana del futuro verdugo.

afines son enemigos, y así, los enemigos son afines. Cuando los afines no son enemigos, cuando son parientes y corresidentes –el caso "ideal"–, entonces es necesario que *no* sean tratados como afines; cuando los enemigos no son afines, es porque son enemigos, es decir que deben ser tratados *como* afines.

Las relaciones supralocales en la Amazonia tienden así a tener fuertes connotaciones de afinidad: las alianzas localmente exógamas, raras, pero políticamente estratégicas; los diversos lazos ritualizados de amistad o de asociación comercial, la ambivalente ceremonialidad intercomunitaria que es el reverso de un estado permanente de guerra física o espiritual, latente o manifiesta, entre los grupos locales. Y, punto fundamental, esa afinidad intensiva atraviesa las fronteras entre las especies; animales, plantas, espíritus, otras tribus de humanidad incierta, todos están implicados en esas relaciones sintético-disyuntivas con los humanos.[4] En primera instancia, y en la mayoría de los casos hasta la última, los otros son todos afines, socios obligados en el juego cósmico del robo y el regalo, o de un "intercambio" que debe ser entendido como un caso particular del robo y el regalo, aquel en que la diferencia de potencial de los asociados tiende a cero, "pero nunca se anula por completo". Aun en el seno de la aldea ideal de los guyanes, es necesario que

4. Insistimos en el hecho de que esa afinización *a priori* de otro tiene lugar a pesar de que las alianzas matrimoniales efectivas, en la mayoría de las regiones amazónicas, se realizan dentro del grupo local. De hecho, las alianzas no pueden *no* concentrarse en el grupo local, puesto que es precisamente esa concentración lo que define la dimensión de lo "local": aldea, nexo endogámico o conjunto multicomunitario. De ese modo, la situación no cambia mucho cuando consideramos los regímenes amazónicos que alientan o prescriben la exogamia de aldea o de grupo de filiación. La afinidad potencial y sus armónicos cosmológicos continúan dando el tono de las relaciones genéricas con los grupos no aliados, los blancos, los enemigos, los animales, los espíritus.

haya cierto grado de alteridad entre las partes de una unión matrimonial, puesto que siempre es imposible casarse con la hermana; la unión de un hombre con la hija de su hermana es lo que más se acerca a ese ideal incestuoso (la unión con la sobrina uterina es el matrimonio de preferencia para diversas tribus amazónicas). Esto quiere decir que si llevamos el análisis suficientemente lejos, encontraremos, en la propia aldea ideal, esa afinidad que "no existe". Y de todos modos, como sabemos, el incesto es imposible;[5] toda endogamia actual es el límite inferior de una exogamia virtual. Como decía Lévi-Strauss, la semejanza es un caso particular de la diferencia, y la sociabilidad es el límite inferior de la predación.

La relación de afinidad virtual pura o metaafinidad, el esquematismo genérico de la alteridad en la Amazonia, pertenece sin duda al "segundo tipo de alianza" de que habla *Mil mesetas*. Es hostil a la filiación porque aparece donde el matrimonio no es una opción, mientras que desaparece donde éste se realiza, y su productividad no es del tipo procreativo. O más bien, subordina toda procreatividad interna a una alianza demoníaca con el exterior. No es un *modo de producción* (de filiación homogenética), sino un *modo de predación* (de cooptación heterogenética), "reproducción" por captura simbiótica y por "repredación" ontológica: la interiorización caníbal del otro como condición de la exteriorización de Sí, un Sí que de ese modo se ve "autodeterminado" por el enemigo, es decir, *en cuanto* enemigo (véase *supra*, p. 143). Tal es el devenir-otro intrínseco a la cosmopraxis amazónica. La afinidad virtual está ligada a la guerra más que al

5 Véase Wagner, 1972, sobre el carácter tautológico de la noción de prohibición del incesto: una hermana no es prohibida por ser hermana, sino que es hermana al mismo tiempo que es prohibida. Véase también una argumentación muy similar de Deleuze y Guattari, 1972: 190, sobre la imposibilidad de "gozar al mismo tiempo de la persona y del nombre".

parentesco: forma literalmente parte de una máquina de guerra anterior y exterior al parentesco en cuanto tal. Una alianza contra la filiación, entonces; no porque sea la representación represora de una filiación intensiva primordial, sino porque impide a la filiación funcionar como germen de una trascendencia (el origen mítico, el ancestro fundador, el grupo de filiación identitaria). Toda filiación es imaginaria, dicen los autores de *Mil mesetas*. Y podríamos agregar: y toda filiación proyecta un Estado, es una filiación de Estado. La alianza intensiva amazónica es una alianza contra el Estado (homenaje a Pierre Clastres...).

La afinidad intensiva o primordial es uno de los signos diacríticos de la socialidad amazónica, y tal vez del continente en su totalidad; aquí tocamos la "roca madre" de la mitología americana (Lévi-Strauss 1991: 225). Consideremos el complejo continental que recorren las *Mitológicas*: si comparamos los mitos amerindios con nuestra propia mitología de la cultura, resalta una diferencia, la de la preeminencia de las relaciones de alianza matrimonial en los primeros y de las relaciones de parentalidad en la segunda. Las figuras centrales de los mitos amerindios están ligadas canónicamente en cuanto afines; un célebre personaje de los relatos, para tomar un ejemplo, es el suegro caníbal, el Amo no-humano de todos los bienes culturales, que somete a su yerno a una serie de pruebas con intención de matarlo; el joven las supera todas (casi siempre gracias a la intervención de otros no humanos que se apiadan de él) y vuelve al seno de su comunidad humana trayendo el precioso botín de la cultura. El contenido de este archimito (Lévi-Strauss, 1971: 503 y ss.) no difiere mucho del guión de Prometeo: encontramos en él el cielo y la tierra, y un héroe atrapado entre los dos; asimismo el fuego civilizador, el "regalo" de mujeres y el origen de la mortalidad humana. Pero los antagonistas del héroe humano del mito amerindio son suegros o cuñados, y no figuras paternas o filiales

como las que reinan en las mitologías de Viejo Mundo, ya sean griegas, del Cercano Oriente, africanas o freudianas. Para acabar pronto, digamos que en el Viejo Mundo los humanos tuvieron que robar el "fuego" a un padre divino, mientras que los amerindios tuvieron que robárselo a un suegro o recibirlo como regalo de un cuñado, ambos animales.

Lo que llamamos "mitología" es un discurso –de los otros, en general– sobre lo Dado (Wagner, 1978); es en los mitos que se da, de una vez por todas, lo que de ahí en adelante se tomará como "dado": las condiciones primordiales a partir de las cuales, y contra las cuales, los humanos se definen o se construyen; ese discurso establece los términos y los límites (si es que existen) de la deuda ontológica. Si ése es el caso, entonces la deuda amerindia no deriva de la filiación y de la parentalidad –el "dato genealógico de base"– sino del matrimonio y de la afinidad; el Otro, como hemos visto, es ante todo un afín. Es preciso señalar que no estamos haciendo referencia aquí al hecho trivial de que los mitos indígenas tratan las relaciones de afinidad siempre como algo que ya estaba ahí –hacen lo mismo con las relaciones consanguíneas, o bien imaginan mundos en los cuales los prehumanos ignoraban las prohibiciones matrimoniales, etc.–, sino al hecho de que la afinidad constituye la "armazón" (en el sentido de *Mitológicas*) del mito. Esa armazón, o marco, contiene una gran variedad de entidades. Más exactamente, está llena de afines animales. Es indispensable que sean animales, o en general, no-humanos: vegetales, astrales, meteorológicos, artefactiformes... (futuros no-humanos, a decir verdad; en el mito todo el mundo es parcialmente humano, incluyendo a los humanos actuales, a pesar de que el camino no es el mismo en los dos sentidos). Porque es precisamente esa alianza con lo no-humano lo que define "las condiciones intensivas del sistema" en la Amazonia.

Ciertamente los mitos amerindios incluyen incestos edípicos, conflictos entre padres e hijos y todo lo que se quiera. *La alfarera celosa* se extiende, con las intenciones que sabemos, sobre un "Totem y tabú jíbaro" (Lévi-Strauss, 1985: cap XVI). Pero está claro que, para Lévi-Strauss, la mitología del continente, y en particular la que trata del origen de la cultura, gira en torno de la afinidad y del intercambio, y no de la parentalidad y la procreación, así como el incesto característico del imaginario amerindio es justamente el que Lévi-Strauss colocó en los fundamentos de *Las estructuras elementales del parentesco*, el incesto entre hermano y hermana, o "incesto de alianza", antes que el "incesto de filiación" o incesto freudiano entre padres e hijos. Recordemos que el mito de más vasta difusión en el Nuevo Mundo (Lévi-Strauss, 1967: 32, 73-79; 1971: 192) explica el origen del sol y de la luna como resultado de un incesto entre hermano y hermana; ése es el relato que el autor calificará de "vulgata americana" (Lévi-Strauss, 1979: 197, 217) y que constituye la célula fundamental de M1, el mito de referencia bororo, en el cual el incesto archiedípico entre madre e hijo, y el combate mortal con el padre que lo sigue, son retranscritos por Lévi-Strauss –humor de la antropología estructural– como un incesto entre "germanos" y un conflicto entre "afines": en la sociedad bororo, organizada en clanes matrilineales exógamos, todo individuo pertenece al clan de su madre, mientras que su padre es un afín, miembro de un clan aliado por matrimonio; desde el punto de vista del padre, el hijo es como un hermano de la mujer. Ese desplazamiento por Lévi-Strauss de la problemática del incesto se aprovecha en el comentario del mito dogon en *El Anti-Edipo*: "El incesto con la hermana no es un sustituto del incesto con la madre, sino por el contrario el modelo intensivo del incesto como manifestación del linaje germinal" (Deleuze y Guattari, 1972: 187).

Pero en ese plano intensivo no puede haber, en rigor, una oposición distintiva –necesariamente extensiva– entre alianza y filiación. O bien, si hay dos alianzas, también hay dos filiaciones. Si toda producción es filiativa, no toda producción es forzosamente (re)productiva; si existen filiaciones reproductivas y administrativas (representativas, de Estado), también hay filiaciones contagiosas y monstruosas, las que resultan de alianzas y de devenires contra natura, de las uniones incestuosas o transespecíficas.[6]

Endogamia y exofiliación: las estructuras elementales del antiparentesco. Si en la aldea ideal de los guyanes la afinidad exogámica no existe, en otras aldeas ideales amerindias lo que no existe es la consanguineidad endofiliativa, puesto que la mayoría de los niños del grupo son de origen enemigo, como en el caso "ideal" de los caduveo descritos en *Tristes trópicos*:

> Esa sociedad se mostraba fuertemente adversa a los sentimientos que nosotros consideramos naturales; así, sentía un vivo disgusto por la procreación. El aborto y el infanticidio se practicaban en forma casi normal, tanto que la perpetuación del grupo se realizaba por adopción mucho más que por generación, y uno de los principales objetivos de las expediciones guerreras era el de procurarse niños (Lévi-Strauss, 1955: 205-208).

6 Hay mitologías amazónicas que proyectan un decorado precósmico similar a la situación de filiación intensiva que Deleuze y Guattari disciernen en el mito de los dogon. Más en particular habría que mencionar los mitos de los pueblos tokano y arawak, pese al hecho, señalado por G. Andrello (2006) de que remiten al mismo esquema de afinidad intensiva que constituye el estado de base –el plano de inmanencia– del precosmos amazónico.

Otro ejemplo de desviación perversa de la doctrina estructuralista son los tupinambá que, si bien preferían casarse con las hijas de sus hermanas, al mismo tiempo se entregaban con entusiasmo a la captura de cuñados del exterior, de hombres enemigos a los cuales cedían sus propias hermanas como esposas temporarias, antes de ejecutarlos y devorarlos en forma ceremonial. Una hiperendogamia casi incestuosa acompañada por una hiperexogamia caníbal. En el esquematismo extremo de los mitos: copular con la hermana, adoptar un animalito... Pero también, en una doble torsión del esquema precedente: casarse con una estrella, llevar a la propia hermana en las tripas...[7]

A fin de cuentas, la cuestión no es tanto saber si hay una o dos alianzas, una o dos filiaciones, si los mitos reconocen una filiación primordial o no, etc., sino determinar *de dónde proviene la intensidad*. Por último, se trata de saber si lo exterior nace de lo interior –si la alianza desciende y depende de la filiación– o si, por el contrario, lo interior es la repetición de lo exterior: si la filiación y la consanguineidad son un caso particular de la alianza y de la afinidad, aquel en que la diferencia en cuanto disyunción intensiva tiende a cero, desde luego sin nunca...[8]

Es precisamente esa "zona de indistinción, de indiscernibilidad, de ambigüedad" entre afinidad y consanguineidad[9] –que no es tanto una indiferenciación entre ellas como su reverberación infinita, su reduplicación interna, una involución fractal que las mete una en la otra– la que se ve marcada por la importancia que asume la figura de la gemelidad en la mitología

7 Véanse las hermanas que Coyote alberga en sus tripas y que excreta regularmente para pedirles consejo, en Lévi-Strauss 1971: 233-235, 276-278.

8 Como sabemos, "la cantidad intensiva [...] tiene una relación con cero que es consustancial a ella..." Deleuze, 1983.

9 Y dentro de esta última, entre filiación y germanidad: cf. la madre-hermana de M.

amerindia, que, evocada rápidamente en "La estructura de los mitos", toma cuerpo a lo largo de todo el desarrollo de las *Mitológicas* (sobre todo a través de los mitos del sol y de la luna) para transformarse en "la clave de todo el sistema" en la *Historia de Lince* (Lévi-Strauss, 1991: 295). Porque, lejos de representar el prototipo de la semejanza o de la identidad consanguínea, la gemelidad amerindia –provisoria, incompleta, semimediativa, divergente, desequilibrada, manchada por un incestuoso antagonismo– es la repetición interna de la afinidad potencial; los gemelos desiguales son la personificación mítica de la "ineluctable asimetría" (*ibid.*, 1967: 406) que constituye la condición del mundo. La consanguineidad como metonimia de la afinidad; la gemelidad como metáfora de la diferencia: hay que ser un poco leibniziano para saborear la ironía.

