



Canibalizar a Deleuze. La digestión de los conceptos postestructuralistas en el pensamiento de Viveiros de Castro

Cannibalize Deleuze. The digestion of poststructuralist concepts in the thought of Viveiros de Castro

Miguel Alfonso Bouhaben

Escuela Superior Politécnica del Litoral. Universidad de las Artes, Ecuador

mabouhaben@gmail.com

Recibido/Received: 17/09/2017

Aceptado/Accepted: 18/12/2017

RESUMEN:

La obra de Viveiros de Castro se fundamenta en el esfuerzo por construir una interconexión entre el sistema filosófico de Gilles Deleuze y el sistema del indigenismo amerindio. Por ello, el objeto de nuestro trabajo es mostrar la relación que el antropólogo brasileño se apropia y canibaliza el pensamiento de Deleuze y el pensamiento amerindio a partir de un sistema de cruzamientos entre saberes transversales a la antropología y conceptos deleuzianos con el fin de esbozar una Metafísica de la inmanencia, una Ontología de la multiplicidad y una Epistemología de la diferencia. Asimismo, este cruzamiento será de utilidad para comprender los modos de ser/conocer indígena, tanto el carácter ontológico de las prácticas caníbales, como el carácter epistémico de las prácticas chamanísticas.

Palabras clave: Gilles Deleuze; Viveiros de Castro; Metafísica de la inmanencia; Ontología de la multiplicidad; Epistemología de la diferencia

ABSTRACT:

The work of Viveiros de Castro is based on the effort to build an interconnection between the philosophical system of Gilles Deleuze and the Amerindian Indian system. Therefore, the purpose of our work is to show the relation that the Brazilian anthropologist appropriates and cannibalizes the thought of Deleuze and the Amerindian thought from a system of crossings between knowledge transversal to the anthropology and Deleuzian concepts in order to outline a Metaphysics of Immanence, an Ontology of Multiplicity and an Epistemology of Difference. Also, this cross will be useful to understand indigenous ways of being / knowing, both the ontological nature of cannibal practices and the epistemic character of shamanistic practices.

Keywords: Gilles Deleuze; Viveiros de Castro; Metaphysics of immanence; Ontology of the multiplicity; Epistemology of difference

Sodomía o canibalismo

Gilles Deleuze afirma, con un indudable afán de provocación, que el encuentro con un pensador siempre implica un acto de sodomía:

Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas” (Deleuze, 1995, p.13).

Para hacerse cargo de este encuentro es importante revelar en él un doble movimiento: por un lado, la transformación y el descentramiento de los conceptos-otros; y, por otro lado, la construcción de los conceptos-propios. Dionisos y Apolo. Destruir para construir. Pensar como abordaje de las maneras conceptuales del otro para configurar las maneras conceptuales de uno mismo. Para Deleuze se piensa a través de los otros, penetrando y poseyendo lo ajeno para hacer lo propio. En esto consiste el discurso indirecto libre que desarrolla en muchas de sus obras: un asalto a las palabras de otros, que son moldeándolas desde la palabra propia; un robo de aquellas ideas/otras para ser retorcidas y diseminadas desde la perspectiva del uno. La sodomía como un acto de desterritorialización/reterritorialización del conocimiento propio y ajeno.

Es necesario recalcar que la sodomía -así como otros conceptos deleuzianos como lo esquizo, que nada tiene de categoría clínica- no es utilizada como una categoría sexual, sino como una creación conceptual, como una metáfora o un juego de lenguaje. O, por decirlo en sentido deleuziano, como praxis conceptual. Aun así, dicha metáfora ha servido para estimular la lectura, a veces chistosa, a veces agria, que el pensador esloveno Slavoj Žižek hace del pensamiento de Deleuze. Bien es cierto que a veces se vislumbra una dosis de amor, por ejemplo, cuando afirma refiriéndose al pensador francés que “la medida del amor verdadero a un filósofo es que uno reconoce las huellas de sus conceptos en cualquier parte de la propia experiencia cotidiana” (Žižek, 2006, p.19). Sin embargo, otras veces se detecta cierta inquina en todo lo referente a la figura todopoderosa del filósofo G.W.F. Hegel. La posición hegeliana de Žižek -frente al confeso antihegelianismo del francés- le lleva a dar la vuelta a la praxis de la sodomía epistémica: “¿por qué no arriesgarnos al acto de dar al propio Deleuze por detrás y a poner en práctica la sodomización hegeliana de Deleuze?” (2006, p.67). Así, el pensador esloveno, volviendo contra Deleuze su propia fórmula, defiende que Hegel es quien sodomiza a Deleuze, a la vez que establece la insodomizabilidad del pensador alemán. Así, para Žižek, siempre es posible la sodomización del sodomizador. O lo que es lo mismo: siempre es posible pensar/conocer/ser a través del otro; así como el otro también puede pensar/conocer/ser desde el uno.

