

Metafísicas caníbales

Del mismo autor

A inconstância da alma selvagem, San Pablo, 2002

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

Symbols that stand for themselves, Chicago, 1986

The invention of culture, Chicago, 1981

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

Eduardo Viveiros de Castro

Metafísicas caníbales

Líneas de antropología postestructural

Traducido por Stella Mastrangelo



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

© Presses Universitaires de France, 2009

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien de Cultures-france, opérateur du Ministère Français des Affaires 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 Cultures-france, operador del Ministerio Francés de Asuntos Extranjeros, del Ministerio Francés de la Cultura y de la Comunicación y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

ISBN Argentina: 978-987-1566-46-4

ISBN España: 978-84-92946-25-9

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

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

Diseño de colección: tholón kunst

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

Depósito legal: B-39011-2010

Índice

9 Agradecimientos

PRIMERA PARTE: *EL ANTI-NARCISO*

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

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

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

TERCERA PARTE: *LA ALIANZA DEMONÍACA*

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

CUARTA PARTE: EL COGITO CANÍBAL

- 199 12. El enemigo en el concepto
213 13. Devenires del estructuralismo

243 Bibliografía

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

Agradecimientos

El tema de este libro se ha alimentado de investigaciones expuestas en las publicaciones mencionadas a continuación, que han sido adaptadas, corregidas, considerablemente modificadas y desarrolladas con miras a esta redacción:

1. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, en E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, San Pablo, CosacNaify, 2002, pp. 347-399.
2. “And”, *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, 2003.
3. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”, *Tipiti* (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America), 2 (1), 2004, pp. 3-22.
4. “Filiação intensiva e aliança demoníaca”, *Novos Estudos Cebrap*, 77, 2007, pp. 91-126.
5. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”, en R. Caixeta de Queiroz y R. Freire Nobre (eds.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008, pp. 79-124.

Numerosas personas han contribuido a la realización de estos textos. La mayoría de ellas aparecen en la bibliografía de esta obra. Sin embargo, quisiera mencionar en particular los nombres de Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman, Oiara

Bonilla, Martin Holbraad, Peter Gow, Déborah Danowski, Marilyn Strathern, Bruno Latour, Marshall Sahlins, Casper Jensen, Philippe Descola y Anne-Christine Taylor, quienes merecen agradecimiento por haber sido, en diversas formas, causantes, inspiradores, cofirmantes, defensores, traductores, críticos o de una manera u otra mejoradores de las ideas propuestas en este libro.

Una primera versión de esta obra fue presentada en ocasión de una serie de conferencias pronunciadas en el Institut d'études avancées de París (Maison Suger), en enero de 2009. Agradezco a Yves Duroux y Claude Imbert su generosa invitación, su calurosa recepción y el ambiente de trabajo estimulante que me procuraron durante esas semanas de invierno. *Last*, pero seguramente *not least*, debo agradecer a Patrice Maniglier, que hizo posible este libro invitándome a emprenderlo, ofreciéndome el contexto ideal para publicarlo y haciéndome escribirlo (literalmente). Pero, aun más importante que todo eso, debo agradecerle lo que él mismo ha escrito sobre temas muy cercanos, lo que despertó mi deseo de emprender esta obra, simplemente porque había aprendido algo nuevo.

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 anti-narcisistas 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-

tructurivismo 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 “centrípeta”, 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-anthropología—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-anthropología, 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 anthropology*), 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 *postestructuralismo*...
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 agrada o nos inquieta, 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 agrada o nos inquieta... 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 inter-específico, 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 lévi-straussiana muy conocida sobre la conquista de América, registrada en *Race et histoire*:

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

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

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