La gemelidad diferencial comienza por separar a la persona de sí misma, revelándose como una categoría intensiva: como lo expresa tan bien el capítulo sobre "la sentencia fatídica" en *Historia de Lince* ("si es una chica/chico lo crío, si es un chico/chica lo mato"),una criatura todavía en el vientre de su madre es el "gemelo de sí mismo" (Lévi-Strauss, 1991: 87 y ss.), puesto que lleva un doble virtual del sexo opuesto, que desaparece cuando el nuevo individuo unisexuado finalmente nace. (La paradoja del "gato de Schrödinger" puede ser vista como transformación de ese tema mítico, que quizás se hizo más visible para Lévi-Strauss bajo la forma del propio gato quántico, evocado por lo demás en la página 10 de la *Historia de Lince*.) Observamos que ese libro se concentra en el par de gemelos masculinos corrientes en la mitología americana (para mejor contrastarlos, por otra parte, con los Dioscuros); pero en *El hombre desnudo*, el autor propone el argumento de que los gemelos del mismo sexo son un estado transformacional "derivado" y "subsidiario" de una armazón formada por gemelos (incestuosos) de sexo opuesto (Lévi-Strauss,

1971: 190-192). La desemejanza de los gemelos amerindios del mismo sexo derivaría así, *inter alia*, de su "origen" como par de gemelos de sexo opuesto. Lo que sugiere, no que toda diferencia derive de la diferencia sexual, como afirmó un día F. Héritier (1981: 39), sino justamente lo contrario, a saber, que toda sexualidad es diferencial, igual que todo sistema de signos (Maniglier, 2000; Viveiros de Castro, 1990). Porque, para parafrasear de nuevo a Lévi-Strauss (cf. Lévi-Strauss, 1971: 539), hay que decir que la experiencia constitutiva del parentesco no es la de una oposición entre los sexos, sino la del otro sexo aprehendido como oposición. Véase *supra*, la nota 104, por la versión de Strathern de esa intuición profunda del estructuralismo.

Concluyamos esta breve evocación reafirmando que la idea de una afinidad potencial como categoría cosmológica de fondo de la Amazonia indígena se constituye, desde el punto de vista de su marco teórico y etnográfico de referencia, en *ruptura* con la imagen "intercambista" del *socius*. De ahí la importancia de las nociones de predación y prensión –el robo y el regalo, el canibalismo y el devenir-enemigo– que siempre han estado asociadas con ella. Intentaban captar el movimiento de una potencia de la alianza que sería como el estado fundamental de la metafísica indígena, una potencia cosmopolítica irreductible a la afinidad doméstico-pública de las teorías clásicas del parentesco (el "dominio doméstico", la "esfera pública"...), ya sean estructural-funcionalistas, estructuralistas o marxistas. El robo, el regalo, el contagio, el gasto y el devenir: era de *ese* intercambio que se trataba. La alianza potencial es el devenir-otro que circunscribe y subordina el parentesco amazónico. Fue a través de ella que la etnología de esos pueblos, fiel a las *Mitológicas* antes de serlo (para poder serlo) a las *Estructuras elementales del parentesco*, anticipó la observación tan justa del filósofo Patrice Maniglier:

El parentesco no es esencialmente un fenómeno social; por medio de él no se trata exclusivamente, o siquiera primordialmente, de regular y determinar las relaciones de los seres humanos unos con otros, sino de velar por lo que podría llamarse la economía política del universo, la circulación de las cosas de este mundo del que formamos parte (Maniglier, 2005b: 768).

# Cuarta Parte
## El cogito caníbal

El filósofo debe convertirse en no filósofo,
para que la no-filosofía se convierta en la tierra
y el pueblo de la filosofía...
El pueblo es interior al pensador porque
es un "devenir-pueblo", porque el pensador
es interior al pueblo...
*Qu'est-ce que la philosophie?*

# 12
# El enemigo en el concepto

*El Anti Narciso*, ese libro que nos habría gustado escribir, pero del que sólo hemos podido exponer el plan en algunos capítulos, sería una experiencia de pensamiento y un ejercicio de ficción antropológica. La expresión "experiencia de pensamiento" no tiene el sentido usual de entrada (imaginaria) en la experiencia por el pensamiento, sino el de una entrada por el pensamiento en la experiencia (real). No se trata de imaginar una experiencia, sino de experimentar una imaginación, o de "experimentar el pensamiento mismo".[1] La experiencia, en este caso, es la de generaciones de etnógrafos de la Amazonia indígena, y la experimentación que se intenta es una ficción controlada por ese concepto. Por lo tanto, la ficción sería antropológica, pero su antropología no es ficticia.

La ficción consiste en tomar las ideas indígenas como conceptos y extraer las consecuencias de esa decisión: definir el suelo preconceptual o el plano de inmanencia que tales conceptos presuponen, los personajes conceptuales que llaman a la existencia y la materia de la realidad que postulan. Tratar esas ideas como conceptos no quiere decir que estén objetivamente determinadas como otra cosa, como otro tipo de objeto

1 Esta lectura de la noción de *Gedankenexperiment* es la que T. Marchaisse aplica a la obra de F. Jullien sobre la China (Jullien y Marchaisse, 2000: 71).

actual. Porque tratarlas como cogniciones individuales, representaciones colectivas, actitudes proposicionales, creencias cosmológicas, esquemas inconscientes, complejos textuales, disposiciones encarnadas o algo por el estilo, sería convertirlas en otras tantas ficciones teóricas.

Así, *El Anti Narciso* no es ni un estudio de la "mentalidad primitiva", ni un análisis de los "procesos cognitivos" indígenas: su objeto no es tanto el modo de pensamiento indígena como los objetos de ese pensamiento, el mundo posible que sus conceptos proyectan. Tampoco se trata de un ensayo etnosociológico sobre cierta visión del mundo. Ante todo porque no hay mundo listo para verse, mundo antes de la visión, o más bien, mundo de antes de la división entre lo "visible" y lo "invisible" que instituye el horizonte de pensamiento. Después, porque tomar las ideas como conceptos es rechazar su explicación en términos de la noción trascendente de contexto (ecológico, económico, político, etcétera), para privilegiar la noción inmanente de problema. No se trata, por último, de proponer una interpretación del pensamiento amerindio, sino de llevar a cabo una experimentación con éste, y por consiguiente con el nuestro: "*Every understanding of another culture is an experiment with one's own*" [Toda comprensión de otra cultura es un experimento con la propia] (Wagner).

Hablemos claro. No pienso que el espíritu de los amerindios sea (necesariamente...) escenario de "procesos cognitivos" diferentes de los de cualesquiera otros humanos. No se trata de imaginar a los indios como portadores de una neurofisiología particular, que trataría lo diverso en forma diferente. Por lo que me concierne, yo creo que piensan exactamente "como nosotros"; pero también pienso que lo que piensan, es decir, los conceptos que se dan, son muy diferentes de los nuestros, y por lo tanto, que el mundo descrito por esos conceptos es muy diferente del nues-

tro.[2] En cuanto a los indios, pienso que piensan que todos los humanos piensan exactamente "como ellos", pero que eso, lejos de expresar una convergencia referencial universal, es exactamente la razón de las divergencias de perspectiva.

La imagen del pensamiento salvaje que nos esforzamos por definir, así, no apunta ni al saber indígena y sus representaciones más o menos verdaderas sobre la realidad –los "saberes tradicionales" tan cotizados hoy en el mercado global de las representaciones–, ni a sus categorías mentales, sobre cuya representatividad, desde el punto de vista de las facultades de la especie, las ciencias del espíritu no dejan de hacer comentarios. Ni representaciones, individuales o colectivas, racionales o por lo menos razonables, que expresarían parcialmente estados de cosas anteriores y exteriores a ellas mismas; ni categorías o procesos cognitivos, universales o particulares, innatos o adquiridos, que manifestarían propiedades de una cosa del mundo, ya sea el espíritu o la sociedad: el objeto cuya existencia se afirma aquí es el de los conceptos indígenas, el de los mundos que constituyen (mundos que así los expresan), el fondo virtual del que han surgido.

Tomar como conceptos las ideas indígenas significa considerarlas como dotadas de una significación filosófica, o como potencialmente capaces de un uso filosófico. Decisión irresponsable, se dirá, tanto más cuanto que los indios no son los únicos que no son filósofos en esta historia, porque, subrayémoslo vigorosamente, el autor tampoco lo es. ¿Cómo aplicar la noción de concepto, por ejemplo, a un pensamiento que aparentemente nunca ha considerado necesario inclinarse so-

2 Véase F. Jullien sobre la diferencia entre afirmar la *existencia* de diferentes "modos de orientación en el pensamiento" y afirmar la operación de "otra lógica" (Jullien y Marchaisse, 2000: 205-207).

bre sí mismo, y que remitiría al esquematismo fluido y abigarrado del símbolo, de la figura y de la representación colectiva, antes que a la arquitectura rigurosa de la razón conceptual? ¿No existe un abismo histórico y psicológico bien conocido, una "ruptura decisiva", entre el *bricoleur* y sus signos, por un lado, y el ingeniero y sus conceptos por el otro (Lévi-Strauss, 1962b), entre la mitopoiesis humana genérica y el universo particular de la racionalidad occidental (Vernant, 1966: 229), entre la trascendencia paradigmática de la Figura y la inmanencia sintagmática del Concepto (Deleuze y Guattari, 1991)?

Sin embargo, tengo mis dudas sobre todos esos contrastes, que derivan más o menos directamente de Hegel. Y por otra parte tengo ciertas razones internas (no filosóficas) para hablar de concepto. La primera razón deriva de la decisión de tomar las ideas indígenas como situadas en el mismo plano que las ideas antropológicas.

Decíamos al comienzo de este texto que las teorías antropológicas se ubican en estricta continuidad con las pragmáticas intelectuales de los colectivos que toman por objeto. Partiendo de ahí, la experiencia propuesta empieza por afirmar la equivalencia de derecho entre los discursos del antropólogo y los del indígena, así como la situación de "presuposición recíproca" de esos discursos, que no acceden como tales a la existencia más que entrando en relación de conocimiento. Los conceptos antropológicos actualizan esa relación, y es por eso que son completamente relacionales, tanto en su expresión como en su contenido. No son ni reflejos verídicos de la cultura del indígena (el sueño positivista), ni proyecciones ilusorias de la cultura del antropólogo (la pesadilla construccionista). Lo que esos conceptos reflejan es cierta relación de inteligibilidad entre las dos culturas, y lo que proyectan son las dos culturas en cuanto sus propias presuposiciones. Efectúan así un doble desarraigamiento: son como vectores que apuntan

siempre hacia el otro lado, interfaces contextuales cuya función es la de representar, en el sentido diplomático del término, el Otro en el seno del Mismo, aquí como allá.

El origen y la función relacional de los conceptos antropológicos en general se marcan con una palabra exótica: *mana, tótem, potlatch, tabú, gumsa/gumlao*... Otros conceptos, no menos auténticos, llevan una signatura etimológica que evoca más bien las analogías entre la tradición de origen de la disciplina y las tradiciones que son su objeto: regalo, sacrificio, parentesco, persona... Otros, finalmente, son neologismos que tratan de generalizar los dispositivos conceptuales de los pueblos estudiados –animismo, oposición segmentaria, intercambio restringido, esquismogénesis...– o, por el contrario y de manera más problemática, que desvían hacia el interior de una economía teórica específica ciertas nociones difusas de nuestra tradición –prohibición del incesto, género, símbolo, cultura...– a fin de universalizarlas.[3]

¿No será ahí que reside, por último, la originalidad de la antropología: en esa sinergia relacional entre los conceptos y las prácticas provenientes del mundo del "sujeto" y del "objeto"? Reconocerlo, entre otras cosas, ayudaría a mitigar nuestro complejo de inferioridad frente a las ciencias "duras". Como observa Latour:

> La descripción de la *kula* equivale a la descripción de los agujeros negros. Los complejos sistemas de alianza son tan imaginativos como los complejos escenarios involutivos que se proponen para los genes egoístas. Comprender la teología de los aborígenes australianos es tan importante como

3 Sobre la signatura de las ideas filosóficas y científicas y el bautismo de los conceptos, véase Deleuze y Guattari, 1991: 13, 28-29.

> cartografiar las grandes fallas submarinas. El sistema de propiedad de la tierra en las Trobriands es un objetivo científico tan interesante como el de sondear los hielos de los casquetes polares. Si de lo que se trata es de saber qué es lo que cuenta para la definición de una ciencia –la capacidad de innovación en lo que concierne a las agencias [*agencies*] que pueblan nuestro mundo– entonces la antropología estaría muy cerca de la cumbre de la jerarquía disciplinaria» (1996a: 5).

En este pasaje se hace una analogía entre las concepciones indígenas y los objetos de las ciencias naturales. Es una perspectiva posible, e incluso necesaria: debemos poder producir una descripción científica de las ideas y las prácticas indígenas, como si fuesen objetos del mundo, o mejor aun, para que sean objetos del mundo. (Los objetos científicos de Latour son cualquier cosa menos entidades indiferentes, pacientemente a la espera de una descripción.) Otra estrategia posible es comparar las concepciones indígenas con las teorías científicas, como hace Horton, según su "tesis de la semejanza". Otra sería la que proponemos aquí. Pienso que la antropología ha estado siempre demasiado obsesionada por la "Ciencia", no sólo en relación con ella misma –si es o no, si puede o no, si debe o no ser una ciencia–, sino sobre todo, y ése es el verdadero problema, en relación con las concepciones de los pueblos que estudia, ya sea para descalificarlas como error, sueño, ilusión –para después explicar científicamente cómo y por qué los "otros" no llegan a explicar(se) científicamente–, o para promoverlos como más o menos asimilables a la ciencia, frutos de una misma voluntad de saber consustancial a la humanidad: tendríamos entonces la semejanza de Horton, o la ciencia de lo concreto de Lévi-Strauss (Latour, 1991: 133-134). Sin embargo la imagen de la ciencia, esa especie de

patrón oro del pensamiento, no es el único terreno en el que podemos relacionarnos con la actividad intelectual de los pueblos extraños a la tradición occidental.

Imaginemos otra analogía que la de Latour, y otra semejanza que la de Horton. Una analogía en la que, en lugar de considerar las concepciones indígenas como entidades semejantes a los agujeros negros o a la tectónica de placas, las tomara como algo del mismo orden que el cogito o la mónada. Entonces diríamos, para parafrasear la cita de más arriba, que el concepto melanesio de la persona como "dividuo" (Strathern, 1988) es tan imaginativo como el individualismo posesivo de Locke; que descifrar "la filosofía de la jefatura india" (Clastres, 1974 [1962]) es tan importante como comprender la doctrina hegeliana del Estado; que la cosmogonía maorí es comparable a las paradojas eleáticas y a las antinomias kantianas (Schrempp, 1992); que el perspectivismo amazónico es un objeto filosófico tan interesante como comprender el sistema de Leibniz... Y si se trata de saber qué es lo importante para la evaluación de una filosofía –su capacidad de crear nuevos conceptos–, entonces la antropología, sin pretender en absoluto reemplazar a la filosofía, se muestra como un poderoso instrumento filosófico, capaz de ensanchar un poco los horizontes todavía excesivamente etnocéntricos de "nuestra" filosofía, y de liberarnos, de paso, de la antropología llamada "filosófica". Recordemos la potente definición de Tim Ingold (1992: 696), que es preferible citar en su lengua original: *Anthropology is philosophy with the people in.*[4] Por "*people*" Ingold entiende "*ordinary people*", la gente común y corriente, el común de los mortales (*ibid.*); pero también juega con el sentido de "*the people*" como "el pueblo", y también como "los pueblos". Una filosofía con otras gentes y otros pueblos incluidos, en-

4 "La antropología es filosofía con la gente incluida" (N. de la T.)

tonces: la posibilidad de una actividad filosófica que mantiene una relación con la "no-filosofía" –la vida– de otros pueblos del planeta, además de la nuestra. Los pueblos "no comunes", los que se encuentran fuera de nuestra esfera de *comunicación*. Si la filosofía real abunda en salvajes imaginarios, la geofilosofía a la que apunta la antropología hace una filosofía imaginaria con salvajes reales. *Imaginary gardens with real toads in them* (Marianne Moore): jardines imaginarios con sapos reales dentro. Y los sapos, como es sabido, con frecuencia resultan ser príncipes, aunque hay que saber besarlos...