En el ámbito amerindio, hay una praxis que guarda cierta relación con la idea de sodomía onto-epistémica: el canibalismo. El antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro sostiene que el canibalismo no es solo un acto de violencia física irracional contra el otro, sino que también conforma el carácter onto-epistémico de algunos indígenas amerindios:

lo que hice fue un juego de inversión conceptual medio perversa, pensé: “el canibalismo es normalmente interpretado como una absorción del Otro, una introyección del Otro; ¿y si fuera lo contrario, y si el canibalismo, en verdad, fuera una manera de salir de sí mismo, de transformarse en Otro, y no de transformar al Otro en sí?”. Al asimilar al Otro se reduce su alteridad (Viveiros de Castro, 2013, p.267).

De este modo, los sujetos se construyen ontológicamente comiendo la carne y los signos del otro y, de este modo, configuran su forma de conocer el mundo. Pero no se trata de incorporar dentro de uno al otro; sino de abrirse, proyectarse y excorporarse en lo otro. La esencia del acto caníbal, en tanto forma de autoconocimiento a través de la digestión de la carne y los signos del otro, da cuenta de una comunicación transversal entre elementos comunicables. Una composibilidad de lo imposible. La forma de comunicarse con el otro es devorándolo, no con el fin de hacerlo propio, sino con el objeto de hacerse uno mismo ajeno en el otro. Dicha praxis gnoseológica tiene cierta resonancia con la órbita onto-epistémica de la sodomía. Si con la sodomía, Deleuze describe una forma de conocimiento que supone una comunicación con el otro y, a su vez, una forma ontológica, que transmuta tanto al sujeto como al objeto de conocimiento; con el canibalismo, Viveiros de Castro describe, igualmente, un conocer-otro y un ser-otro forjado a través de la digestión del cuerpo (lado ontológico) y de los signos (lado epistémico) del otro. Este devenir-otro del canibalismo guarda similitudes con el devenir-otro de la sodomía. Ahora bien, la sodomía, en el caso de Deleuze, supone una toma por detrás del pensamiento de Spinoza, de Leibniz, de Hume o de Nietzsche, pero no la desaparición del pensamiento de estos. En contraste, en el caso del canibalismo, el conocimiento-otro no solo construye en conocimiento-propio, sino que también provoca la desaparición de lo otro. Pero quizá lo interesante es interpretar como el canibalismo implica una verdadera hibridación a nivel semifísico: como carne y como sentido. Algo que empata con la rizomática de Deleuze-Guattari: “En un rizoma (...) eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc., poniendo en juego no solo regímenes de signos distintos sino también estatutos de cosas” (Deleuze & Guattari, 2004, p.13). Así, el caníbal construye su perspectiva sobre el mundo descentrándose a sí mismo ontológicamente -a través del cuerpo del otro- y epistemológicamente -por medio de los signos del otro.

¿Sodomía o canibalismo? La disyuntiva es tan solo un juego retórico para entrever los nexos que se establecen entre el pensamiento de Deleuze y el de Viveiros de Castro. En lo que sigue, pretendemos mostrar cómo Viveiros de Castro reconstruye el pensamiento amerindio a partir de conceptos prestados -o sodomizados/canibalizados- del *El Antiedipo* (1972, 1995) y de *Mil mesetas* (1980, 2004) de Deleuze-Guattari:

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 preembañadas en forma tan práctica, permítanme decir) son resultado del encuentro entre cierto devenir-deleuziano de la etnología americanista” (Viveiros de Castro, 2010, p.81).

Entre los conceptos que más le interesa canibalizar, el propio antropólogo señala que son “los conceptos de diferencia y de multiplicidad, de devenir y de síntesis disyuntiva” (2010, p.181). Y todo, con el fin último no es otro que poner en jaque al estructuralismo: “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” (2010, p.69). Canibalizar, pues, las *Mitológicas* con *Mil mesetas*.