Señalemos, en la paráfrasis que acabamos de hacer, el desplazamiento importante. Ahora no se trataría ya, o solamente, de la descripción antropológica de la *kula* (en cuanto forma melanesia de socialidad), sino de la *kula* como descripción melanesia (de la "socialidad" como forma antropológica); o también, sería necesario comprender la "teología australiana", pero esta vez viéndola como siendo ella misma un dispositivo de comprensión; del mismo modo, los complejos estudios de alianza o de posesión de la tierra deberían ser vistos como invenciones surgidas de una imaginación sociológica indígena. Por supuesto siempre será necesario describir la *kula* como una descripción, comprender la religión aborigen como un comprender e imaginar la imaginación indígena; es preciso transformar las concepciones en conceptos, extraer estos últimos de las primeras y a continuación devolvérselos. Y un concepto es una relación compleja entre concepciones, un agenciamiento de intuiciones preconceptuales; en el caso de la antropología, las concepciones en relación incluyen, antes que nada, las del antropólogo y las del indígena: relación de relaciones. Los conceptos indígenas son los conceptos del antropólogo. Por construcción, desde luego.

Del canibalismo como imagen del pensamiento, del enemigo como personaje conceptual: falta escribir todo un capítulo de la Geofilosofía deleuzo-guattariana. Una expresión prototípica de Otro en la tradición occidental es la figura del *Amigo*. El amigo es otro, pero otro como "momento" de Sí. Si yo me defino como amigo del amigo, es solamente porque el amigo, en la célebre definición de Aristóteles, es *otro Yo mismo*. El Yo está ahí desde el comienzo: el amigo es la condición-Otro pensada en forma retroproyectiva sobre la forma condicionada del Sujeto. Como observa F. Wolff (2000: 169), esa definición implica una teoría según la cual "toda relación con otro, y en consecuencia toda forma de amistad, encuentra su fundamento en la relación del hombre consigo mismo". El vínculo social presupone la autorrelación como origen y como modelo.

Pero el Amigo no funda solamente una "antropología". Si se consideran las condiciones histórico-políticas de constitución de la filosofía griega, el Amigo aparece como indisociable de cierta relación con la verdad; es una "presencia intrínseca al pensamiento, una condición de posibilidad del pensamiento mismo, una categoría viviente, una vivencia trascendental" (Deleuze y Guattari, 1991: 9). El Amigo es, en suma, lo que los autores llaman un personaje conceptual, el esquematismo del Otro propio de un concepto. La filosofía exige el Amigo, la *philia* es el elemento del saber.

Ahora bien, el problema liminar que plantea cualquier tentativa de identificar un equivalente amerindio de "nuestra" filosofía es el de pensar un mundo constituido por el Enemigo en cuanto determinación trascendental. No el amigo-rival de la filosofía griega, sino la *inmanencia del enemigo* de la cosmopraxis amerindia, en que la enemistad no es un simple complemento privativo de la amistad, ni una facticidad negativa, sino una estructura de derecho del pensamiento, que define otra relación con el saber y otro

régimen de verdad: canibalismo, perspectivismo, multinaturalismo. Si el Otro deleuziano es el concepto mismo de punto de vista, ¿qué es un mundo constituido por el punto de vista del enemigo como determinación trascendental? El animismo llevado a sus últimas consecuencias, como sólo los indios saben hacerlo, es no sólo un perspectivismo sino también un enemiguismo.

Todo esto equivale a formular la pregunta "imposible": ¿qué ocurre cuando se toma en serio el pensamiento indígena? ¿Cuando el objetivo del antropólogo deja de ser explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar ese pensamiento y pasa a ser el de utilizar, extraer las consecuencias, verificar los efectos que produce sobre el nuestro? ¿Qué es pensar el pensamiento indígena? Pensar, quiero decir, sin pensar *si* lo que pensamos (el otro pensamiento) es "aparentemente irracional" o, peor aun, naturalmente razonable, sino pensar ese otro pensamiento como algo que no se piensa en los términos de esa alternativa, algo totalmente ajeno a ese juego.

Tomar en serio es, para empezar, no neutralizar. Es, por ejemplo, dejar en suspenso la cuestión de saber si y cómo ese pensamiento ilustra universales cognitivos de la especie humana, si se explica por ciertos modos de transmisión del conocimiento socialmente determinados, si expresa una visión del mundo culturalmente particular, si valida funcionalmente la distribución del poder político y tantas otras formas de neutralización del pensamiento de los demás. Suspender esa cuestión o por lo menos evitar encerrar en ella la antropología; decidir, por ejemplo, pensar el otro pensamiento simplemente (digámoslo así) como una actualización de virtualidades insospechadas del pensar.[5]

5 Hay que leer a Godfrey Lienhardt, sobre el ejercicio de mediación que incumbe a la antropología entre los "hábitos de pensamiento" de los

¿Tomar en serio significaría, entonces, "creer" lo que dicen los indios, tomar su pensamiento como expresión de una verdad sobre el mundo? Aquí tenemos de nuevo uno de esos problemas típicamente mal planteados. Para creer o no creer en un pensamiento, ante todo es necesario pensarlo como un sistema de creencias. Pero los problemas verdaderamente antropológicos no se plantean nunca en los términos psicologistas de la creencia, ni en los términos logicistas del valor de verdad, porque no se trata de tomar el pensamiento extraño como una opinión, único objeto posible de creencia o descreencia, ni como conjunto de proposiciones, únicos objetos posibles de los juicios de verdad. Ya sabemos los estragos que causa la antropología cuando define la relación de los indígenas con su discurso en términos de creencia –la cultura se convierte en una especie de teología dogmática–, o cuando trata ese discurso como una opinión o como un conjunto de proposiciones: la cultura pasa a ser una teratología epistémica: error, locura, ilusión, ideología... Como observa Latour (1996b: 15), "la creencia no es un estado mental, sino un efecto de las relaciones entre los pueblos, lo sabemos desde Montaigne".

Si no se trata de describir el pensamiento indígena americano en términos de creencia, tampoco debemos relacionarnos con él bajo el modo de la creencia, ya sea sugiriendo con benevolencia un "fondo de verdad" alegórico (una alegoría social, como para los durkheimianos, o natural, como para la escuela norteamericana del "*cultural materialism*"), o, peor aún, imaginando que daría acceso a la esencia íntima y última de las cosas, porque sería propietaria de una ciencia esotérica infusa.

---

indígenas y los de nuestra propia sociedad: "Al hacerlo no es, al fin de cuentas, una misteriosa 'filosofía primitiva' cualquiera lo que exploramos, sino potencialidades suplementarias de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje" (en Asad, 1986: 158-159).

"Una antropología que... reduce la significación [*meaning*] a la creencia, al dogma y a la certeza cae forzosamente en la trampa de tener que creer ya sea en las significaciones indígenas o en sus propias significaciones" (Wagner, 1981: 30). El plano del *meaning* –el sentido, la significación, el significado– no está poblado de creencias psicológicas ni de proposiciones lógicas, y el "fondo" contiene otra cosa que verdades. Ni una forma de *doxa*, ni una figura de la lógica (ni opinión ni proposición), el pensamiento indígena debe ser tomado –si se quiere tomarlo *seriamente*– como una práctica del sentido: como dispositivo autorreferencial de producción de conceptos, de "símbolos que se representan a sí mismos".

Negarse a plantear la cuestión en términos de creencia me parece un rasgo crucial de la decisión antropológica. Para marcarlo, evoquemos una vez más el Otro deleuziano (Deleuze, 1969a; Deleuze y Guattari, 1991). El Otro es la expresión de un mundo posible; pero ese mundo siempre debe, en el curso habitual de las interacciones sociales, ser actualizado por un Yo: la implicación de lo posible en otro es explicada por mí. Eso significa que lo posible pasa por un proceso de *verificación*, que disipa su estructura en forma entrópica. Cuando yo desarrollo un mundo expresado por otro, es para validarlo como real y para penetrar en él, o si no es para desmentirlo como irreal: la "explicación" introduce, así, el elemento de la creencia. Describiendo ese proceso, Deleuze indica la condición límite de la determinación del concepto de Otro:

> [E]sas relaciones de desarrollo, que forman tanto lo que tenemos en común con otro como lo que nos hace chocar con él, disuelven su estructura, y lo reducen en un caso al estado de objeto, y en el otro lo llevan al estado de sujeto. Es por eso que, para captar al otro como tal, teníamos derecho a reclamar con-

> diciones de experiencia especiales, por artificiales que fuesen: el momento en que lo expresado todavía no tiene existencia para nosotros fuera de lo que lo expresa.– El Otro como expresión de un mundo posible (Deleuze, 1968: 335).

Y concluye recordando una máxima fundamental de su reflexión:

> La regla que invocábamos antes: no explicarse demasiado, significaba ante todo no explicarse demasiado con otro, no explicar demasiado al otro, mantener sus valores implícitos, multiplicar nuestro mundo poblándolo con todos esos expresados que no existen fuera de sus expresiones (*ibid.*)

La antropología puede aprovechar esa lección. Mantener implícitos los valores de otro no significa celebrar algún misterio trascendente que éstos encerrarían; significa negarse a actualizar los infinitos posibles expresados por el pensamiento indígena, la decisión de mantenerlos indefinidamente como posibles: ni desrealizarlos como fantasías de los otros, ni fantasmizarlos como actuales para nosotros. La experiencia antropológica, en este caso, depende de la interiorización formal de las "condiciones específicas y artificiales" de que habla Deleuze: el momento en que el mundo del otro no existe fuera de su expresión se transforma en una condición eterna, es decir, interna a la relación antropológica, que *realiza* ese posible *en cuanto virtual.* Si hay algo que corresponde de derecho a la antropología no es la tarea de explicar el mundo de los otros, sino la de multiplicar nuestro mundo, "poblándolo con todos esos expresados que no existen fuera de sus expresiones". Porque nosotros no podemos pensar *como* los indios; como máximo,podemos pensar *con* ellos. Y en relación con esto –para intentar por un instante

pensar "como ellos"–, si hay un mensaje claro en el perspectivismo amerindio, es justamente el que afirma que nunca se debe tratar de actualizar el mundo tal como se expresa en la mirada de otro.

# 13
# Devenires del estructuralismo

Se ha hablado mucho del estructuralismo en este libro, y con razón. Es preciso entender el estructuralismo de Lévi-Strauss como una transformación estructural del pensamiento amerindio: es el resultado de una inflexión sufrida por ese pensamiento, en la medida en que se ha dejado filtrar por problemas y conceptos característicos de la *logopoiesis* occidental (el mismo y el otro, lo continuo y lo discreto, lo sensible y lo inteligible, la naturaleza y la cultura...), según un movimiento de equivocidad controlada, en equilibrio inestable, constantemente fecundada por la traición y la corrupción. Retomo así la tesis enunciada al comienzo del ensayo (véase *supra*, p. 16), sobre la condición traductiva intrínseca de la antropología, discurso conceptualmente determinado por los discursos sobre los cuales discurre. Sería tan imprudente considerar la antropología de Lévi-Strauss sin tener en cuenta las condiciones en las que se constituyó en contacto con la lingüística de Saussure y la morfología de d'Arcy Thompson, como separarla de la experiencia formativa vivida por el autor junto a los pueblos amerindios, tanto en el campo como en las bibliotecas. Los "cimientos amerindios del estructuralismo", para recordar a A. C. Taylor, no se pueden ignorar sin perder una dimensión vital para la comprensión de la obra de Lévi-Strauss en su totalidad. Esto no significa en absoluto que la validez de los problemas y de los conceptos propuestos por

este antropólogo esté restringida a un "área cultural", por vasta que sea, sino todo lo contrario. La obra de Lévi-Strauss es el momento en que el pensamiento amerindio arroja su golpe de dados: por los buenos oficios de su gran mediador conceptual, supera definitivamente su propio "contexto" y se muestra capaz de *dar qué pensar a otro*, a cualquier otro, persa o francés, que se disponga a pensar; sin más, y sin más allá.

La gran cuestión que se abre hoy en el proceso de reevaluación del legado intelectual de Lévi-Strauss es la de decidir si el estructuralismo es uno o múltiple, o bien, para emplear una polaridad lévistraussiana, si es continuo o discontinuo. Sin dejar de estar de acuerdo con los intérpretes que están de acuerdo con Lévi-Strauss, es decir, los que ven su obra como marcada por una profunda unidad de inspiración y de método, yo veo la personalidad teórica del estructuralismo y de su autor como dividida –pero no contrapuesta– en dos gemelos eternamente desiguales, un héroe cultural y un tramposo, el personaje de la mediación (pero que es igualmente el que instaura lo discreto y el orden) y el contrapersonaje de la separación (pero que al mismo tiempo es el señor del cromatismo y el desorden). Es verdad que existen dos estructuralismos, pero, como lo ha mostrado el propio Lévi-Strauss, dos es siempre más de dos.

Comenzamos, en efecto, a darnos cuenta de que la obra de Lévi-Strauss colabora activamente, y desde sus comienzos, con lo que parecerá participar en su subversión futura. Tomemos por ejemplo la idea de que la antropología estructural emplea "un método... más de transformaciones que de fluxiones" (cf. *supra*, p. 149). A lo largo de la obra de Lévi-Strauss ha llegado a convertirse en una verdad muy aproximativa, puesto que la propia noción clave de aproximación ha sufrido una transformación progresiva. En primer lugar empezó por adquirir más importancia que la noción de estructura; en segundo lu-

gar, ha ido revistiéndose gradualmente de un ropaje cada vez más analógico, más próximo a las fluxiones dinámicas que a las permutaciones algebraicas. Esa transición conceptual es en sí cromática, hecha de pequeños desplazamientos, de algunas breves vueltas atrás, pero su línea directriz general es clara. El punto de inflexión de la curva está situado, me parece, entre el primero y el segundo tomo de las *Mitológicas*. En realidad, una curiosa nota a pie de página en *De la miel a las cenizas* es sin duda el primer indicio explícito del cambio:

> Leach nos ha reprochado... que apelemos exclusivamente a esquemas binarios. Como si la noción misma de transformación, de la que hacemos un uso tan constante después de haberla tomado prestada de d'Arcy Wentworth Thompson, no proviniera enteramente del campo de la analogía (Lévi-Strauss, 1966: 74, n. 1).