Como ocurre en muchas ocasiones, los límites entre la forma y el contenido se desvanecen. Así, para dar cuenta de nuestro objeto de estudio, esto es, de la canibalización de los conceptos deleuzianos por parte de Viveiros de Castro, para explicar el sistema de pensamiento amerindio, vamos a utilizar como método experimental el propio canibalismo. Nuestra praxis de la digestión va a consistir en mostrar la canibalización de Deleuze, o lo que es lo mismo, el devenir-deleuziano en la antropología de Viveiros de Castro de cara a comprender el sistema de pensamiento amerindio. Ahora bien, apuntaremos también que el pensamiento de Deleuze se basa en una canibalización de lo indio: hay un devenir-indio del propio Deleuze. Nosotros vamos a explicar cómo Viveiros de Castro canibaliza el pensamiento Deleuze y del pensamiento amerindio en el diseño de un sencillo mapa de cruzamientos entre campos de saberes transversales a la antropología y conceptos deleuzianos: Metafísica de la inmanencia, Ontología de la multiplicidad y Epistemología de la diferencia.

[Masticar] Metafísica de la inmanencia

Para vislumbrar de qué modo conecta Viveiros de Castro la metafísica indígena con la metafísica indígena es necesario exponer un elemento común a ambas: la inmanencia.

Veamos, previamente, algunas consideraciones sobre la inmanencia en la metafísica deleuziana. Sabemos que la inmanencia es una de las nociones que Gilles Deleuze adopta de la metafísica clásica. Pero, como siempre, la rompe a su antojo, siguiendo el pulso de una filosofía del discurso indirecto, del *ready-made* y de la sodomía conceptual. Desde su perspectiva de la historia de la Filosofía, Deleuze va a seguir/sodomizar una tradición subterránea que pasa por Heráclito, Lucrecio, Duns Scoto, Spinoza, Leibniz, Hume y Nietzsche, con el fin de establecer una premisa ontológica fundamental: el Ser es unívoco y, a través de Él, se expresan las diferencias. Este principio de inmanencia ya fue trazado en su primer libro, *Empirismo y subjetividad* (1953, 1981), donde recoge el término humeano de lo dado en tanto que caos primigenio de lo sensible (p.93). Además, hay otros conceptos que tienen resonancias con el de inmanencia como son el concepto de diagrama, de *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (1981, 2002a), que es la catástrofe informe donde surgen las formas (p.38); o como el concepto de sinsentido, formulado en *Lógica del sentido* (1969, 1989a), en tanto que lugar donde se efectúa el sentido.

Ahora bien, de todas las formulaciones de la inmanencia que va tomando, la de Spinoza es la que más impacto tiene en su pensamiento. Para el pensador holandés, Dios es inmanente, ya que es una substancia infinita dentro de la cual las criaturas son modos de ser que pululan en libertad. Solo existe una sustancia única dentro de la cual se instalan las maneras de ser de esa sustancia, que despliegan todo un repertorio de movimientos, velocidades y conexiones: “Cada forma expresa, explica o desarrolla el absoluto, pero el absoluto contiene o «complica» una infinidad de formas” (Deleuze, 1996, p.112). El devenir-Spinoza de Deleuze será determinante en la escritura de *Diferencia y repetición* (1968, 2002b), donde defiende que el Ser

es una sustancia única que se dice de las diferencias: “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco (...) El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice la diferencia misma” (Deleuze, 2002b, p.71). De este modo, el Ser es un Uno spinozista, que se expresa diferencialmente, es un Uno nomádico y anárquico, caótico y errante; un Uno donde los seres no están configurados, donde las cosas no tienen un territorio ni un límite definidos. Donde las cosas no se diferencian de sus grados de variación. Grado cero del devenir. Ahora bien, si en *Diferencia y repetición* encontrábamos la formulación de la inmanencia a través de la exposición del Ser unívoco que se dice de lo diferente; en *Mil Mesetas* la inmanencia va a estar formulada como un plano de consistencia donde coexisten todas las formas, algo que como hemos señalado, estaba en su libro anterior sobre Francis Bacon: “El plan de consistencia es la intersección de todas las formas concretas. También todos los devenires, como dibujos de brujas, se inscriben en este plan de consistencia” (Deleuze & Guattari, 2004, p.256). De este modo, tanto el Ser Unívoco como el plano de consistencia son derivas del plano de inmanencia, ese territorio movedizo donde no hay ni organización ni estructura, donde no existen ni causas ni principios originarios, sino un magma que compone las multiplicidades y permite la interrelación entre todas las formas y todos los devenires.

Este breve acercamiento a la inmanencia en el pensamiento deleuziano nos resultará de utilidad para entender ciertas mecánicas del pensamiento de Viveiros de Castro y de su lectura del pensamiento amerindio. Cuenta en las entrevistas recogidas en *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio* (2013) que, para las comunidades indígenas amerindias, lo humano constituye un magma presubjetivo, un *a priori* ontológico a todos los seres. Así lo explica: “La proposición presente en los mitos indígenas es: los animales eran humanos y dejaron de serlo, la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad (...) En las mitologías indígenas todo el mundo es humano, sólo que algunos de esos humanos son menos humanos que los otros. Varios animales están muy lejos de los humanos, pero son todos o casi todos, en el origen, humanos o humanoides, antropomórficos o, sobre todo, “antropológicos”, es decir, se comunican con (y como) los humanos. Todo esto converge con la actitud que se acostumbra llamar “animismo”, la presuposición o intuición pre conceptual (el plano de inmanencia, diría Deleuze) de que el fondo universal de la realidad es el espíritu”. (Viveiros de Castro, 2013, p.17).

Así, para los indígenas, los animales son humanos que han abandonado su humanidad. Esta observación, le lleva a Viveiros de Castro a trazar una línea conectiva con la inmanencia en sentido deleuziano. La inmanencia humana va a ser el espacio común, ese Ser unívoco donde todas las diferencias animales y humanas se comunican. Lo humano es el plan de consistencia que posibilita la conexión comunicacional. Y, de modo general, le sirve para establecer un espacio común entre las metafísicas occidentales y las metafísicas indígenas. La antropología experimental que configura Viveiros pretende instaurar un plano de inmanencia que permita el diálogo transversal con el pensamiento indígena: “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”. (Viveiros de Castro, 2010, 239). En suma, la inmanencia es lo que configura el territorio preconstitutivo que permite a la antropología devenir ontología comparativa. Ahora bien, ¿cómo hacer esto? ¿Cómo establecer relaciones entre metafísicas tan diferentes?

En definitiva, el Uno-Todo de la inmanencia tiene dos lecturas. Por un lado, permite la comunicación entre los seres diferentes en el sistema amerindio: entre humanos, animales, plantas, astros. Vimos que ese uno-Todo en el pensamiento amerindio es lo humano. Lo humano es lo que permite el intercambio discursivo entre los seres. Asimismo, la inmanencia permite la relación entre la metafísica amerindia y la occidental. Dichas relaciones interculturales o interespecíficas o interindividuales son posibles también gracias a la continuidad ontológica del plano de inmanencia. Teniendo en cuenta estas observaciones, cabe señalar: si el plano de inmanencia es la zona de intercambio, el *spatium* caótico, paradójico, diagramático y variable de interconexión de los seres, entonces hay que definir cuál es el resultado de lo conectado. Anticipamos que tanto en Deleuze como en la ontología amerindia, la conexión implica una pérdida de la esencia y de la identidad de los seres; pero potencia la constitución de los seres como multiplicidades y devenires.

[Digerir] Ontología de la multiplicidad

Para Deleuze, la metafísica de lo Uno de la inmanencia se identifica con la ontología de la multiplicidad. No es otra cosa que la síntesis entre el monismo inmanente de Spinoza y la multiplicidad de Hume:

Deleuze, lo que revela es la identidad profunda entre Spinoza y Nietzsche, dos filósofos que todos pensaban absolutamente opuestos. Y lo que lo idéntico es el hecho de que tanto la unidad spinozista como la pluralidad nietzscheana son del orden de la multiplicidad –concepto que abole los dualismos y todos los debates en torno del uno o de lo múltiple (Viveiros de Castro, 2013, p.146).

Ahora bien, ¿qué es la multiplicidad? La multiplicidad es algo así como la expresión de la inmanencia. Toda la obra de Deleuze da cuenta de ello. En *Empirismo y subjetividad* hemos señalado que lo dado significaba el Ser inmanente, mientras que el sujeto es su expresión, esto es, la diferencial de las percepciones. En *Lógica del sentido*, lo inmanente es el sinsentido, mientras que la paradoja es la expresión en tanto que multiplicidad diferencial del sinsentido. En *Lógica de la sensación*, el diagrama es el caos inmanente, mientras que el Figural es la expresión de las diferenciales entre las formas variables. En *Spinoza y el problema de la expresión* (1968, 1975), Dios es lo inmanente y los modos son sus expresividades. Y, en la misma línea spinozista, en *Diferencia y repetición*, tenemos que el Ser unívoco es la inmanencia donde las diferenciales son las expresiones que se dan entre los seres. Así siempre tiene que establecerse un plano de inmanencia: lo dado, el sinsentido, el diagrama, Dios o el Ser Unívoco. Y, desde dicho plano, emergen las multiplicidades: diferencial perceptiva (Sujeto), diferencial semántica (Paradoja), diferencial de formas (Figural), diferencial de seres (Modos o Diferencias).