Veinte años después, el autor reafirma la misma idea: la noción no le vino de la lógica ni de la lingüística, sino del gran naturalista d'Arcy Wentworth Thompson y, detrás, de Goethe y de Durero (Lévi-Strauss y Éribon, 1988: 158-159). Ahora la transformación ya no es una operación lógica y algebraica, sino estética y dinámica. Con eso, la oposición entre los paradigmas conceptuales centrales de la fase clásica del estructuralismo, como {totemismo, mito, discontinuidad} *vs* {sacrificio, rito, continuidad}, se vuelve mucho más fluida e inestable que lo que el autor, sin embargo, continuará afirmando en algunos pasajes de la fase posterior de la obra, como en la célebre oposición entre mito y rito del "Finale" de *El hombre desnudo*.

El parteaguas se sitúa claramente entre, por un lado, el álgebra finitaria que conviene a los contenidos del parentesco y, por otro, la forma intensiva del mito

> El problema planteado en *Las estructuras elementales del parentesco* derivaba directamente del álgebra y de la teoría de los grupos de sustituciones. Los que plantea la mitología parecen ser indisociables de las formas estéticas que los objetivan. Pero éstas pertenecen a la vez a lo continuo y a lo discontinuo... (Lévi-Strauss y Éribon, 1988: 192).

La conclusión que podemos sacar es que la noción estructuralista de transformación ha conocido una doble transformación, histórica y estructural: en realidad, una sola transformación compleja, una doble torsión que la ha transformado en una operación simultáneamente "histórica" y "estructural". Ese cambio se debió en parte a la influencia, sobre Lévi-Strauss, de las nuevas interpretaciones matemáticas disponibles (Thom, Petitot), pero sobre todo, en mi opinión, al cambio del tipo de objeto privilegiado por la antropología. Partiendo de una figura inicial de carácter principalmente algebraico-combinatorio, la transformación fue gradualmente deformándose y autodesfasándose, hasta terminar por convertirse en una figura de características mucho más topológicas y dinámicas de lo que era en su primera aparición. Las fronteras entre permutación sintáctica e innovación semántica, desplazamiento lógico y condensación morfogenética, se han hecho más tortuosas, contestadas, complicadas: más fractales. La oposición de forma y fuerza (las transformaciones y las fluxiones) ha perdido sus contornos y, en cierto modo, se ha debilitado.

Eso no significa que Lévi-Strauss destaque ese cambio, ni que se detenga en él, más allá de la reflexión citada acerca de los diferentes problemas que trata el método estructural. Por el contrario, su tendencia ha sido siempre a subrayar "la continuidad del programa que seguimos metódicamente desde

*Las estructuras elementales del parentesco*" (1964: 17). Continuidad: noción ambivalente si las hay, en el vocabulario estructuralista.

Es evidente que Lévi-Strauss tiene razón; además, sería un poco ridículo querer corregirlo acerca de él mismo. Pero la insistencia del maestro francés en la unidad de inspiración de su obra no debe impedirnos proponer, como buenos estructuralistas, una lectura de esa obra en clave de discontinuidad; no tanto, sin embargo, para insistir en rupturas o cesuras unívocas, como para sugerir una coexistencia compleja o una superposición intensiva de "estados" del discurso estructural.

Las discontinuidades del proyecto estructuralista se pueden distribuir en las dos dimensiones clásicas: en el eje de las sucesiones, siguiendo la idea de que hay diferentes fases que jalonan la obra lévistraussiana; y sobre el eje de las coexistencias, según la idea de que esa obra enuncia un doble discurso, describe un doble movimiento. Las dos discontinuidades coexisten en la medida en que los *momentos* de la obra se distinguen por la importancia dada a cada uno de esos dos *movimientos*, que se oponen en contrapunto a lo largo de toda ella.

Comencemos por la diacronía diciendo que el estructuralismo es como el totemismo: no ha existido nunca. O más exactamente, igual que el totemismo, su modo de existencia no es el de las sustancias, sino el de las diferencias. En ese caso la diferencia, señalada con frecuencia por los comentaristas, que existe entre la primera fase de la obra de Lévi-Strauss, representada por *Las estructuras elementales del parentesco* (1967 [1949]), y que podríamos calificar de preestructuralista, y la segunda fase, postestructuralista, asociada con las *Mitológicas* (1964-1971) y las tres monografías subsiguientes: *La vía de las máscaras* (1979), *La alfarera celosa* (1985) e *Historia de Lince* (1991).

Digo que la segunda fase sería postestructuralista porque es antes de ella que se inscribe el breve momento indiscutiblemente "estructuralista" de la obra, representado por los dos estudios del problema totémico, que el autor mismo describe como marcando una pausa (una discontinuidad) entre las *Estructuras elementales* y las *Mitológicas*. Es en los libros de 1962, en realidad, que Lévi-Strauss identifica el pensamiento salvaje, o dicho de otro modo, las condiciones concretas de la semiosis humana, como una gigantesca y sistemática empresa de ordenamiento del mundo, y eleva el totemismo, hasta entonces emblema de la irracionalidad primitiva, a la posición de parangón de cualquier actividad racional. Es a ese momento de la obra que parece aplicarse mejor el juicio malévolo de Deleuze y Guattari (1980: 289): "El estructuralismo es una gran revolución, el mundo entero se vuelve más razonable."

En realidad, a *El pensamiento salvaje* se le podría hacer una objeción similar a la que Deleuze había formulado contra la filosofía crítica, a saber, que el campo trascendental kantiano está "calcado" de la forma empírica de la representación, puesto que se ha construido por una especie de retroproyección de lo condicionado sobre la condición. En el caso de Lévi-Strauss, se diría que el pensamiento salvaje ha sido calcado de la forma más racionalizada del pensamiento domesticado, o sea, la ciencia ("existen dos modos distintos de pensamiento científico... [Lévi-Strauss, 1962b: 24]), mientras que habría sido necesario, por el contrario, construir el concepto de un pensamiento propiamente salvaje, es decir, que *no se parece en nada* a su versión domesticada (domesticada, recordémoslo "con miras a obtener un rendimiento": *ibid.*: 289).[1] Pero un espíritu más

1 Deleuze (1974) nos recuerda que, para Spinoza, la diferencia "entre un caballo de carrera y un caballo de trabajo... se puede pensar como mayor que la diferencia entre un caballo de trabajo y un buey".

conciliador podría ponderar también la idea de que con el estructuralismo el mundo no se vuelve más razonable sin que la razón se vuelva otra cosa... más mundana quizás, en el sentido de más secular, más popular. Pero también más artista, menos utilitaria, menos rentable.

Evidentemente, la idea de que *Las estructuras elementales del parentesco* es un libro preestructuralista debe entenderse en relación con las obras posteriores del propio Lévi-Strauss, y de todos modos es preciso tomarla con pinzas. Sin embargo, pienso que antropólogos del porte de David Schneider o de Louis Dumont tienen razón de clasificar así la obra de 1949, organizada como está en torno a las dos dicotomías fundadoras de las ciencias humanas, Individuo y Sociedad por un lado –el problema de la integración y de la totalización sociales– y del otro Naturaleza y Cultura –el problema del instinto y la institución, la Ilustración y el Romanticismo–, Hobbes y Herder, digamos, o si queremos epónimos más recientes, Durkheim y Boas.[2] El problema de Lévi-Strauss, en su primer gran libro, es el problema "antropológico" por excelencia, el de la hominización: el surgimiento de la síntesis de la cultura como trascendencia de la naturaleza. Y "el grupo", es decir la Sociedad, se mantiene como sujeto trascendental y causa final de todos los fenómenos analizados. Eso, por cierto, hasta el último capítulo del libro, cuando, como destaca Maniglier (2005a), todo parece disolverse súbitamente en la contingencia:

> Las múltiples reglas que prohíben o prescriben ciertos tipos de uniones, y la prohibición del incesto que las resume to-

2 Como mediador de esas polaridades, naturalmente, encontramos a Rousseau, ese *trickster* filosófico que Lévi-Strauss eligió como santo patrono, y no por casualidad.

> das, se iluminan desde el momento en que se postula que es necesario que la sociedad sea. Pero la sociedad habría podido no ser (Lévi-Strauss, 1967 [1949]: 561).

A continuación viene la grandiosa exposición conclusiva, en la que se establece a la vez que la sociedad es coextensiva al pensamiento simbólico y no su causa antecedente o su razón de ser, que la sociología del parentesco es una subdivisión de la semiología (todo intercambio es intercambio de signos, es decir, de perspectivas), y que todo orden humano contiene en sí un impulso permanente de contraorden. Estos últimos acordes marcan la entrada, todavía en sordina, de lo podríamos llamar *la segunda voz* del discurso antropológico de Lévi-Strauss, en el momento en que la sociología del parentesco empieza a dejar lugar a una "antisociología",[3] es decir, a una economía cosmopolítica; en otras palabras, al régimen del plano de inmanencia amerindio que se trazará en las *Mitológicas*.

Porque es con las *Mitológicas* que la inversión del orden de las voces se completa, o mejor dicho, se casi completa; en realidad no habría hecho falta ir más lejos: como Moisés y la tierra prometida... Se pierde interés por la noción de sociedad en beneficio de una atención dirigida sistemáticamente hacia las transformaciones narrativas intersocietarias; la oposición naturaleza/cultura deja de ser una condición antropológica universal (objetiva o subjetiva) para convertirse en un tema mítico, interno al pensamiento indígena; tema cuya ambivalencia en ese pensamiento, por lo demás, no hará otra cosa que crecer en cada volumen de la serie; y los objetos algebriformes llama-

3 "[Es preciso] renunciar a la idea de que *Las estructuras elementales* es un gran libro de sociología, y admitir que se trata más bien de disolver la sociología" (Maniglier, 2005b: 768).

dos "estructuras" adoptan contornos más fluidos, derivando como hemos dicho hacia una noción analógica de la transformación.[4] Las relaciones que constituyen los relatos amerindios, más que formar totalidades combinatorias en distribución discreta, en variación concomitante y en tensión representacional con los *realia* socioetnográficos, exhiben de manera ejemplar los principios de "conexión y heterogeneidad", "multiplicidad", "ruptura asignificante" y "cartografía" que Deleuze y Guattari contrapondrán a los modelos estructurales en nombre del concepto de "rizoma": ese concepto que se suponía era el nombre propio de la antiestructura, el grito de guerra del postestructuralismo.

La marcha demostrativa de las *Mitológicas*, en realidad, es la de una transversalidad heterogenética generalizada, en que el mito de un pueblo transforma el ritual de un segundo pueblo y la técnica de un tercer pueblo; en que la organización social de unos es la pintura corporal de otros (cómo ir y venir entre la cosmología y la cosmetología sin salir de la política); y en que la redondez geométrica de la tierra de la mitología es constantemente cortocircuitada por su porosidad geológica, gracias a la cual las trasformaciones parecen saltar entre los puntos extremos del continente americano, brotando aquí y allá como erupciones puntuales de un océano subterráneo de magma.[5]

4 La propia palabra "estructura" está sometida a un régimen de variación continua, pues cohabita sin distinguirse demasiado desde el punto de vista semántico con "esquemas", "sistemas", "basamentos" y "congéneres" (véanse, por ejemplo, los epígrafes de los diagramas muy inventivos que ornamentan las *Mitológicas*.

5 Una de las paradojas más interesantes del sistema mítico panamericano es la combinación de una densa conectividad metonímica de la red transformacional y la presencia de "efectos de acción a distancia", como los que hacen que los relatos de pueblos del Brasil central reaparezcan entre tribus de Oregon y de Washington.

Pierre Clastres decía que el estructuralismo era "una sociología sin sociedad"; si eso es exacto –y Clastres lo formulaba como un reproche– entonces con las *Mitológicas* tenemos un estructuralismo sin estructura, y lo digo como un elogio. Cualquier persona dispuesta a recorrer el periplo entre *Lo crudo y lo cocido* e *Historia de Lince* constatará que la mitología india cartografiada por la serie no tiene nada que ver con el árbol, sino con el rizoma: es una gigantesca tela sin centro ni origen, un megaagenciamiento colectivo e inmemorial de enunciación dispuesto en un "hiperespacio" (Lévi-Strauss, 1967: 84) incesantemente atravesado por "flujos semióticos, flujos materiales y flujos sociales" (Deleuze y Guattari, 1980: 33-34); una red rizomática recorrida por diversas líneas de estructuración, pero que, en su multiplicidad in-terminable y su contingencia histórica radical, es irreductible a una ley unificadora e imposible de representar por una estructura arborescente. Existen innumerables estructuras *en* los mitos amerindios, pero no hay una estructura *del* mito amerindio; no hay estructuras elementales de la mitología.

La mitología amerindia, por último, es una multiplicidad abierta, una multiplicidad a la $n-1$, o digamos mejor a la "$M_1$", en homenaje al mito de referencia, $M_1$, el mito bororo que, como se comprueba muy pronto en *Lo crudo y lo cocido*, no era sino una versión *invertida* y *atenuada* de los mitos gé que seguían ($M_{7-12}$). El mito de referencia es así un mito cualquiera, un mito "sin referencias", un $m-1$, como todos los mitos. Porque todo mito es una versión de otro mito, todo otro mito se abre sobre un tercer y un cuarto mito, y los $n-1$ mitos de la América indígena no expresan un origen ni se designan un destino: no tienen referencia. Discurso sobre los orígenes, el mito es precisamente lo que elude un origen. El "mito" de la referencia deja su lugar al sentido del mito, al mito como máquina de sentido: un instrumento para convertir un código en

otro, para proyectar un problema sobre un problema análogo, para hacer "circular la referencia" (diría Latour), contra-efectuar el sentido en forma anagramática.

También se ha hablado bastante de traducción en este libro. La primera aproximación al concepto de mito esbozada por Lévi-Strauss destacaba su traductibilidad integral: "Se podría definir el mito como el modo de discurso en que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero" (Lévi-Strauss, 1958 [1955]: 232). En *El hombre desnudo*, la definición se amplía y pasa del plano semántico al plano pragmático; nos enteramos entonces de que más que simplemente *traducible*, el mito es, ante todo, *traducción*:

> Todo mito es por naturaleza una traducción [...] se sitúa, no *en* una lengua *y en* una cultura o subcultura, sino en el punto de articulación de éstas con otras lenguas y otras culturas. El mito no es nunca *de su lengua*, es una perspectiva sobre *otra lengua*... (Lévi-Strauss, 1971: 576-577).

¿Bajtin en Lévi-Strauss?... Como generalizará en forma muy característica el autor dual de *Mil mesetas*, "si hay lenguaje, es ante todo entre los que no hablan la misma lengua. El lenguaje está hecho para eso, para la traducción, no para la comunicación" (Deleuze y Guattari, 1980: 536).

Esa definición perspectivista del mito propuesta en *El hombre desnudo* lo hace contiguo a la antropología misma, saber que se constituye, como lo planteaba Lévi-Strauss ya en 1954, como "la ciencia social de lo observado". Sabemos también que las *Mitológicas* son "el mito de la mitología". Y esas dos definiciones son convergentes. *El discurso de la mitología estructural establece las condiciones de cualquier antropología posible.* Toda antropología es una transformación de las antropologías que

son su objeto, todas situadas, desde siempre, en el "punto de articulación de una cultura con otras culturas". Lo que permite pasar de un mito a otro, y de una cultura a otra, es de la misma naturaleza que lo que permite pasar de los mitos a la ciencia de los mitos, y de la cultura a la ciencia de la cultura (generalizo aquí un argumento fundamental de Maniglier [2000]). Transversalidad y simetría. Se abre así una conexión inesperada entre el proyecto de las *Mitológicas* y el principio de simetría generalizada de Bruno Latour y de Isabelle Stengers.

Si el mito es traducción, es porque *sobre todo no es* representación, porque una traducción no es una representación, sino una *transformación*. "Una máscara no es ante todo lo que representa sino lo que transforma, es decir elige *no* representar" (Lévi-Strauss, 1979: 144).[6] Lo que da al metaobjeto que son las *Mitológicas* un carácter propiamente holográfico, como el rizoma mítico con el que forma un rizoma, la red que contiene en cada mito una imagen reducida del sistema mítico panamericano (el mito "único"). "Es justamente porque la estructura podría definirse más rigurosamente como un sistema de transformación, que no es posible representarla sin hacer de la representación una parte de ella misma" (Maniglier, 2000: 238). Eso nos lleva a una reconcepción de la estructura como "transformalista", es decir, ni formalista al estilo de Propp, ni transformacional en el sentido de Chomsky:

> Una estructura, por lo tanto, está siempre entre dos: entre dos variantes, entre dos secuencias de un mismo mito, o incluso entre dos niveles en el interior de un mismo texto... La

6 La aproximación entre mito y música que marca las *Mitológicas* tendría así como razón última el carácter rotundamente no-representativo de esos dos modos semióticos.

> unidad no es pues la de una forma que se repetiría idéntica a sí misma en una variante y en la otra, sino una matriz que permite mostrar en qué una es precisamente una transformación real de la otra..., y la estructura es rigurosamente coextensiva a sus actualizaciones. Es por eso que Lévi-Strauss insiste en la diferencia entre estructuralismo y formalismo, diferencia que se tiende obstinadamente a descuidar (Maniglier, 2000: 234-235).[7]

¿Un estructuralismo sin estructuras? Digamos, por lo menos, un estructuralismo preocupado por otra noción de estructura, más cercana al rizoma de *Mil mesetas* que a la estructura a la que ese libro quería oponerse; otra noción que, en verdad, siempre ha estado presente en la obra de Lévi-Strauss. O si no, quizá deberíamos decir que hay dos usos diferentes del concepto de estructura en esa obra: en cuanto principio trascendental de unificación, ley formal de la invariancia; y en cuanto operador de divergencia, modulador de variación continua (variación de variación). La estructura como combinatoria gramatical cerrada o como multiplicidad diferencial abierta.

Sería instructivo emprender un estudio minucioso de lo que podría llamarse la "dialéctica de la apertura y el cerra-

7 Es por eso que la búsqueda de una "estructura del mito" en cuanto objeto sintagmático nos parece un perfecto contrasentido. Como se desprende claramente de esta observación de Maniglier, y aun más claramente de la demostración de Almeida (2008), la transformación estructural por excelencia, la fórmula canónica del mito, no permite definir la "estructura interna" de un mito, porque no existe semejante cosa ("... el principio subsiste igual", *véase el pasaje decisivo en Lévi-Strauss, 1964: 313-316*). Un mito no se distingue de sus versiones, la composición "interna" de un relato es de la misma naturaleza que sus transformaciones "externas". La idea de un "mismo mito" es puramente operacional, provisoria. Lo que ocurre en el interior de un mito es lo que permite pasar de un mito a otro. Todo mito es "como la botella de Klein" (Lévi-Strauss, 1985: 209 y ss.).

miento analíticos" en las *Mitológicas*, para tomar en préstamo un motivo omnipresente en la serie. Si Lévi-Strauss cree reconocer en la mitología amerindia una versión de la problemática antropológica de la Naturaleza y la Cultura, se puede constatar que la dialéctica de la apertura y el cerramiento que él vio en acción en los mitos opera también en el plano metamitológico de la antropología. Porque si las *Mitológicas* son un "mito de la mitología", entonces deben contener los temas desarrollados en los mitos de los que son una transformación estructural, en otras palabras, una transformación que permite pasar del contenido a la forma y recíprocamente.

Así, hemos visto que Lévi-Strauss señala con frecuencia que los mitos que está analizando forman "un grupo cerrado". La idea de *cerramiento* parece por momentos consustancial al análisis estructural: para Lévi-Strauss, siempre hay que demostrar que "el grupo se cierra", que se ha vuelto al estado inicial de una cadena de mitos mediante una última transformación; que, en realidad, "el grupo" se cierra sobre varios ejes. Esa insistencia está ligada al tema de la necesaria redundancia del lenguaje mítico, condición del establecimiento de una "gramática" de la mitología, como el autor se complacía en ocasiones en concebir su empresa; y ya sabemos la antipatía que siente por el concepto de "obra abierta".

Ocurre, sin embargo, que la multiplicación de las demostraciones de cerramiento termina por dar la impresión aparentemente paradójica de que hay un número teóricamente indefinido, es decir, abierto, de estructuras cerradas. Las estructuras se cierran, pero el número de estructuras, y de vías por las cuales se las cierra, está abierto: no hay ni una estructura de estructuras, en el sentido de un nivel final de totalización estructural, ni una determinación a priori de los ejes semánticos

(los códigos) movilizados en estructura.[8] Todo "grupo" de mitos termina por encontrarse en la intersección de un número indeterminado de otros grupos; y en cada grupo, cada "mito" es igualmente una interconexión; y en cada mito... Los grupos deben poder *cerrarse*; pero el analista no puede dejarse *encerrar* en ellos.

> Lo propio de todo mito es prohibir que uno se encierre en él: siempre llega un momento, en el curso del análisis, en que se plantea un problema que, para resolverlo, obliga a salir del círculo que el análisis se había trazado (Lévi-Strauss, 1971: 538).[9]

Además, y sobre todo, la importancia concedida al imperativo de cerramiento está fuertemente relativizada en diversos pasajes de la obra que, en sentido inverso, destacan la interminabilidad del análisis, el avance en espiral de las transformaciones, el desequilibrio dinámico, la asimetría, la cooptación lateral de las estructuras, la pluralidad de niveles en que se despliegan los relatos, las dimensiones suplementarias, la multiplicidad y la diversidad de los ejes necesarios para el ordenamiento de los mitos... La palabra clave aquí es *desequilibrio*:

> El desequilibrio está siempre dado... (Lévi-Strauss, 1966: 222).

Lejos de estar aislada de las demás, cada estructura oculta

8 La inexistencia de una megaestructura se anuncia desde la "Introducción a la obra de Marcel Mauss" y "La notion de structure en ethnologie". Sobre la indeterminación de principios de un sistema mítico, cf. la máxima de *El pensamiento salvaje* según la cual "el principio de una clasificación no se postula nunca".

9 Nótese, en el mismo sentido que en la nota 7, el modo en que Lévi-Strauss habla indistintamente de "mito" y de "grupo de mito".

> un desequilibrio que no se puede compensar sin apelar a un término tomado de la estructura adyacente... (Lévi-Strauss, 1967: 294).
>
> Aun cuando la estructura cambia o se enriquece para superar un desequilibrio, nunca es sino al precio de un nuevo desequilibrio que se revela en otro plano... [...] la estructura debe a una ineluctable asimetría su poder de engendrar el mito, que no es otra cosa que un esfuerzo por corregir o disimular esa asimetría constitutiva (*ibid.*: 406).
>
> Como en Sudamérica [cf. 1966: 222 *supra*] un desequilibrio dinámico se manifiesta entonces en el seno del grupo de las transformaciones... (Lévi-Strauss, 1971: 89).

Pero ese desequilibrio no es una simple propiedad formal de la mitología, que da cuenta de la transformabilidad o traducibilidad de los mitos, sino que, como veremos enseguida, es un elemento fundamental de su contenido. Los mitos, pensándose entre ellos, *piensan* a través de ese desequilibrio, y lo que *ellos* piensan es ese desequilibrio en sí mismo, la disparidad misma de "el ser del mundo" (Lévi-Strauss, 1971: 539). Los mitos contienen su propia mitología o teoría "inmanente" (Lévi-Strauss, 1964: 20), la teoría que afirma una

> asimetría primera, que se manifiesta diversamente según la perspectiva en que uno se coloca para aprehenderla: entre lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra, la tierra firme y el agua, lo cerca y lo lejos, la izquierda y la derecha, el macho y la hembra, etcétera. Inherente a lo real, esa disparidad desencadena la especulación mítica; pero porque condiciona, incluso antes del pensamiento, la existencia de cualquier objeto de pensamiento Lévi-Strauss, 1971: 539).

El desequilibrio perpetuo atraviesa el mito, y después el mito de la mitología, para venir a repercutir sobre todo el estructuralismo. Ya hemos visto que esa dualidad entre una noción de estructura como combinatoria gramatical cerrada y como multiplicidad diferencial abierta aparece incluso en la fase tardía de la obra. En verdad, atraviesa la totalidad de la obra; lo que cambiará es el peso relativo de cada una de esas concepciones: la primera de ellas predomina en *Las estructuras elementales*, la segunda es preeminente en las *Mitológicas*.

Volvamos atrás un paso o, más bien, asociemos ese paso diacrónico con la discontinuidad sincrónica de que hablábamos más arriba. Desde muy temprano, la obra de Lévi-Strauss oculta un importante subtexto o contratexto postestructuralista. (Si Lévi-Strauss no es el último preestructuralista –lejos de ello, ay–, por poco no fue el primer postestructuralista.) La supuesta predilección del estructuralismo por las oposiciones simétricas, equivalentes, duales, discretas y reversibles (como las del esquema totémico clásico), es desmentida ante todo por la crítica, hasta hoy sorprendente, del concepto de organización dualista hecha en el artículo de 1956, que postula el ternarismo, la asimetría y la continuidad como anteriores al binarismo, a la simetría y a la discontinuidad; después, por la "fórmula canónica del mito", igualmente antigua y desconcertante, que puede ser todo lo que se quiera, menos simétrica y reversible. Además, es preciso observar que Lévi-Strauss liga las dos fases de las *Mitológicas* (el "Finale" de *El hombre desnudo* y el libro *Historia de Lince*) expresando reservas sobre las limitaciones del vocabulario de la lógica extensional para dar cuenta de las transformaciones que tienen lugar en el seno de los mitos (Lévi-Strauss, 1971: 567-568; 1991: 249).

Sobre todo, seguramente no es por casualidad que los dos últimos libros mitológicos de Lévi-Strauss están construidos

precisamente como desarrollos de esas dos figuras que acabamos de evocar del dualismo inestable: *La alfarera celosa* (1985) ilustra a saciedad la fórmula canónica, mientras que la *Historia de Lince* se centra en la inestabilidad dinámica –el "desequilibrio perpetuo", expresión que hace su primera aparición en *Las estructuras elementales*, para describir el matrimonio avuncular de los tupí– de las dualidades cosmosociológicas amerindias. Eso me hace suponer que nos encontramos frente a una misma intuición inaugural de Lévi-Strauss (una misma estructura virtual, si se quiere), de la que la fórmula canónica, que predeconstruye el analogismo totémico del tipo A:B::C:D, y el dualismo dinámico, que desestabiliza la paridad estática de las oposiciones binarias, no serían sino dos expresiones (o actualizaciones) privilegiadas. Sin duda, podría haber otras. Tal vez haya "muchas lunas muertas, o pálidas, u oscuras" en el firmamento de las estructuras, otro firmamento quizás, menos quieto, más móvil, más ondulatorio o vibratorio, un firmamento hipoestructural, que requiere un estructuralismo por así decirlo subquántico. De todos modos, los antropólogos siempre han practicado la teoría de las cuerdas, quiero decir de las relaciones.

Ante todo, la fórmula canónica, ese monumento demencial de perversidad matemática. Con la fórmula canónica, en lugar de enfrentarnos con una oposición simple entre metáfora totémica y metonimia sacrificial, se nos instala de entrada en la equivalencia entre una relación metafórica y una relación metonímica, con la torsión que hace pasar de una metáfora a una metonimia, y recíprocamente (Lévi-Strauss, 1966: 211); la "doble torsión", la "torsión supernumeraria" que de hecho no es otra cosa que la transformación estructural pura y simple (o más bien, híbrida y compleja): la "relación desequilibrada... [que es] una propiedad inherente a las transformacio-

nes míticas" (Lévi-Strauss, 1984: 13). La conversión asimétrica entre el sentido literal y el figurado, el término y la función, el continente y el contenido, lo continuo y lo discontinuo, el sistema y su exterior... he ahí los temas que atraviesan todos los análisis levi-straussianos de la mitología, y más allá (Lévi-Strauss, 2001).En las páginas precedentes nos hemos detenido en el concepto deleuziano de devenir, sin saber realmente adónde podía conducirnos si lo hacíamos ir al encuentro (en forma transversal) del aparato de nociones del estructuralismo clásico. Ahora empezamos a ver que la "fórmula canónica del mito" es una traducción aproximada –hecha en una lengua extranjera, con un acento extraño o una inflexión rara, casi como una dimensión suprasegmentaria del discurso teórico lévistraussiano– o más bien una anticipación premonitoria de la generalidad de ese movimiento instantáneo en el lugar que Deleuze llamaría devenir. *El devenir es una doble torsión.*

A continuación, el "dualismo en desequilibrio dinámico" o "en perpetuo desequilibrio" que está en el corazón de *Historia de Lince.* Vemos en él un movimiento conceptual a través del cual el mito amerindio accede a lo que podría llamarse su movimiento propiamente especulativo. Lévi-Strauss, en realidad, muestra cómo el desequilibrio en cuanto forma se convierte en contenido del discurso mítico, o en otras palabras, cómo un desequilibrio que era condición se transforma en un desequilibrio que es tema, cómo un esquema inconsciente se convierte en una "inspiración profunda":

> ¿Cuál es en realidad la inspiración profunda de esos mitos? [...] Representan la organización progresiva del mundo y de la sociedad bajo la forma de una serie de biparticiones; pero sin que entre las partes resultantes en cada etapa aparezca nunca una igualdad verdadera [...] De ese desequilibrio di-

> námico depende el buen funcionamiento del sistema que, sin eso, estaría en todo momento amenazado de caer en un estado de inercia. Lo que esos mitos proclaman implícitamente es que los polos entre los cuales se ordenan los fenómenos naturales y la vida en sociedad: cielo y tierra, fuego y agua; alto y bajo, cerca y lejos, indios y no-indios, conciudadanos y extranjeros, etcétera, no podrán ser gemelos. El espíritu se esfuerza por acoplarlos sin lograr establecer una paridad entre ellos. Porque son esas separaciones diferenciales en cascada, tal como las concibe el pensamiento mítico, lo que pone en marcha la máquina del universo (1991: 90-91).