Todas estas diferenciales forjan multiplicidades. Aun así, a pesar de que son muchas las definiciones de multiplicidad, vamos a centrarnos en dos de ellas. En *Diferencia y repetición* afirma que la multiplicidad es

un sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales que se encarna en relaciones reales y términos actuales (..) donde lo diferente se relaciona con lo diferente, haciendo del descentramiento, de la disparidad, de la divergencia, otros tantos objetos de afirmación que rompen el cuadro de la representación conceptual (Deleuze, 2002b, p.278).

Por otro lado, en *Mil mesetas*, Deleuze-Guattari formulan su tercer principio del rizoma, a saber, el principio de multiplicidad: “una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza” (Deleuze & Guttari, 2004, p.13). En ambos casos, la multiplicidad implica un devenir, una variación. Y es, justamente, este sentido de variación y cambio lo que a Viveiros de Castro le va a interesar digerir del concepto deleuziano de multiplicidad.

Antes de establecer un diálogo con la concepción de multiplicidad, Viveiros da Castro va a recurrir a la concepción de cuerpo de Deleuze para explicar la construcción del yo por medio del otro. El concepto de cuerpo, que Deleuze toma de Spinoza, está irremediamente unido al alma: “los dos expresan una misma cosa: un atributo del cuerpo es también un sentido del alma” (2004, p.71). Así, el cuerpo está conectado al alma; como la carne está conectada al signo. El acto caníbal supone la salida de sí, la huida de la identidad y de la mismidad para conformar un modo de ser con el cuerpo/alma del otro. Que el atributo del cuerpo es un sentido del alma, es lo mismo que decir que la carne devorada no es pura materialidad asignificante, sino carne/sentido. Para Viveiros de Castro, el cuerpo no va a ser solo pura naturaleza física, ni entidad autoidéntica. Sino que el cuerpo es su acción, su que-hacer, su manera o modo de ser en la substancia. Puro spinozismo: “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*” (Viveiros de Castro, 2010, p.55). Pero, asimismo, el cuerpo es carne en variación, esto es, una entidad multinatural *in progress*, un proceso diferencial. Puro bergsonismo: “el multinaturalismo amazónico no afirma tanto una variedad de naturalezas como la naturalidad de la variación, la variación *como* naturaleza”. (Viveiros de Castro, 2010, p.58).

Así, el cuerpo como praxis (Spinoza) y como variación (Bergson) son algunas de las hebras que utiliza Deleuze para tejer el concepto de multiplicidad, el cual, será puesto en práctica por Viveiros para interpretar el canibalismo amerindio. La antropología amazónica es una antropología de la multiplicidad. Los cuerpos son diversidades de maneras de ser (el cuerpo como praxis de Spinoza) y de estados de variación (el ser como procesos de la diferencia de Bergson). A través de Deleuze, Viveiros utiliza a Spinoza y Bergson para forjar una hermenéutica del canibalismo. Nosotros consideramos que el cuerpo/variación del indígena caníbal configura una multiplicidad, una hibridación que pone en crisis la dialéctica uno/múltiple. Y, en base a estas consideraciones, Viveiros la reivindica la multiplicidad deleuziana: “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”. (2010, p.100). Asimismo, relaciona la multiplicidad con otros conceptos relevantes de *Mil mesetas*: “una multiplicidad rizomática no es realmente un ser, sino un agenciamiento de devenires” (2010, p.103) “Las multiplicidades (...) conectan elementos heterogéneos” (2010, p. 104).

Su intención no es otra que profundizar en las prácticas amerindias del canibalismo como un proceso de incorporación del otro y de excorporación de uno mismo. Es decir, se trata de analizar el canibalismo desde las coordenadas conceptuales de la multiplicidad: el canibalismo como rizoma, como conexión heterogénea. El canibalismo como una multiplicidad derivada de una relación no localizable entre elementos diferenciales, esto es, como la diferencial yo/otro de la digestión. El canibalismo como multiplicidad que configura un cambio de naturaleza donde ya no hay ni uno ni otro, sino devenir-otro del uno. Con todo, para que pueda incorporarse lo otro en lo propio o para que se excorpore lo propio en lo ajeno, tiene que haber algo común entre ambos. Y, eso común, como apuntamos, es lo humano como principio inmanente. El canibalismo indígena amerindio incorpora, a la vez que se excorpora al otro porque tiene con este algo común: lo humano que comparten todos los seres.