Los mitos, pensándose entre ellos, se piensan en cuanto tales, en un movimiento que, si "refleja" –es decir si se autotransforma– correctamente, nunca podrá escapar al desequilibrio que refleja. La dualidad imperfecta en torno a la cual gira el último gran análisis mitológico de Lévi-Strauss, la gemelidad que es "la clave de todo el sistema", es la expresión lograda de esa asimetría autopropulsiva. Finalmente, por el desequilibrio dinámico de la *Historia de Lince* comprendemos que la verdadera dualidad que interesa al estructuralismo no es el combate dialéctico entre Naturaleza y Cultura, sino la diferencia intensiva e interminable entre gemelos desiguales. Los gemelos de la *Historia de Lince* son la clave y la cifra, la contraseña de la mitología y de la sociología amerindia. La cifra: la disparidad fundamental de la díada, la oposición como límite inferior de la diferencia, el dos como caso particular de lo múltiple.

Patrice Maniglier ha observado, en relación con la diferencia entre las dos fases principales del proyecto estructuralista, que

> [A]sí como el primer momento de la obra de Lévi-Strauss parece caracterizarse por una intensa interrogación sobre el

> problema del pasaje de la naturaleza a la cultura, y sobre la discontinuidad entre esos dos órdenes que para Lévi-Strauss parecía ser lo único que aseguraba la especificidad de la antropología social contra la antropología física, el segundo momento se caracteriza por una obstinada denuncia por Lévi-Strauss de la constitución de la humanidad como un orden separado (Maniglier, 2000: 7).[10]

Y en efecto, consideremos el último párrafo de *Las estructuras elementales*, ya evocado en este ensayo (véase *supra*, p. 129), en el que el autor observa que la felicidad absoluta, "eternamente negada al hombre social", es la que consiste en "vivir entre sí". Comparemos esa constatación, a fin de cuentas tan freudiana, con otro pasaje ya citado aquí (p. 45) de la obra de Lévi-Strauss, cuando describe el mito como "una historia del tiempo en que los hombres y los animales todavía no eran distintos". El autor agrega que la humanidad nunca ha conseguido resignarse a la ausencia de comunicación con las otras especies del planeta. Pero la nostalgia de una comunicación originaria entre todas las especies (una continuidad interespecífica) no es exactamente lo mismo que esa nostalgia de la vida "entre sí" responsable de la fantasía del incesto póstumo (una discontinuidad intraespecífica). Todo lo contrario, diría yo: el acento y el sentido de lo que Lévi-Strauss entiende como el contradiscurso humano ha cambiado. O, en otros términos, el segundo nivel del discurso antropológico del estructuralismo asoma a la superficie.

La discordancia o la tensión creadora entre los "dos estructuralismos" contenidos en la obra de Lévi-Strauss está internalizada en forma particularmente compleja en las *Mitológicas*.

10 En el mismo sentido, véase el libro pionero de Schrempp (1992).

Ya hemos visto más arriba que Lévi-Strauss oponía el álgebra del parentesco de las *Estructuras elementales*, que estaría completamente del lado de lo discreto, a la dialéctica mítica entre continuo y discontinuo. Esa diferencia no es simplemente formal. Porque no es solamente una forma estética de la mitología amerindia lo que se presenta como una mezcla de continuo y discontinuo, sino también su contenido filosófico; y además ¿cómo podría un verdadero estructuralista separar forma y contenido?

Por eso, estamos obligados a concluir que las *Mitológicas* son un poco más que una empresa centrada en "el estudio de las representaciones míticas del pasaje de la naturaleza a la cultura", como modestamente describe el autor su proyecto en *Palabras dadas* (Lévi-Strauss, 1984). Porque es justamente a medida que va redactando las *Mitológicas* que él empieza, por su parte, a contestar la pertinencia de un contraste radical entre Naturaleza y Cultura, como observa Maniglier. Entonces sería un poco absurdo imaginar que Lévi-Strauss transfiere a los indios la misma demencia que diagnosticaba como la tara fatal de Occidente. Y de hecho las *Mitológicas*, lejos de describir un pasaje claro y unívoco entre Naturaleza y Cultura, obligan a su autor a cartografiar un laberinto de caminos tortuosos y equívocos, de vías transversales, de callejuelas estrechas, de oscuros callejones sin salida, de ríos que corren en los dos sentidos al mismo tiempo... La vía de sentido único que lleva de la Naturaleza a la Cultura no va más allá, en cierto sentido, de la primera mitad del primer libro de la tetralogía. A partir de ahí, los siete libros de la serie completa están obsesionados por las "mitologías de la ambigüedad" (*De la miel a las cenizas*), por las "mitologías de las fluxiones" (*El origen de las maneras de mesa*), por las trayectorias regresivas y las marchas retrógradas de la Cultura a la Naturaleza, las zonas de compenetración de esos dos órdenes,

los pequeños intervalos, las periodicidades cortas, las repeticiones rapsódicas, los modelos analógicos, las deformaciones continuas, los desequilibrios perpetuos, los dualismos que se desdoblan en semi-triadismos y que estallan de manera inesperada en una multitud de ejes transversales de transformación... La miel y la seducción sexual, el cromatismo y el veneno, la luna y la androginia, el estruendo y el hedor, los eclipses y la botella de Klein, los triángulos culinarios que, vistos más de cerca, se transforman en curvas de Koch, es decir en fractales infinitamente complejos... Casi se podría decir que el contenido de la mitología amerindia consiste en una negación del impulso generador del mito mismo, en la medida en que esa mitología piensa en forma activa, y contempla en forma nostálgica, un continuo cuya negación es, en la idea de Lévi-Strauss, la condición fundamental del pensamiento. Si la mitología amerindia posee, como afirma más de una vez Lévi-Strauss, un derecho y un revés, un sentido progresivo y otro regresivo, es también porque esas son las dos direcciones del propio discurso estructuralista (o viceversa). La distinción polémica entre mito y ritual del "Finale" de *El hombre desnudo* se revela, a fin de cuentas, como un movimiento recurrente de interiorización del mensaje del mito mismo: el gran mito tupí de *Historia de Lince* describe una trayectoria idéntica a la que define la esencia de todo rito (rito, y no mito, obsérvese bien), el encadenamiento en cascada de oposiciones de alcance decreciente, su convergencia asintótica en un esfuerzo "desesperado" por captar la asimetría última de la realidad. Como si el único mito que funciona incontestablemente como un mito lévistraussiano fuese el "mito de la mitología", es decir, las propias *Mitológicas*. Ése es ciertamente un problema que habrá que retomar.

Llamo la atención ahora sobre un párrafo ubicado hacia el final de *El hombre desnudo*. En relación con un mito norteame-

ricano sobre la conquista del fuego celeste que pone en juego la utilización de una escala de flechas que se rompe y corta la comunicación entre el cielo y la tierra, el autor observa –el mismo autor, recordémoslo, que iniciaba *Lo crudo y lo cocido* con un elogio de lo discreto, del enriquecimiento lógico efectuado por la reducción de los continuos primordiales– ahora, repito, el autor observa y concluye:

> Nos cuidaremos entonces de olvidar que esos actos de mediación no reversible conllevan graves contrapartidas: empobrecimiento del orden natural –en la duración, por el término asignado a la vida humana, en el espacio, por la disminución del número de las especies animales después de su desastrosa aventura celeste–, y también un empobrecimiento cualitativo ya que, por haber conquistado el fuego, el pájaro carpintero pierde la mayor parte de su ropaje de plumas rojas (M729); y si en cambio el mirlo adquiere una pechera roja, es bajo la forma de una lesión anatómica consecuencia de su fracaso en el curso de la misma misión. Entonces, ya sea pues por la destrucción de una armonía primitiva, o por la introducción de separaciones diferenciales que la alteran, el acceso de la humanidad a la cultura va acompañado, en el plano de la naturaleza, por una especie de degradación que la hace pasar de lo continuo a lo discreto (Lévi-Strauss, 1971: 448).

Éste es uno de esos pasajes un poco perdidos en la jungla de las *Mitológicas* que uno percibe súbitamente como cruciales, cuando la ambigüedad entre los dos discursos del estructuralismo, el de la hominización triunfante en *Las estructuras elementales* y el de la denuncia de la autoseparación de la humanidad, es "interiorizada" en forma analítica y puesta en la cuenta de una reflexión inmanente al mito. Son los mitos los

que cuentan las dos historias, y la marcha regresiva no es tan negativa, o por lo menos, no es solamente negativa: ¿la génesis de la cultura es degenerativa? Y en ese caso ¿será regenerativa la marcha regresiva? ¿Imposible, sin embargo? ¿Imaginario, simplemente? ¿O algo peor? Porque hay momentos en que la nostalgia de lo continuo aparece para Lévi-Strauss como síntoma de una enfermedad real provocada por la proliferación incontrolada de lo discontinuo en Occidente, se diría, y no sólo como simple fantasía o libertad imaginaria. El recalentamiento global de la historia, el fin de las historias frías, es el fin de la Naturaleza.

Como quiera que sea, si la mitología amerindia posee, como lo afirma varias veces Lévi-Strauss, un derecho y un revés, un sentido progresivo (totémico) y otro regresivo (sacrificial, entonces) –los dos sentidos o las dos direcciones del propio discurso estructuralista–, entonces el chamanismo y el perspectivismo amazónicos pertenecen, sin equívoco, al revés, al mundo del sentido regresivo. El complejo civilizador del origen del fuego de cocción, recordémoslo, supone los esquemas: disyunción cielo/tierra; instauración de las periodicidades estacionales; diferenciación de las especies naturales. Pero el chamanismo perspectivista opera en el elemento inverso y regresivo: el elemento del cromatismo crepuscular cielo-tierra (viaje chamánico), el del fondo universalmente humano de todos los seres, y el de una tecnología de las drogas (el tabaco) que descompagina radicalmente la distinción entre naturaleza y cultura, definiendo una provincia de la "sobrenaturaleza", es decir, de la naturaleza pensada como cultura: la Sobrenaturaleza, ese concepto crucialmente raro en las *Mitológicas*. Progresión y regresión: recordemos la definición irónica, antisartriana, (Lévi-Strauss, 1962b: cap. IX) del método estructural como "método doblemente progresivo-regresivo". Método, por lo demás, que

los mitos practican con entusiasmo.[11] Contra el mito del método, el método del mito.

En este libro, por último, se ha hablado mucho del cuerpo. En verdad, la fase final de la obra de Lévi-Strauss es el escenario de un combate trabado entre la unidad del espíritu humano y la multiplicidad del cuerpo amerindio. El espíritu empieza con una gran ventaja por adelantado, en la obertura de *Lo crudo y lo cocido*, pero el cuerpo domina progresivamente en la lucha, hasta alcanzar un triunfo indudable, aunque por puntos; por un pequeño clinamen que se acentúa netamente en el curso de los últimos rounds, que se dan en la *Historia de Lince*. La psicología del espíritu humano deja el lugar a una antisociología de los cuerpos indígenas.

Y así es como se realiza, al final del trayecto de la mitología estructural de Lévi-Strauss, precisamente en el momento en que daba la impresión de haber limitado sus ambiciones a dimensiones más modestas,[12] lo que podríamos llamar el destino más alto de su empresa teórica: el de reconstruir el pensamiento de los otros en sus propios términos, de practicar esa "apertura al Otro" que, por un impresionante retorno de las cosas, la antropología descubre que es la actitud que caracteriza a esos otros que estudia, esos otros que antes se complacía en imaginar encerrados en su intemporal capullo etnocéntrico. El perturbador mensaje final de la *Historia de Lince* es que el otro de los otros *es también*

11 Véase *De la miel a las cenizas*: "En relación con el mito ofaié sobre el origen de la miel (M192) hemos puesto de manifiesto un movimiento progresivo-regresivo que ahora vemos que pertenece al conjunto de los mitos considerados hasta ahora..." (Lévi-Strauss, 1966: 129).

12 La *Historia de Lince* en su último capítulo llega a la "ideología bipartita de los amerindios", antes que a cualesquiera "estructuras elementales de la mitología", explícitamente rechazadas por inútiles y vacías.

Otro: que no hay lugar para un "nosotros" sino ya determinado por la alteridad. Si hay una conclusión más general a extraer, por lo tanto, es que la antropología no dispone de otra posición posible salvo el establecimiento de una coplanaridad de principio con el pensamiento salvaje, el trazado de un plano de inmanencia común con su objeto. Al definir las *Mitológicas* como el mito de la mitología y el conocimiento antropológico como una transformación de la praxis indígena, la antropología lévistraussiana proyecta una filosofía por venir: *El anti-Narciso.*

En el último cuarto del siglo pasado, la teoría estructuralista de la alianza de matrimonio, que dominaba la escena desde la década de 1960, empezó a caer en una desgracia crítica creciente. *El Anti-Edipo* contribuyó mucho a precipitar esa caída, en la medida en que expresó, en un lenguaje particularmente vigoroso y eficaz, el rechazo intransigente de cualquier concepción "intercambista" del socius. Pero, si es indiscutible que esa actitud persiste en *Mil mesetas*, allí los términos del problema cambian radicalmente. En *El Anti-Edipo* se hacía a un lado el intercambio en favor de la producción como modelo general de la acción, y la circulación (a la que Deleuze y Guattari asimilaban unilateralmente el intercambio en el sentido de Mauss) estaba subordinada a la inscripción.[13] En *Mil mesetas*, como hemos visto, la producción deja su lugar a otra relación no representativa, el devenir. Si la producción era filiativa, el devenir mostrará una afinidad con la alianza. ¿Qué ocurre entonces con la posición contraria al intercambismo, cuando se pasa así de la producción al devenir?

13 *El Anti-Edipo* retoma el cliché marxista sobre una pretendida "reducción de la reproducción social de la esfera de la circulación" que abrumaría la etnología de tipo maussiano y estructuralista (Deleuze y Guattari, 1972: 222).

Es sabido –aunque con mucha frecuencia a algunos les conviene olvidarlo– que la producción de *El Anti-Edipo* no es *exactamente* idéntica al homónimo concepto marxista. No hay que confundir la "producción deseante" de Deleuze y Guattari con la "producción necesaria" hegeliano-marxista, dominada por las nociones de carencia y necesidad (Deleuze y Guattari, 1972: 33 y ss.) Esa diferencia se subraya varias veces: "Nuestro problema nunca fue un retorno a Marx: es mucho más un olvido, un olvido que incluye a Marx. Pero en el olvido sobrenadan pequeños fragmentos..." (Deleuze, 1973). Agreguemos que el sistema flujo-corte de la producción deseante de *El Anti-Edipo* es difícil de distinguir de un proceso de circulación generalizada; como sugirió Lyotard, posiblemente con cierto ánimo burlón (1977: 15): "Esa configuración del Kapital, la circulación de flujo, se impone por el predominio del punto de vista de la circulación sobre el de la producción..."

La concepción finitista (o finitiva, se podría decir, por oposición a infinitiva) y necesitista de la producción es moneda corriente en los círculos antropológicos: es en su nombre y en el de sus accesorios –dominación, falsa conciencia, ideología– que las posiciones "intercambistas" son generalmente criticadas en antropología. Pero si se consideraba deseable, e incluso necesario, hacer esta distinción entre la producción necesaria de la economía política y la producción deseante de la economía maquínica, la producción-trabajo y la producción-funcionamiento, por analogía se puede proponer que sería igualmente interesante hacer la distinción entre una alianza-estructura y una alianza-devenir, un intercambio-contrato y un intercambio-cambio. Esa distinción permitiría aislar y hacer a un lado la concepción contractualista de la alianza, jugando deliberadamente con la homonimia equívoca entre la alianza intensiva de las socio-cosmologías amazónicas (por

ejemplo) y la alianza extensiva de las teorías clásicas del parentesco, incluido el estructuralismo. Naturalmente, en los dos casos la homonimia es algo más que eso, dado que hay una filiación, aun cuando sea monstruosa antes que reproductiva, entre los pares de conceptos respectivamente implicados. La producción de *El Anti-Edipo* debe mucho a la producción de la economía política, a pesar de que la subvierte. Del mismo modo, la alianza potencial amazónica existe en filigrana o a contraluz (virtualmente, por así decirlo) en la obra de Lévi-Strauss, cuyo potencial antiedípico, y así (auto)subversivo debe ser plenamente distinguido.

El problema, en último análisis, consiste en construir un concepto no contractualista y no dialéctico del intercambio: ni interés racional, ni síntesis a priori del regalo; ni teleología inconsciente, ni trabajo del significante; ni *fitness* inclusivo, ni deseo del deseo del Otro; ni contrato, ni conflicto, sino más bien un modo de devenir-otro.[14] La alianza es el devenir-otro propio del parentesco.

La lateralidad maquínica y rizomática de la alianza, a fin de cuentas, está mucho más cerca de la filosofía deleuziana que la verticalidad orgánica y arborescente de la filiación. El desafío, entonces, consiste en liberar a la alianza de la tarea de gestión de la filiación, liberando así sus poderes "monstruosos", es decir creadores. Por lo que concierne a la noción gemela de la de alianza, la de intercambio, pienso que hoy una cosa está clara: nunca ha sido postulada como el otro de la producción, a pesar de lo que quiere el dogma corriente. Por el contrario, el intercambio siempre ha sido tratado por la antropología como la forma más eminente de producción:

14 Si la expresión "diferencia de intensidad" es una tautología (Deleuze, 1968: 287), entonces "devenir-otro" es otra, o quizá la misma, tautología.

producción de la Sociedad, justamente. Por lo tanto, no se trata de desvelar la verdad desnuda de la producción que se ocultaría bajo la cubierta hipócrita del intercambio y de la reciprocidad, sino más bien de liberar los conceptos de sus funciones equívocas en la máquina de la producción filiativa y subjetivizante, devolviéndolos a su elemento (contra)natural, el elemento del devenir. El intercambio, o la circulación infinita de perspectivas; intercambio de intercambios, metamorfosis de metamorfosis, punto de vista sobre punto de vista, es decir: devenir.

Doble movimiento, entonces, para una doble herencia que se basa ante todo en una alianza monstruosa, un matrimonio contra natura: Lévi-Strauss *con* Deleuze. Esos nombres propios son intensidades y es por ellas que pasa, en la reserva virtual donde lo dejamos, o donde lo colocamos, *El Anti-Narciso.*

# Bibliografía


Albert, Bruce (1985), *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, Université de París X (Nanterre).

Andrade, Oswald de (1972/1928), "Manifeste anthropophagique", en P. F. de Queiroz-Siqueira, "Un singulier manifeste", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 (Destins du cannibalisme), pp. 277-281.

Almeida, Mauro W. B. de (2008), "A fórmula canônica do mito", en R. C. de Queiroz y R. F. Nobre (eds.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, pp. 147-182.

Andrello, Geraldo (2006), *Cidade do indio. Transformaçoes e cotidiano em Iauaretê*, San Pablo, Edunesp/ISA/NUTI.

Arhem, Kaj (1993), "Ecosofía makuna", en F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN Colombia / Fondo Editorial CEREC, pp. 109-126.

Asad, Talal (1986), "The concept of cultural translation en British social anthropology", en J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 141-164.

Baer, Gerhard (1994), *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*, Quito, Abya-Yala.

Bateson, Gregory (1958 [1936]), *Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea*

*tribe drawn from three points of view*, 2ª ed., Stanford, Stanford University Press.

Carneiro da Cunha, Manuela (1978), *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerario e da noção de pessoa entre os indios Krahó*, San Pablo, Hucitec.

— (1998), "Pontos de vista sobre a floresta amazónica: xamanismo e tradução", *Mana*, 4 (1), pp. 7-22.

Cartry, Michel, y Alfred Adler (1971), "La transgression et sa dérision", *L'Homme*, 11 (3), pp. 5-63.

Chaumeil, Jean-Pierre (1985), "L'échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne", *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, pp. 143-157.

Clastres, Héléne (1968), "Rites funéraires guayaki", *Journal de la Société des américanistes*, LVII, pp. 62-72.

— (1972), "Les beaux-frères ennemis: á propos du cannibalisme tupinamba", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 (Destins du cannibalisme), pp. 71-82.

Clastres, Pierre (1974 [1962]), "Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne", *La société contre l'État*, París, Minuit, pp. 25-42.

— (1977), "Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétes primitives", *Libre*, 1, pp. 137-173.

Clastres, Pierre, y Lucien Sebag (1963), "Cannibalisme et mort chez les Guayakis", *Revista do Museu Paulista*, XIV, pp. 174-181.

Conklin, Beth A. (2001), *Consuming grief: Compassionate canibalism in an Amazonian society*, Austin, University of Texas Press.

De Landa, Manuel (2002), *Intensive science and virtual philosophy*, Londres, Continuum.

— (2003), "1000 years of war : CTheory interview with Manuel DeLanda (with D. Ihde, C. B. Jensen, J. J. Jorgensen, S. Mallavarapu, E. Mendieta, J. Mix, J. Protevi, E. Selinger)", *CTheory, a127*. <http://www.ctheory.net/articles.aspx ?id=383>.

— (2006), *A new philosophy of society*, Londres y Nueva York, Continuum.

Deleuze, Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF.

— (1966), *Le bergsonisme*, París, PUF.

— (1968), *Différence et répétition*, París, PUF.

— (1969a), "Michel Tournier et le monde sans autrui", *Logique du sens*, París, Minuit, pp. 350-372.

— (1969b), "Platon et le simulacre", *Logique du sens*, París, Minuit, pp. 292-307.

— (1969c), "Klossowksi ou les corps-langage", *Logique du sens*, París, Minuit, pp. 325-350.

— (1969d), *Logique du sens*, París, Minuit [trad. esp.: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005].

— (1973), "Anti-Œdipe et Mille plateaux", curso en Vincennes, 28 de mayo de 1973, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php ?cle=171&groupe=Anti %20 (Edipe %20et %20Mille %20 Plateaux&langue=1>.

— (1974), "Anti-Œdipe et Mille plateaux", curso en Vincennes, 14 de enero de 1974, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php ?cle:=175&groupe=Anti %20 (Edipe %20et %20Mille %20 Plateaux&langue=1>.

— (1983), "Image mouvement image temps", curso en Vincennes - Saint-Denis, 12 de abril de 1983, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php ?cle=72&groupe =Image %20Mouvement %20 Image %20Temps&langue=1>.

— (1988), *Le pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit [trad. esp.: *El pliegue*, Barcelona, Paidós, 1989].

— (1993), "Bartleby, ou la formule", *Critique et clinique*, París, Minuit, pp. 89-114.

— (2002 [1972]), "À quoi reconnaît-on le structuralisme?", *L'île deserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (D. Lapoujade, ed.), París, Minuit, pp. 238-269.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1972), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit.

—— (1975), *Kafka. Pour une littérature mineure*, París, Minuit.

—— (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit [trad. esp.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Pre-Textos, 2004].

—— (1984), "Mai 68 n'a pas eu lieu", *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (D. Lapoujade, ed.), París, Minuit, pp. 215-217.

—— (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit.

—— (2003 [1987]), "Préface pour l'édition italienne de *Mille plateaux*", *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (D. Lapoujade, ed.), París, Minuit, pp. 288-290.

Deleuze, Gilles, y Claire Parnet (1996 [1977]), *Dialogues*, París, Flammarion.

Dennett, Daniel C. (1978), *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology*, Harmondsworth, Penguin.

Derrida, Jacques (2006), *L'animal que donc je suis*, París, Galilée.

Descola, Philippe (1992), "Societies of nature and the nature of society", en A. Kuper (ed.), *Conceptualizing society*, Londres, Routledge, pp. 107-126.

—— (1996), "Constructing natures: Symbolic ecology and social practice", en P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Nature and society: Anthropological perspectives*, Londres, Routledge, p. 82-102.

—— (2005), *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.

Détienne, Marcel (1981 [1967]), *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, París, Francois Maspero.

Donzelot, Jacques (1977), "An anti-sociology", *Semiotext(e)*, II (3), pp. 27-44.

Duffy, Simon (ed.) (2006), *Virtual mathematics: The logic of difference*, Bolton, Clinamen Press.

Dumont, Louis (1971), *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage*, París, Mouton.

Englund, Harri y James Leach (2000), "Ethnography and the meta-narratives of modernity", *Current Anthropology*, 41 (2), pp. 225-248.

Erikson, P. (1986), "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête de soi", *Journal de la Société des Américanistes*, LXII, pp. 185-210.

Fabian, J. (1983), *Time and the other: How anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press.

Favret-Saada, Jeanne (2000), "La-pensée-Lévi-Strauss", *Journal des anthropologues*, pp. 82-83, 53-70.

Fernandes, Florestan (1970 [1952]), A *função social da guerra na sociedade Tupinambá*, 2ª ed., San Pablo, Livraria Pioneira Editora/EDUSP.

Fortes, Meyer (1969), *Kinship and the social order: The legacy of Lewis Henry Morgan*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

— (1983), *Rules and the emergence of society*, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Gell Alfred (1998), *Art and agency: An anthropological theory*, Oxford, Clarendon.

— (1999), "Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors", *The art of anthropology: Essays and diagrams*, Londres, Athlone, pp. 29-75.

Goldman, Marcio (2005), "Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé", *Religião e Sociedade*, 25 (2), pp. 102-120.

Gregory, Chris (1982), *Gifts and commodities*, Londres, Academic Press.

Griaule, Marcel y Germaine Dieterlen (1965), *Le renard pâle*, París, Institut d'ethnologie.

Hallowell, A. Irving (1960), "Ojibwa ontology, behavior, and world view", en S. Diamond (ed.), *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 49-82.

Hamberger, Klaus (2004), "La pensée objectivée", en M. Izard (ed.), *Lévi-Strauss*, París, Éd. de L'Herne, pp. 339-346.

Héritier, Françoise (1981), *L'exercice de la parenté*, París, Gallimard/Le Seuil.

Herzfeld, Michael (2001), "Orientations: Anthropology as a practice of theory", en M. Herzfeld (ed.), *Anthropology: Theoretical practice in culture and society*, Londres, Blackwell/Unesco.

— (2003), "The unspeakable en persuit of the ineffable: Representations of untranslability en ethnographic discourse", en P. G. Rubel y A. Rosman (eds.), *Translating cultures. Perspectives on translation and anthropology*, Oxford/Nueva York, Berg, pp. 109-134.

Holbraad, Martin (2003), "Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana", *Mana*, 9 (2), pp. 39-77.

Holbraad, Martin y Rane Willerslev (2007), "(Afterword) Transcendental perspectivism: Anonymous viewpoints from Inner Asia", *Inner Asia* (Special Issue: Perspectivism), 9 (2), pp. 311-328.

Hubert, Henri y Marcel Mauss (1969 [1899]), "Essai sur la nature et fonction du sacrifice", en M. Mauss, *Œuvres 1*, París, Minuit, pp. 193-307.

— (1950 [1902-1903]), "Esquisse d'une théorie générale de la magie", en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, pp. 3-141.

Hugh-Jones, Stephen (1979), *The palm and the pleiades. Initiation and cosmology in North-West Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (1996), "Shamans, prophets, priests and pastors", en N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, history, and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 32-75.

Ingold, Tim (1991), "Becoming persons: Consciousness and sociality in human evolution", *Cultural Dynamics*, IV (3), pp. 355-378.

— (1992), "Editorial", *Man*, 27 (1).

— (2000), *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres, Routledge.

Jameson, Frederic (1997), "Marxism and dualism en Deleuze", *The South Atlantic Quarterly*, 96 (3), pp. 393-416.

Jensen, Casper B. (2003), "Latour and Pickering: Post-human perspectives on science, becoming, and normativity", en D. Ihde y E. Selinger (eds.), *Chasing technoscience: Matrix for materiality*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 225-240.

— (2004), "A nonhumanist disposition: On performativity, practical ontology, and intervention", *Configurations*, 12, pp. 229-261.

Jullien, François (2008), *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, París, Fayard.

Jullien, Francois y Thierry Marchaisse (2000), *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident*, París, Le Seuil.

Kohn, Eduardo (2002), "Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador", tesis de doctorado, University of Wisconsin/Madison.

— (2005), "Runa realism: Upper Amazonian attitudes to nature knowing", *Ethnos*, 70 (2), pp. 171-196.