Habría que decir también que eso común que se come no es solo carnal, corporal o material, sino también significativo. El caníbal come, literalmente, el signo del cuerpo. Lo que se asimila o se excorpora del/sobre otro, en el acto caníbal, es el signo de su alteridad, el cuerpo como otredad signica que permite al sujeto caníbal construir su punto de vista sobre sí mismo. El caníbal se construye/piensa a través de/en el otro. Por ello, el canibalismo es una forma de semiofísica. Se trata de devorar para comprender. De digerir para construir significado: “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 (...) la antropofagia multinaturalista indígena asume como condición vital de autodescripción la prensión “semiofísica” (...) 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” (Viveiros de Castro, 2010, p.144). Ese proceso de construir la voz propia con los rumores de voces de los otros, de asimilar o excorporarse en la carne/signo del otro, guarda una relación inequívoca con la sodomía epistémica formulada por Deleuze.

Vemos, por tanto, como la imbricación de la idea deleuziana de multiplicidad y la praxis caníbal da lugar a un concepto fundamental en la obra de Viveiros de Castro: el concepto de “multinaturalismo ontológico” (2010, 26). Sin duda, la ontología amerindia y caníbal es múltiple y variable.

[Absorber] Epistemología de la diferencia

Como en los casos anteriores, la epistemología de Viveiros de Castro nace del cruce entre la epistemología indígena y la postestructuralista. En su proyecto antropológico, no pretende otra cosa que establecer una sinergia comunicativa entre ambos sistemas de conocimiento.

Así, de la epistemología postestructuralista de Gilles Deleuze, Viveiros de Castro recorta conceptos que serán operativos para la comprensión de las epistemes amerindias. Estas últimas, parten del concepto de perspectiva como forma privilegiada de conocimiento, ya que el indio cuando se relaciona con las otras especies, afirma que estas tienen un fondo de

humanidad: “dicen que los cerdos son en el fondo humanos (...) Cuando digo que el punto de vista humano es siempre el punto de vista de la referencia quiero decir que todo animal, toda especie, todo sujeto que esté ocupando el punto de vista de referencia se verá a sí mismo como humano” (2013, p.23). Esta forma de conocer del indígena puede ser comprendida a la luz de los perspectivismos de Leibniz y de Nietzsche. Ambos perspectivismos, sin duda, son asumidos por Viveiros de Castro gracias a la lectura canibalizada de Deleuze. En *Leibniz y el barroco* (1988, 1989b), Deleuze explica cómo la mezcla del sujeto con el mundo nos lleva a reformular el estatuto de los dos polos del conocimiento: el sujeto y el objeto. El sujeto, según el devenir-Leibniz de Deleuze, es perspectiva, esto es, punto de vista sobre una variación. Pero está variación que está envuelta por el sujeto, a su vez, envuelve al sujeto: “El punto de vista no existe fuera de la variación de la misma manera que la variación no existe fuera del punto de vista” (Deleuze, 1989b, p.228). El universo en movimiento, el universo interconectado, el universo en variación, el universo como serie infinita de curvaturas o inflexiones es lo que captura el sujeto, lo que incluye desde una determinada perspectiva. Así, tenemos que “el mundo es la curva infinita que toca en una infinidad de puntos una infinidad de curvas, la curva de variable única, la serie convergente de todas las series” (Deleuze, 1989b, p.38). Ahora bien, esa variable única no está en el perspectivismo de Nietzsche. En *Nietzsche y la filosofía* (1962, 1971) no hay ese elemento unificador de todas las curvas sino una convergencia plural de fuerzas diferenciales que abren un espacio de interpretación plural: “El sentido es pues una noción compleja: siempre hay una pluralidad de sentidos, una constelación, un conjunto de sucesiones, pero también de coexistencias, que hace de la interpretación un arte” (Deleuze, 1971, p.23).

Teniendo en cuenta ambas propuestas de perspectivismo, el antropólogo brasileño se decanta por el perspectivismo nietzscheano, que parece empatar mejor con la praxis epistémica indígena:

mi interpretación del perspectivismo indígena es, tal vez, más nietzscheana que leibniziana. Primero, porque el perspectivismo indígena no conoce un punto de vista absoluto (el punto de vista de Dios, en Leibniz) que unifique y armonice los potencialmente infinitos puntos de vista de los existentes. Segundo, porque las diferentes perspectivas son diferentes interpretaciones, esto es, están esencialmente ligadas a los intereses vitales de cada especie (...) Las perspectivas son fuerzas en lucha, más que “visiones del mundo” (2013, p.84).

Ahora bien, en ambos casos, la perspectiva es un trabajo diferencial que puede transponerse al conocimiento amerindio. A pesar de la importancia y el peso específico que tienen *Nietzsche y la filosofía* y *El pliegue. Leibniz y el barroco* en la definición del concepto de perspectiva, Viveiros de Castro construye su episteme canibal y perspectivista a partir de la lectura desviada de *El Antiedipo* y de *Mil Mesetas*. Esto son los libros que más influyen en la redacción de *Metafísicas caníbales* (2010) un metalibro sobre un libro no escrito que llevaba por título el *AntiNarciso*: “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” (2010, p.13). De dichos textos, toma multitud de conceptos para reconstruir la epistemología amerindia:

Las relaciones que constituyen los relatos amerindios, más que formar totalidades combinatorias en distribución discreta, en variación concomitante y en tensión representacional (...) 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” (2010, p.221).

Ahora bien, a pesar de la importancia que tienen estos principios de la rizomática, no hay que olvidar que estos son la síntesis derivada de los conceptos construidos en sus monografías sobre Hume, Spinoza, Leibniz, Nietzsche o Bergson, y en dos de sus obras mayores: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*.

Con todo, a nuestro modo de ver, el concepto de diferencia -forjando en *Diferencia y repetición*- es el que dialoga con mayor fluidez con las consideraciones antropológicas de Viveiros de Castro y con su proyecto de canibalizar el estructuralismo de cara a forjar un encuentro entre la *episteme* amerindia y la deleuziana. Por ello, afirmamos que Viveiros de Castro tiene por objeto introducir la diferencia en el interior de la antropología hegemónica y, en concreto, en el estructuralismo, poniendo en cuestión las incapacidades de sus principios científicos. Se trata de introducir la diferencia en el estructuralismo, de edificar una revolución que desemboca en un estructuralismo sin estructuras.

De modo que la epistemología de Viveiros de Castro es una epistemología de la diferencia. De la diferencia que promueve el postestructuralismo y de la diferencia inscrita en lo amerindio. Asimismo, sostiene que la mejor manera de reconocer la cultura propia es experimentando con ella, haciéndola variar en el contacto con la otra cultura. Nuestros imaginarios son mejor decodificados cuando dialogan en igualdad con los otros imaginarios. Ese es el trabajo de la diferencia y de la perspectiva. La óptica cientifizante y etnocéntrica siempre se aproxima a las otras culturas desde una atalaya de prepotencia, objetualizando las prácticas ajenas con los instrumentos de medición propios. Así, solo puede conformarse un conocimiento dócil y dominable, pues traducir las otras culturas para ajustarlas a la lógica de la ciencia supone la continuidad de la colonización en el ámbito del conocimiento. Pero, ¿y si medimos nuestra propia cultura con los instrumentos de medición de la cultura otra? Verdaderamente, para conocer la propia cultura, resulta de mayor utilidad hacer una versión de la práctica del conocimiento indígena, hacer la diferencia entre ambas culturas: “todas las teorías antropológicas no triviales son *versiones* de las prácticas de conocimiento indígenas” (2010, p.17). La antropología, como disciplina epistemológica, construye así un discurso indirecto libre, un acto de sodomía o de canibalismo. Sin esa versión libre, lo único que tenemos de la otra cultura (y de la nuestra) es un reflejo esperpéntico y vacío. Por ello, es importante tomar las poéticas del pensamiento indígena, sus retóricas y sus epistemes para con/desde ellas edificar una epistemología diferencial y dialógica. Este es el sentido del antinarcismo: dejar de mirarse en el espejo de la cultura propia para introducir la diferencia de lo otro dentro de nosotros. Para devenir-otro, para devenir-indio.

Para caracterizar las epistemologías indígenas, Viveiros de Castro acude a las prácticas cognoscitivas del chamanismo, ajenas en todo punto a la epistemología occidental. No se trata, por ende, de buscar un universal, ni de construir un conocimiento objetivo. Todo lo contrario. Para el chamanismo conocer el subjetivizar y, por ello, parten de la idea de que lo otro no es una cosa medible:

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 (...) El chamanismo amerindio se guía por el ideal inverso: conocer es “personificar”, tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer (Viveiro de Castro, 2010, p.40).

Lo otro de los animales con los que dialogan, con los que comparten sus perspectivas y sus diferencias. Si Occidente busca el qué; el chamán busca quiénes. De este modo, el eje sujeto/objeto se diluye de manera similar como lo hace en los diversos devenires de la filosofía de Deleuze. Hay un devenir-Leibniz del chamanismo en la medida en que el punto de vista del chamán no existe fuera de la variación del mundo. Pero un devenir-Nietzsche, ya que la perspectiva del chamán, su interpretación, se deriva de una conjunción de fuerzas plurales; un devenir-Spinoza, ya que su perspectiva es una manera de ser dentro de la inmanencia del mundo; un devenir-Hume, pues en lo dado construye su percepción. Y, por supuesto, su perspectiva es diferencial y rizomática

El modo de conocer del chamán es perspectivista, lo cual, la afirmación del devenir. Vivieros relaciona el devenir del chamán con otros conceptos deleuzianos como alianza contranatura, simbiosis o conexión heterogénea:

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 (Viveiros de Castro, 2010, p.171)

En definitiva, las prácticas chamanísticas que hemos expuesto en este apartado de epistemología de la diferencia, comparten su forma con las prácticas caníbales comentadas en Ontología de la multiplicidad. Siempre se trata de la idea de la traducción de los otros puntos de vista. El chamán se proyecta en lo otro-animal al devenir-jaguar; mientras que el guerrero-canibal se excorpora al otro-humano. En ambos casos, se da un conocimiento diferencial y trasversal. Tanto el chamanismo como el canibalismo, conforman un sistema cercano al spinozista: un sistema de aperturas a la exterioridad, de conexiones, encuentros contra natura que configura “las condiciones intensivas del sistema en la Amazonia” (2010, p.189)

[Excretar] Conclusiones

Hay que apuntar que esta fluidez conectiva entre dos universos ajenos es posible gracias a un viaje de ida y vuelta: al devenir-indio de Deleuze y al devenir-deleuziano de los indígenas. El devenir-indio de Deleuze seguramente ha influido en Viveiros de Castro para pensar los devenires indios. Hablamos de devenir-indio dado el interés que muestra el pensador francés por la brujería, la magia y chamanismo. En muchos casos, basa sus argumentos en praxis de pueblos no occidentales como los guayaki, los kachin, los dogon o los mogoles. Por otro lado, hay que dejar claro que el devenir-deleuziano de los indígenas es fruto de la creatividad lógico-conceptual de Viveiros de Castro.

En suma, hemos visto como la relación entre las formas metafísicas, ontológicas y epistemológicas de la filosofía postestructuralista de Gilles Deleuze y las formas del pensamiento amerindio dialogan con fluidez. En primer lugar, para la construcción de ese diálogo, decidimos empezar por el plano de inmanencia en el ámbito de la metafísica. Deleuze siempre instaaura un plano, ya sea para hablar del ser (*Diferencia y repetición*), del sentido (*Lógica del sentido*), o de las formas (*Lógica de la sensación*). Lo mismo hacen los indígenas amerindios. Instauran el plano de inmanencia de lo humano. En segundo lugar, una vez establecido el plano de inmanencia, se trata de ver las relaciones que se establecían en el mismo: entre dos seres, una diferencia (*Diferencia y repetición*); entre dos sentidos, una paradoja (*Lógica del sentido*); entre dos formas, un Figural (*Lógica de la sensación*). Todas estas relaciones dan lugar a híbridos ontológicos, que en el mundo amerindio son representados por el caníbal. El caníbal es una multiplicidad, ya que construye su ser incorporando/excorporándose a otros seres. Esto es lo que Viveiros llama multinaturalismo indígena. Y, en tercer lugar, vimos este mismo proceso en el campo de la epistemología apoyándonos en las nociones de perspectiva de Nietzsche y Leibniz con el fin de dar cuenta del perspectivismo indígena. Un perspectivismo diferencial y rizomático.

Toda una praxis digestiva que interconecta de forma transversal ambos sistemas. Viveiros de Castro los mastica, los digiere y absorbe de ellos los elementos de su interés. A la vez que excreta aquello que no encaja. Como cuando hacemos un *collage*: recortar lo que interesa y organizarlo desde nuestra perspectiva. Como en la sodomía: tomar al otro por detrás y crear un monstruo, una síntesis disyuntiva. Como en el canibalismo: devorar del otro aquello que sirve para componer mi yo.

Referencias bibliográficas

- De Andrade, O. (1928). Manifiesto antropófago. *Revista de antropofagia*, 1(1), 3-7.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). *El Antiedipo*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (1981). *Empirismo y subjetividad*. Madrid: Gedisa.
- Deleuze, G. (1989b). *El pliegue: Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1989a). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1996). *El Bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (2002a). *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros.
- Deleuze, G. (2002b). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2004). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas canibales. Líneas de antropología posestructural*, Buenos Aires: Katz.
- Viveiros de Castro, E. (2013). La mirada del jaguar. *Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Zizek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-Textos.