Kuper, Adam (2003), "The return of the native", *Current Anthropology*, 44 (3), pp. 389-402.

Kwa Chunglin (2002), "Romantic and baroque conceptions of complex wholes in the sciences", en J. Law y A. Mol (eds.), *Complexities. Social studies of knowledge practices*, Durham, Duke University Press, pp. 23-52.

Lambek, M. (1998), "Body and mind in mind, body and mind in body: Some anthropological interventions in a long conversation", en A. Strathern y M. Lambek (eds.), *Bodies and persons : Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 103-122.

Lapoujade David (2006), "Le structuralisme dissident de Deleuze", en A. Akay (ed.), *Gilles Deleuze için / Pour Gilles Deleuze*, Estambul, Akbank Sanat, pp. 27-36.

Latour, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, París, La Découverte.

— (1993), "An interview with Bruno Latour (with T. H. Crawford)", *Configurations*, 1/2, pp. 247-268.
— (1996a), "Not the question", *Anthropology Newsletter*, 37 (3).
— (1996b), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de penser en rond.
— (1999), *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*, París, La Découverte.
— (2002), *War of the worlds: What about peace?*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
— (2005), *Reassembling the social. An Introduction to actor-network theory*, Oxford, Oxford University Press.
Lawlor, Leonard (2003), "The beginnings of thought: The fundamental experience in Derrida and Deleuze", en P. Patton y J. Protevi (eds.), *Between Deleuze and Derrida*, Londres, Continuum, pp. 67-83.
Leach, Edmund (1961 [1951]), "Rethinking anthropology", en *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone, pp. 1-27.
Lévi-Strauss, Claude (1943), "The social use of kinship terms among Brazilian Indians", *American Anthropologist*, 45 (3), pp. 398-409.
— (1944), "Reciprocity and hierarchy", *American Anthropologist*, 46 (2), pp. 266-268.
— (1950), "Introduction á l'Œuvre de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, pp. IX-LII.
— (1955), *Tristes tropiques*, París, Plon.
— (1958 [1952]), "La notion de structure en ethnologie", en Lévi-Strauss (1958: 303-351).
— (1958 [1954]), "Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement", en Lévi-Strauss (1958: 377-418).
— (1958 [1955]), "La structure des mythes", en Lévi-Strauss (1958 : 227-255).
— (1958), *Anthropologie structurale*, París, Plon.
— (1962a), *Le totémisme aujourd'hui*, París, PUF.

— (1962b). *La pensée sauvage*, París, Plon.
— (1964), *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, París, Plon.
— (1966), *Mythologiques II: Du miel aux cendres*, París, Plon.
— (1967 [1949]), *Les structures élémentaires de la parenté*, 2ª ed., París, Mouton.
— (1967), *Mythologiques III: L'origine des manières de table*, París, Plon.
— (1971), *Mythologiques IV: L'homme nu*, París, Plon.
— (1973 [1952]), "Race et histoire", en Lévi-Strauss (1973: 377-422).
— (1973 [1960]), "Le champ de l'anthropologie", en Lévi-Strauss (1973: 11-44).
— (1973 [1964]), "Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines", en Lévi-Strauss (1973: 339-364).
— (1973), *Anthropologie structurale deux*, París, Plon.
— (1979), *La voie des masques* (ed. revisada, aumentada y completada contres excursiones), París, Plon.
— (1984), *Paroles données*, París, Plon.
— (1985), *La potière jalouse*, París, Plon.
— (1991), *Histoire de Lynx*, París, Plon.
— (2000), "Postface", *L'Homme*, 154-155, pp. 713-720.
— (2001), "Hourglass configurations", en P. Maranda (ed.), *The double twist: From ethnography to morphodynamics*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 15-32.
— (2004), "Pensée mythique et pensée scientifique", en M. Izard (ed.), *Lévi-Strauss*, París, Éd. de L'Herne, pp. 40-42.
— (2008), *Œuvres*, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade".
Lévi-Strauss, Claude y Georges Charbonnier (1961), *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, París, UGE, "10/18".
Lévi-Strauss, Claude y Didier Éribon (1988), *De près et de loin*, París, Odile Jacob.
Lienhardt, Godfrey (1961), *Divinity and experience: The religion of the Dinka*, Oxford, Oxford University Press.

Lima, Tania Stolze (1999 [1996]), "The two and its many: Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology", *Ethnos*, 64 (1), pp. 107-131.

— (2005), *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*, San Pablo, Edunesp/NUTI/ISA.

Lyotard, Jean-Francois (1977), "Energumen capitalism", *Semiotext(e)*, II (3), pp. 11-26.

Maniglier, Patrice (2000), "L'humanisme interminable de Lévi-Strauss", *Les Temps Modernes*, 609, pp. 216-241.

— (2005a), "Des us et des signes. Lévi-Strauss: philosophie pratique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1/2005, pp. 89-108.

— (2005b), "La parenté des autres. (À propos de Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*)", *Critique*, N° 701, octubre de 2005, pp. 758-774.

— (2006), *La vie énigmatiques des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, París, Léo Scheer.

— (2009), *The structuralist legacy, History of continental philosophy*, en Alan Schrift (ed.), vol. 7: *Post-poststructuralism (1980-1995)*, Rosi Braidotti (ed.), Acumen, 2009 (en prensa).

Menget, Patrick (ed.) (1985a), "Guerres, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud", *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, pp. 129-208.

— (1985b), "Jalons pour une étude comparative (dossier 'Guerre, société et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud')", *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, pp. 131-141.

— (1988), "Note sur l'adoption chez les Txicão du Brésil central", *Anthropologie et Sociétés*, 12 (2), pp. 63-72.

Merleau-Ponty, Maurice (1995 [1956]), *La nature: notes et cours du Collège de France, suivi des Résumés des cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty*, París, Le Seuil.

Munn, Nancy (1992 [1986]), *The fame of Gawa: A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Durham y Londres, Duke University Press.

Nadaud, Stéphane (2004), "Les amours d'une guêpe et d'une orchidée", en F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe (textes agencés par S. Nadaud)*, París, Lignes et Manifestes, pp. 7-27.

Overing, Joanna (1983), "Elementary structures of reciprocity: A comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon sociopolitical thought", *Antropologica*, 59-62, pp. 331-348.

— (1984), "Dualism as an expression of differences and danger: Marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela", en K. Kensinger (ed.), *Marriage practices in Lowland South America*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, pp. 127-155.

Pagden, Anthony (1982), *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pedersen, Morten A. (2001), "Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies", *Journal of the Royal Anhtropological Institute*, 1 (3), pp. 411-427.

Petitot, Jean (1999), "La généalogie morphologique du structuralisme", *Critique*, LV (620-621), pp. 97-122.

Pignarre, Philippe e Isabelle Stengers (2005), *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, París, La Découverte.

Richir, Marc (1994), "Qu'est-ce qu'un dieu? Mythologie et question de la pensée", en F.-W. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, París, Jérôme Millón, pp. 7-85.

Rivière, Peter (1984), *Individual and society en Guiana: A comparative study of Amerindian social organization*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rodgers, David (2002), "A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng", *Mana*, 8 (2), pp. 91-125.

— (2004), *Foil*, MS inédito.

Sahlins, M. (1985), *Islands of history*, Chicago, University of Chicago Press.

— (1995), *How "Natives" think: About captain Cook, for example*, Chicago, University of Chicago Press.

— (2000), "What is anthropological enlightenment? Some lessons from the twentieth century", en M. Sahlins, *Culture in practice: Selected Essays*, Nueva York, Zone Books, pp. 501-526.

Schrempp, Gregory (2002), *Magical arrows: The Maori, the Greeks, and the folklore of the universe*, Madison, University of Wisconsin Press.

Seeger, Anthony, Roberto DaMatta y Eduardo Viveiros de Castro (1979), "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, 32 (2-19).

Sloterdijk, Peter (2000), *La domestication de l'être*, París, Mille et Une Nuits.

Smith, David W. (2006), "Axiomatics and problematics as two modes of formalisation; Deleuze's epistemology of mathematics", en S. Duffy (ed.), *Virtual mathematics: The logic of difference*, Bolton, Clinamen Press, pp. 185-168.

Soares de Souza, Gabriel (1972 [1587]), *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, San Pablo, Cia Editora Nacional/EDUSP.

Stasch, R. (2009), *Society of others: Kinship and mourning in a West Papuan place*, Berkeley, University of California Press.

Stengers, Isabelle (2002), *Penser avec Whitehead*, París, Le Seuil.

— (2003 [1996]), *Cosmopolitiques*, París, La Découverte / Les Empêcheurs de penser en rond.

Strathern, Marilyn (1987), "The limits of auto-anthropology", en A. Jackson (ed.), *Anthropology at home*, Londres, Tavistock, pp. 59-67.

— (1988), *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

— (1991), *Partial connections*, Savage (Md.), Rowman & Littlefield.

— (1992a), *After nature: English kinship en the late twentieth century*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (1992b), "Parts and wholes: Refiguring relationships in a post-plural world", en *Reproducing the future: Anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*, Nueva York, Routledge, pp. 90-116.

— (1992c), "Future kinship and the study of culture", en *Reproducing the future: Anthropology, kinship, and the new reproductive technology*, Nueva York, Routledge, pp. 43-63.

— (1995), "The nice thing about culture is that everyone has it", en M. Strathern (ed.), *Shifting contexts: Transformations en anthropological knowledge*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 153-176.

— (1996), "Cutting the network", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, NS 2 (4), pp. 517-535.

— (1999), *Property, substance and effect: Anthropological essays on persons and things*, Londres, Athlone.

— (2001), "Same-sex and cross-sex relations: Some internal comparisons", en T. Gregor y D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*, Berkeley, University of California Press, pp. 221-244.

— (2005), *Kinship, law and the unexpected. Relatives are always a Surprise*, Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn, James D. Y. Peel, Cristina Toren y Jonathan Spencer (1996/1989), "The concept of society is theoretically obsolete", en T. Ingold (ed.), *Key debates in anthropology*, Londres, Routledge, pp. 55-98.

Tarde, Gabriel (1999 [1895]), *Œuvres de Gabriel Tarde*, vol. 1: *Monadologie et sociologie*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo.

Taylor, Anne-Christine (1985), "L'art de la réduction", *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, pp. 159-173.

— (1993), "Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse

aux têtes des Jivaros de l'Équateur", en E. Copet y F. Héritier-Augé (eds.), *Les complexités de l'alliance*, IV: *Économie, politique et fondements symboliques de l'alliance*, París, Archives contemporaines, pp. 73-105.

— (2000), "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté", *L'Homme*, 154-155, pp. 309-334.

— (2004), "Don Quichotte en Amérique", en M. Izard (ed.), *Lévi-Strauss*, París, Éd. de L'Herne, pp. 92-98.

— (2009), *Corps, sexe et parenté: une perspective amazonienne*, ms. inédito.

— (s.d.), *Perspectives de recherche: l'anthropologie du sujet*, ms. inédito.

Taylor, Anne-Christine y Eduardo Viveiros de Castro (2006), "Un corps fait de regards", en S. Breton, J.-M. Schaeffer, M. Houseman, A.-C. Taylor y E. Viveiros de Castro (eds.), *Qu'est-ce qu'un corps? (Afrique de l'Ouest/ Europe occidéntale/ Nouvelle-Guinée/ Amazonie)*, París, Musée du Quai-Branly/ Flammarion, pp. 148-199.

Vernant, Jean-Pierre (1996 [1966]), "Raisons d'hier et d'aujourd'hui", *Entre mythe et politique*, París, Le Seuil, pp. 229-236.

Viveiros de Castro, Eduardo (1992 [1986]), *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press.

— (1990), "Princípios e parâmetros: um comentário a *L'exercice de la parenté*", *Comunicações do PPGAS*, 17, pp. 1-106.

— (1998 [1996]), "Cosmological deixis and Ameridian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), pp. 469-488.

— (1998), "Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere", *Conférences inédites*, Cambridge.

— (2001a), "A propriedade do conceito: sobre o plano de imanência amerindio", XXV Encontro Annual da ANPOCS, Caxambu.

— (2001b), "GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality", en L. Rival y N. Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society en the work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press, pp. 19-43.

— (2002a), "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", *A inconstância da alma selvagem*, San Pablo, Cosac & Naify, pp. 345-399.

— (2002b), "O problema da afinidade na Amazônia", en E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, San Pablo, Cosac & Naify, pp. 87-180.

— (2002c), "O nativo relativo", *Mana*, 8 (1), pp. 113-148.

— (2003), "And", *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, pp. 1-20.

— (2004a), "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation", *Tipití*, 2 (1), pp. 3-22.

— (2004b), "Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies", *Common Knowledge*, 10 (3), pp. 463-484.

— (2006), "Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. Réponse á une question de Didier Muguet", *Multitudes*, 24, pp. 41-52.

— (2008a), "The gift and the given: Three nano-essays on kinship and magic", en S. Bamford y J. Leach (eds.), *Kinship and beyond: The genealogical model Reconsidered*, Oxford, Berghahn Books, pp. 237-268.

— (2008b), "Immanence and fear, or, the enemy first", Discurso inaugural en la Conferencia "Indigeneities and Cosmopolitanisms", Toronto, Canadian Anthropological Society y American Ethnological Society.

— (2008c), "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazonica", en R. C. de Queiroz y R. F. Nobre (eds.), *Lévi-Strauss:*

*leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, pp. 79-124.
Wagner, Roy (1972), "Incest and identity: A critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition", *Man*, 7 (4), 601-613.
— (1977), "Analogic kinship: A Daribi example", *American Ethnologist*, 4 (4), pp. 623-642.
— (1978), *Lethal speech: Daribi myth as symbolic obviation*, Ithaca, Cornell University Press.
— (1981 [1975]), *The invention of culture*, 1a ed., Chicago, Universit of Chicago Press.
— (1986), *Symbols that stand for themselves*, Chicago, The University of Chicago Press.
— (1991), "The fractal person", en M. Godelier y M. Strathern (eds.), *Big men and great men: Personification of power en Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-173.
Willerslev, Rane (2004), "Not animal, not not-human: Hunting an empathetic knowledge among the Siberian Yukaghirs", *Journal o the Royal Anthropological Institute*, 10 (3), pp. 629-652.
Wolff, Francis (2000), *L'être, l'homme, le disciple*, París, PUF, "Quadrige".
Zourabichvili, François (2003), *Le vocabulaire de Deleuze*, París, Ellipses.
— (2004 [1994]), "Deleuze. Une philosophie de l'événement", en F. Zourabichvili, A. Sauvargnargues y P. Marrati (eds.), *La philosophie de Deleuze*, París, PUF, pp. 1-116.

Este libro se terminó de imprimir
en octubre de 2010 en Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades.