

Viveiros de Castro y Deleuze.

Devenir indio: hacia la producción del pueblo que falta¹
Viveiros de Castro and Deleuze.

Becoming Indian: towards the production of the missing people

JOSÉ EZCURDIA

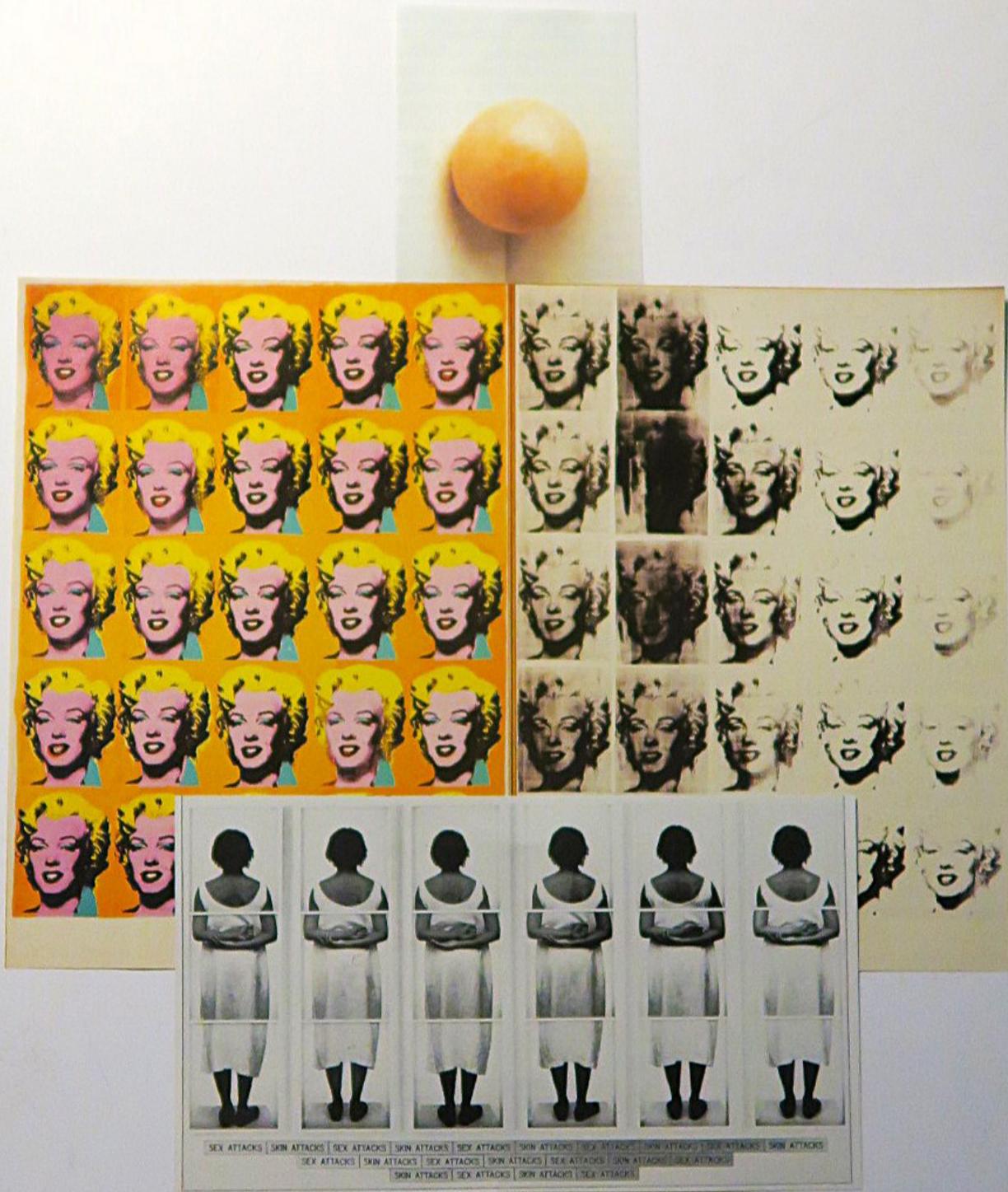
jezcurdia@hotmail.com

(CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS – UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO – MÉXICO)

Recibido el 15 de abril de 2024 – Aceptado el 30 de septiembre de 2024

José Ezcurdia es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Los grados de licenciatura y maestría los obtuvo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde obtuvo el premio “Norman Sverdlin” por su tesis de licenciatura. Sus áreas de interés son el vitalismo filosófico, la ontología política y la Filosofía para niños. Ha publicado diversos libros y artículos en revistas especializadas, entre los que se encuentran *Spinoza, ¿Místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente edad moderna*; *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*; *Cuerpo, intuición y diferencia en la filosofía de Deleuze* y *La historia de las preguntas ¿por qué? Una Historia de la Filosofía para niños*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT). Es investigador titular del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y profesor de las asignaturas “Metafísica” y “Problemas de Metafísica y Ontología”, de la propia Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

¹ Este texto se realizó con el soporte del Programa de Apoyo a la Superación del Personal Académico (PASPA) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).



RESUMEN: El presente texto tiene como objeto dar cuenta de las concepciones de Viveiros de Castro relativas a la noción de devenir indio y sus implicaciones en la articulación de una ontología política que apunta a la emergencia del pueblo que falta. En este sentido, toda vez que se aborda la recuperación que Viveiros de Castro hace de la deleuziana acepción de la filosofía como contrapensamiento, se revisa el gesto decolonial y combativo en el que se resuelve la antropología posestructuralista del antropólogo brasileño. De igual manera se recupera la impronta de Deleuze en la articulación del multinaturalismo y el perspectivismo de Viveiros de Castro, en lo referente a la función de conceptos como síntesis disyuntiva, devenir, diferencia y multiplicidad. Se aborda la significación del chamanismo en la determinación viveiriana del concepto de cosmodiplomacia. Se subraya la importancia de la interioridad de las figuras de la natura y la cultura en el giro ontológico que entraña el pensamiento de Viveiros de Castro, en tanto dimensión material de la noción misma de devenir indio como espacio de autodeterminación ontológica y ontológico-política.

PALABRAS CLAVE: Devenir Indio – Contrapensamiento – Multinaturalismo – Perspectivismo.

ABSTRACT: This text examines Viveiros de Castro's conceptions related to the notion of *becoming Indian* and its implications for the articulation of a political ontology that points to the emergence of *the missing people*. In this context, the paper explores how Viveiros de Castro's reinterpretation of the Deleuzian notion of philosophy as counterthinking manifests a decolonial and libertarian gesture, ultimately shaping his poststructuralist anthropology. Likewise, it analyzes Deleuze's influence on Viveiros de Castro's articulation of multinaturalism and perspectivism, particularly through concepts such as disjunctive synthesis, becoming, difference, and multiplicity. Additionally, it considers the role of shamanism in Viveiros de Castro's formulation of the concept of *cosmodiplomacy*. Finally, the paper highlights the significance of the interrelation between nature and culture within the ontological turn in his thought, emphasizing its material dimension in the very notion of *becoming Indian* as a space of ontological and ontological-political self-determination.

KEY WORDS: Indian Becoming – Counterthinking – Multinaturalism – Perspectivism.

Los planteamientos teóricos de Gilles Deleuze y Eduardo Viveiros de Castro gozan de una relación interior que parte de la concepción deleuziana de una reflexión filosófica que, en la experiencia del *devenir indio*, se endereza como contrapensamiento. Este contrapensamiento, a su vez, llama a los pueblos indios a afirmar su forma, plantando cara a los procesos de captura y codificación operados por el Estado y la axiomática cristiano-capitalista.² Deleuze y Viveiros de Castro establecen una correa de transmisión en la que Viveiros de Castro, al seguir el clamor deleuziano por reterritorializar el pensamiento en la experiencia del devenir indio, libera a la filosofía de su determinación como filosofía de Estado, afirmando un movimiento diferencial que aparece como acicate de la emergencia del pueblo que falta. Viveiros de Castro desarrolla e intensifica la deleuziana noción de devenir indio en una antropología y una filosofía que se sacuden la tutela del Uno trascendente, restituyéndole a los pueblos indios su propia voz. Las metafísicas caníbales viveirianas se ordenan como un pensamiento decolonial que tiene su resorte en la deleuziana filosofía de la diferencia: la apuesta por la creación de rizomas y líneas de fuga que expresan autoafectos que son la dimensión material de un proceso de autodeterminación a la vez ontológico y ontológico-político.

² A propósito de la noción de “contrapensamiento” como la relación interior y productiva entre la filosofía como creación de conceptos y la emergencia del pueblo que falta, dicen Deleuze y Guattari: “Pero hay también otra razón por la que «pensador privado» no es una buena expresión: pues si bien es cierto que este contra-pensamiento habla de una soledad absoluta, es una soledad extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una soledad que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera a este pueblo, que sólo existe gracias a él, incluso si todavía no existe [...]. «Carecemos de esta última fuerza, a falta de un pueblo que nos empuje. Buscamos ese apoyo popular...». Todo pensamiento es ya una tribu, lo contrario de un Estado”, Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pretextos, 2004, p. 382.

1. Devenir indio y contrapensamiento decolonial

Viveiros de Castro es explícito al señalar a la filosofía de Deleuze como el ascendente intelectual fundamental que orienta sus reflexiones antropológicas y filosóficas. Conceptos medulares en la reflexión de Viveiros de Castro como multinaturalismo, perspectivismo, cosmodiplomacia, por ejemplo, tienen en la filosofía de Deleuze un horizonte capital de inteligibilidad. El conjunto de la obra de Deleuze y en particular *Mil mesetas* y *El anti-Edipo*, los dos primeros volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* escritos junto a Félix Guattari, es el suelo que Viveiros de Castro cultiva para cosechar aquellos conceptos que, al subrayar una interioridad entre las dimensiones de la natura y la cultura, otorgan a la propia cultura india la posibilidad de pensarse a sí misma al margen de los procesos de codificación operados por la axiomática cristiano-capitalista. La lectura de *Mil mesetas* es la brújula que le permite a Viveiros de Castro ordenar una filosofía y una antropología posestructuralistas que se sacuden el logocentrismo y el eurocentrismo característicos de la filosofía de Estado.

Viveiros de Castro apunta respecto a la centralidad de *Mil mesetas* en sus reflexiones filosóficas y antropológicas:

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 del 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, permítame 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 de la filosofía de Deleuze y Guattari, precisamente por el capítulo de *Mil mesetas* sobre los devenires.³

Y da cuenta de su obra capital, *Metafísicas caníbales*, justo como un *Anti-Narciso* que viene a prolongar *El anti-Edipo* deleuziano, en el terreno de una antropología decolonial:

³ Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, trad. Stella Mastrangelo, Madrid, Katz, 2010, p. 81.

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.⁴

Viveiros de Castro asume la articulación deleuziana de la reflexión filosófico-antropológica como un contrapensamiento que se constituye como tal al devenir indio, sacudiéndose su sujeción a la figura del Uno trascendente encarnado en el Estado rehén del gran capital. El devenir indio es la toma de contacto con un plano de inmanencia que se constituye como la fuente de la creación de conceptos. Esta creación de conceptos es la afirmación del propio pensamiento como contrapensamiento que expresa la formación de líneas de fuga. Viveiros desarrolla la propia concepción deleuziana del devenir indio, brindándole un suspiro teórico a una antropología y una filosofía que se habían visto reducidas a la condición de filosofía de Estado, servil a los centenarios procesos de la conquista y la dominación colonial y neocolonial, vertebrados en la axiomática cristiano-capitalista. Conceptos viveirianos como chamanismo, cosmodiplomacia o cosmopraxis, que revisaremos a continuación, dan lugar a una ontología política decolonial que, al vertebrarse en nociones deleuzianas como síntesis disyuntiva o multiplicidad, dota a la cultura india de una densidad ontológica efectiva, haciendo valer su forma como plexo germinativo de la formación de rizomas capaces de plantar cara a la axiomática cristiano-capitalista: devenir indio como contrapensamiento. Contrapensamiento como pensamiento decolonial.⁵

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ “Con el fin de tantear una antropología en permanente estado de descolonización, Viveiros de Castro busca en Deleuze y Guattari la apertura post-metafísica que permita incorporar el pensamiento del otro amerindio sin subyugar ni clasificar su nivel ontológico. Más que incorporar (lo cual supondría un punto de llegada), para Viveiros de Castro «no se trata de borrar los contornos, sino de plegarlos, de densificarlos, de irisarlos y de difractarlos» adoptando el «cromatismo generalizado». Es así como el *Anti-Narciso*, borrador imaginario que de-construye la metafísica occidental, se convierte en «antropología cromática», irisación potencial de los mundos que habían sido negados por la metafísica occidental”. García Labrador, Julián, “El destello cromático de Deleuze en el perspectivismo de Viveiros de Castro”, en *Linha Maestra*, N° 38, 2019, pp. 96-105, p. 96.

2. Devenir indio, cuerpo y perspectiva

¿En qué términos Viveiros de Castro desarrolla la deleuziana figura del devenir indio? ¿Cómo trabajan los conceptos que nuestro autor acuña para dar satisfacción justo a un contrapensamiento que planta cara a la filosofía de Estado?

En una primera instancia, Viveiros de Castro sitúa su reflexión en el terreno de un inmanentismo materialista. El antropólogo posestructuralista, al tomar nota de los datos que ofrece el pensamiento indio, señala que éste hace del alma una expresión del cuerpo. El cuerpo es el horizonte genético del alma, y no su cárcel o tumba, tal como plantea la tradición filosófica anclada en el Uno trascendente. El cuerpo en tanto materia no se constituye como privación o no-ser, sino por el contrario, como vida de la que el alma es expresión y en la cual ésta tiene su propia causa interior.

Viveiros hace patentes estos planteamientos al consignar una reflexión de Lévi-Strauss a propósito de la conquista en las Antillas. Lévi-Strauss señala que los indígenas, al hacer preso a un europeo, sometían su cuerpo a pruebas diversas, para constatar la naturaleza de éste. La consistencia y la naturaleza del cuerpo determinaban el tipo de personalidad o perspectiva en la que el alma se constituía. El alma como subjetividad o perspectiva tiene una naturaleza material, dada por el propio cuerpo en tanto foco de intencionalidad. El alma es en última instancia efectuada por el cuerpo en tanto causa material. Cuando los europeos, por su parte, tomaban preso a un indígena, su preocupación por el contrario radicaba en si tenían alma o no. La pregunta por el alma de los europeos, a diferencia de la pregunta de los indígenas, implicaba por descontado que los indígenas tenían cuerpo, el cual en última instancia resultaba irrelevante en la caracterización del alma misma. El perspectivismo indígena revela la metafísica materialista que supone la noción de cuerpo. La concepción europea del alma, por el contrario, supone un esencialismo en el que el alma se constituye como tal al participar de una esencia –Dios– de suyo trascendente. Viveiros de Castro cita a Lévi-Strauss:

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.⁶

Y señala a propósito de la noción de perspectivismo:

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.⁷

Viveiros de Castro, para caracterizar el pensamiento indígena, recurre a diversos autores de la tradición filosófica occidental que toda vez que llevan a cabo una crítica a la metafísica de la trascendencia, plantean un inmanentismo en el que el cuerpo se resuelve como un plexo psíquico que se ordena en el marco del perspectivismo. La pregunta de los indígenas de las Antillas por el cuerpo es para Viveiros de Castro rasgo de un perspectivismo que otorga al alma una dimensión material. El cuerpo aparece como perspectiva, en la medida que expresa una materia viva que es su causa inmanente. Personalidad y perspectiva hacen patente la dimensión psíquica o anímica de la materia viva en tanto cuerpo. Frente a la metafísica de la trascendencia enarbolada por los conquistadores, el pensamiento amerindio, en sintonía con las propias tradiciones inmanentistas y materialistas europeas, concibe un perspectivismo que supone la determinación del cuerpo como foco de intencionalidad.

Viveiros de Castro subraya que, en el pensamiento indígena vertebrado en el relato mítico, cada cuerpo *explica* y singulariza la propia dimensión psíquica que supone una materia que aparece como naturaleza. La materia viva como naturaleza *complica* y contiene en estado virtual todas las perspectivas. El mito muestra que la naturaleza como *complicatio* o plano de inmanencia engloba a la estrella, al jaguar y al árbol. La naturaleza como *caosmos* es un plano *virtual* donde todas las personas son transparentes e interiores entre sí. La personalidad de los cuerpos como foco de intencionalidad está dada por su actualización del propio caosmos que es su principio genético. Los cuerpos, una vez actualizados en el plano de la *explicatio*,

⁶ Lévi-Strauss, Claude, “Race et Histoire” en *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, p. 384, citado en Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas canibales*, op. cit., p. 27.

⁷ Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas canibales*, op. cit., p. 33.

resultan opacos los unos a los otros. Nuestro autor nos dice al respecto en *Metafísicas caníbales*: “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”.⁸ Asimismo suscribe:

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 “etno-ciencia”. Todos los animales y demás componentes del cosmos son intensivamente personas, virtualmente personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse como (transformarse en) una persona. No se trata de una simple posibilidad lógica, sino de una potencialidad ontológica.⁹

El perspectivismo amerindio implica una ontología en la que la personalidad de los cuerpos está dada por la actualización de la materia como plano de inmanencia o *caosmos*. Este plano de inmanencia se constituye como semillero psíquico y fondo virtual en el que todos los cuerpos como foco de intencionalidad, a la vez que resultan inmediatos y transparentes entre sí, encuentran la matriz genética y el propio principio vital que es su principio constitutivo. El plano de inmanencia se resuelve como fuente intensiva que *engloba* o *envuelve* las formas *desplegadas* o *explicadas* en el plano de la singularidad perspectivística. El plano de inmanencia aparece como fondo de indeterminación que se actualiza en los propios cuerpos que afirman una singularidad perspectivística. *Complicatio* y *explicatio*, virtual y actual, transparencia y opacidad, inmanencia y singularidad, aparecen como parejas de términos que nutren el perspectivismo amerindio. Viveiros de Castro recupera conceptos medulares del arco reflexivo vertebrado en autores como Leibniz, Bergson, Nietzsche, y desde luego Deleuze, para articular su ontología perspectivística.¹⁰ El perspectivismo de los pueblos indígenas

⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰ “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

responde, según Viveiros de Castro, a la lógica del cuerpo como paso de una personalidad virtual o complicada a una personalidad *actual* que implica una singularidad como foco de intencionalidad.¹¹

3. Perspectivismo, multinaturalismo y predación

Ahora bien, Viveiros de Castro realiza una serie de precisiones respecto a la noción de perspectiva. El perspectivismo implica un *multinaturalismo*, dado que la naturaleza misma varía y *difiere de sí misma* en su propio movimiento de singularización. La singularidad implica un pluralismo, que hace del cuerpo vivo expresión de la naturaleza como plexo genético. El plano de inmanencia se explica en un abanico ilimitado de cuerpos que se ordena como multinaturalismo. “Parafraseando la fórmula de Deleuze sobre el relativismo diríamos entonces que el multinaturalismo amazónico no afirma tanto una variedad de naturalezas como la naturalidad de la variación, la variación *como* naturaleza”.¹² Y el multinaturalismo en el que se vertebra el perspectivismo se despliega bajo la lógica de la predación. Los cuerpos en tanto perspectiva se devoran los unos a los otros, y al devorarse entre sí, subsumen o devienen la perspectiva del que es devorado. Lejos de toda visión bucólica e ingenua sobre la textura del tejido multinatural como un dominio hospitalario y amable, Viveiros de Castro subraya que el perspectivismo en tanto multinaturalismo es un enemiguismo. El multinaturalismo se vertebra en la lógica de la predación desplegada en las complejas dinámicas del binomio predador/presa. El enemiguismo o la predación otorga consistencia al multinaturalismo amerindio. Multinaturalismo y enemiguismo se resuelven como rasgos fundamentales de un plano de inmanencia que se afirma como causa inmanente y material de todo cuerpo en tanto personalidad.

Tarde, así como por las ideas de perspectiva, fuerza, afecto, hábito, acontecimiento, proceso, prensión, transversalidad, devenir y diferencia”, *ibid.*, p. 80.

¹¹ A propósito de una revisión de los conceptos de lo virtual y lo actual en el pensamiento de Deleuze, cf. Clisby, Dale, “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa entre lo virtual y lo actual” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 4, 2016, pp. 120-148. En relación con la función del concepto de virtualidad en Viveiros de Castro, cf. Mellado Gómez, Diego, “Perspectivismo amerindio como teoría amazónica de lo virtual” en *Otro siglo*, Vol. 6, N° 1, 2022, pp. 28-43.

¹² Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, *op. cit.*, p. 58.

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.¹³

El binomio predador/presa aparece como corazón del perspectivismo amerindio. El enemigo aparece como condición trascendental que tutela la cualidad de la singularidad perspectivística. Viveiros de Castro contrasta la figura del enemigo con la del amigo rival de la filosofía griega, con el objeto de dar relieve a la forma misma de la perspectiva como foco de intencionalidad. La naturaleza como multinaturaleza es fundamentalmente caníbal. Y este canibalismo resulta capital en la elucidación de la forma de la singularidad perspectivística.

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 la 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.¹⁴

El perspectivismo es un multinaturalismo ordenado por la lógica de la predación. La predación determina la relación entre las perspectivas. Los cuerpos, al afirmar su principio genético, la vida como plano virtual o plano de inmanencia, se constituyen como singularidades que se definen por su lugar en el entramado predatorio. Este entramado predatorio supone en un primer momento asimilar y negar la perspectiva del otro. Perspectivismo, multinaturalismo y canibalismo, en ese sentido, aparecen como motivos medulares de la determinación del cuerpo como foco de intencionalidad en el que la naturaleza como *complicatio* deviene *explicatio* o multinaturaleza como actualización de singularidades.

¹³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 208.

Viveiros de Castro acota, en este contexto, que la singularidad del cuerpo como foco de intencionalidad no necesariamente se constituye a partir de la simple asimilación y negación de una perspectiva por otra. Implica también en ciertas circunstancias un *devenir* que se afirma en la incorporación de una perspectiva por la otra, que *transforma* la naturaleza del propio predador. Presa y predador establecen una *relación productiva*, que se constituye justo como principio de una singularidad. No sólo la reducción de lo otro a lo mismo, sino *devenir de lo mismo en lo otro*. Incorporación y devenir otro. Síntesis disyuntiva. Deleuze nutre interiormente el perspectivismo viveiriano como enemiguismo, en el sentido de que la relación de predación se ordena como una singularidad que se afirma como el paso en un “entre”. Este “entre” es precisamente la cualidad misma de la perspectiva que surge por la peculiar dinámica de la predación como incorporación y *devenir*. Transformación. Relación como transformación. Contra todo esencialismo y todo hilemorfismo (Aristóteles) que suponga formas estables e idénticas a sí mismas, el perspectivismo amerindio se constituye en un *relacionismo* que es el fundamento inmanente de la determinación de los cuerpos como focos de intencionalidad. Los devenires deleuzianos animan interiormente al perspectivismo de Viveiros de Castro, al expresar la dimensión relacional y productiva del multinaturalismo amerindio.

Viveiros de Castro suscribe:

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”.¹⁵

La síntesis disyuntiva¹⁶ es el operador relacional en el que se

¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹⁶ A propósito de la noción de “síntesis disyuntiva” en la ontología deleuziana, cf. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1987, p. 215: “La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía siempre fue un visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo). La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser; al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por

constituye el multinaturalismo como enemiguismo. Las dinámicas de la predación en las que se ordena el perspectivismo amerindio no se conciben como el simple aumento de la propia potencia por la asimilación del otro, sino que implican una radical transmutación o variación en tanto *devenir la perspectiva del otro*. Este devenir se resuelve en la producción de una forma singular, irreductible a los polos del predador mismo y de la presa. El enemiguismo da lugar a un movimiento descentrado que es la afirmación de una relación productiva. La síntesis disyuntiva goza de un acento creativo. Producción diferencial. En contra de una lógica de la esencia o la estructura anclada en lo Mismo, en la que la propia relación se encuentra supeditada a una identidad sustancial, el pensamiento amerindio pone el acento en la relación como foco productivo en función del cual gira la identidad. El perspectivismo amerindio es un *relacionismo*. El multinaturalismo que implica el paso de la naturaleza como fondo virtual a una naturaleza actual como producción de singularidades, se desenvuelve como devenir. La naturaleza como devenir otro. El giro ontológico que caracteriza a la antropología postestructuralista está dado por un multinaturalismo y un perspectivismo en el que la relación como síntesis disyuntiva afirma un carácter diferencial.¹⁷

4. Chamanismo y cosmopraxis

Es en este contexto que Viveiros de Castro lleva a cabo una serie de consideraciones sobre el chamanismo que brinda un marco de inteligibilidad a estos planteamientos.

una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice”.

¹⁷ Viveiros de Castro y Philippe Descola aparecen como figuras centrales del conjunto de teorías antropológicas ordenadas en el denominado “giro ontológico”. El “giro ontológico”, a grandes rasgos, lleva a cabo una recuperación de la especificidad de las ontologías, las epistemologías y las configuraciones sociales de los pueblos amerindios, sin recurrir a los dualismos diversos –sujeto/objeto, cultura/natura, Estado/comunidad, por ejemplo– que plantea el racionalismo filosófico y científico de Occidente. Al respecto cf. Ruiz de la Serna, Daniel y Del Cairo, Carlos, “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno” en *Revista de Estudios Sociales*, N° 5, 2016, p. 193: “El giro ontológico agrupa un conjunto de perspectivas que coinciden en su interés por plantear alternativas al dualismo entre naturaleza y cultura que estructuró el naturalismo moderno”.

El chamán desarrolla una cosmopraxis que incide interiormente en la cualidad de la relación predador/presa. El chamán es capaz de intervenir desde dentro en la tensión y el vínculo interior en la que se engarzan el predador y la presa. Esto es posible porque el chamán se instala en el ámbito de la producción actual de singularidades, a través de una *regresión* a la naturaleza como plano virtual donde todas las perspectivas son transparentes entre sí. Es en este plano virtual donde el chamán realiza una cosmopraxis que tiene efectos en la génesis de un plano relacional que resuelve no como reducción de lo otro a lo mismo, sino como síntesis disyuntiva. El chamán lleva a cabo una presión semioafectiva sobre la personalidad de los cuerpos en el plano de inmanencia como caosmos, que reconfigura sus relaciones en el ámbito de la *explicatio* donde las perspectivas ya formadas resultan opacas las unas a las otras. La presión semioafectiva del chamán en el plano de inmanencia como *complicatio* implica una redefinición de las imágenes-afecto que se constituyen como fuerza germinativa de los cuerpos como foco de intencionalidad. El chamán puede hablar con los cuerpos como foco de intencionalidad o personas en el registro de un caosmos en tanto inconsciente de la naturaleza donde estos cuerpos son interiores entre sí. Y de este modo, modificar la cualidad de la relación que establecen en el entramado de las tensiones y transformaciones que implica la predación como devenir.

Viveiros de Castro señala que, en el pensamiento amerindio, la relación de causalidad inmanente entre naturaleza como fondo virtual o caosmos y el cuerpo como foco de intencionalidad no es unidireccional, sino que presenta una reversibilidad. Los cuerpos como foco de intencionalidad pueden experimentar una torsión o regresión para intervenir en su propio principio genético, el mismo que *complica* a la totalidad de las perspectivas ya formadas. El chamán opera esta reversibilidad, de modo que lleva a cabo una cosmopraxis capaz de intervenir en el entramado relacional en el que los cuerpos como foco de intencionalidad se ordenan, haciendo del enemiguismo el horizonte de la génesis de su afirmación como síntesis disyuntiva.

Viveiros de Castro subraya la actividad del chamán en el plano de una *complicatio* donde las formas resultan interiores entre sí:

Así, la línea general trazada por el discurso mítico describe la instantánea pérdida de importancia de los flujos precosmológicos cuando entran en el proceso cosmológico; de ahí en adelante, las dimensiones felinas y humanas de los jaguares (y las de 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” semióticos animales) 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).¹⁸

Y apunta cómo la actividad del chamán se resuelve como una cosmodiplomacia o una política cósmica que interviene en los flujos y balances de las perspectivas anudadas en la lógica relacional de la predación:

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.¹⁹

El chamán desarrolla una cosmodiplomacia que reencauza la dimensión relacional de la naturaleza como multinaturalidad. El chamán modula los acentos del entramado predatorio que aparece como horizonte constitutivo de la perspectiva. A partir de un retorno al plano de inmanencia o caosmos donde todas las perspectivas resultan interiores y transparentes entre sí, el chamán opera una

rearticulación de los gestos psicósomáticos y las imágenes-afecto que reordenan la predación como devenir. El chamán, a partir de la intervención semioafectiva en una naturaleza que aparece como fondo virtual o *complicatio*, encauza el enemiguismo en la senda de una síntesis disyuntiva que se resuelve como intencionalidad productiva. El chamanismo como cosmodiplomacia efectúa una reversibilidad entre la *explicatio* como devenir y la *complicatio* como fondo virtual, haciendo de la tensión relacional que implica el multinaturalismo y el perspectivismo, registro de la transformación y el incremento de la propia potencia del cuerpo individual o colectivo como foco de intencionalidad. El chamán curandero, el chamán rezandero, el chamán sabio, el conjunto de las diversas formas de chamanismo, ilustran la cosmodiplomacia chamánica como praxis de reactualización y variación del relato mítico como génesis de los propios cuerpos como núcleos de personalidad.

Estos planteamientos se hacen expuestos cuando Viveiros de Castro distingue la actividad del chamán de la del sacerdote. El sacerdote esclerosa justo el carácter productivo del enemiguismo como devenir, al imponer la lógica del Uno trascendente en la que toda síntesis disyuntiva es descabezada y reducida a objeto de captura. El sacerdote hace de la relación, identidad. Y del devenir, mera mismidad. Mientras el chamán impulsa relaciones que se afirman como producción diferencial, el sacerdote, a partir de la lógica sacrificial y el totemismo, entroniza la figura de lo Uno que hace de la predación la cancelación de todo proceso creativo: no devenir otro, sino reducción de lo otro a lo Mismo. La predación no como producción, sino como codificación de toda producción deseante bajo un régimen despótico. Aun cuando el chamán y el sacerdote se confunden en la génesis y configuración de sociedades jerarquizadas e intercambian atributos diversos, entre ambos hay una diferencia no de grado, sino de naturaleza. Mientras que el chamán se mueve en el ámbito de la inmanencia, el sacerdote instauro un régimen de trascendencia. Mientras el chamán practica una cosmodiplomacia horizontal y abierta, el sacerdote actúa en el terreno de la sola diplomacia y la construcción del andamiaje teológico de la religión que sostiene interiormente la emergencia del Estado.

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

¹⁸ Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, op. cit., p. 47.

¹⁹ *Ibid.*, p. 40.

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.²⁰

Y subraya la determinación de la cosmopraxis chamánica como una práctica de la inmanencia, en la que de ninguna manera la figura del Uno trascendente da lugar al establecimiento de una jerarquía ontológica.

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 etnología 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, ni menos aun como proyección de algún “punto de vista del todo”.²¹

Frente a una lógica sacerdotal que sujeta la relación a la identidad y la multinaturalidad a lo Uno trascendente, limitando el carácter relacional de la predación como síntesis disyuntiva, el chamán restaura la dimensión productiva de un enemiguismo que se endereza como devenir. Los diferentes aspectos de la praxis chamánica se constituyen como afirmación de un perspectivismo que, por un proceso de transducción, actualiza y teje potenciales metaestables heterogéneos (Simondon), siendo irreductible al aparato simbólico o representacional sacerdotal. El chamán lleva a cabo una cosmopolítica como ontogénesis y ontopolítica de una producción diferencial que no se confunde con la actividad del sacerdote quien, a través del tótem y el sacrificio, establece una jerarquía ontológica vertebrada en el Uno trascendente. El chamán da lugar a una cosmopraxis que se concibe como cosmopolítica de la relacionalidad productiva, conjurando así la formación de núcleos predatorios –la religión, el Estado y el Capital, en particular– en los que el predador

²⁰ *Ibid.*, p. 161.

²¹ *Ibid.*, p. 162.

no deviene otro, sino que reduce a lo otro a lo mismo. El chamanismo se constituye como cosmopraxis de suyo inmanente y horizontal de afirmación perspectivística.²²

5. Mito y cultura en el pensamiento amerindio

El chamán activa un plano de inmanencia que en, el relato mítico, es referido como desequilibrio y descentramiento productivo, y no como recuperación o instauración de una unidad idéntica a sí misma. El mito, en el pensamiento amerindio, no se ordena como una estructura cerrada constituida por figuras exteriores entre sí, que remitieran a un eje dominante –Dios trascendente– sino como una estructura abierta y porosa que, en su funcionamiento, reenvía a otra estructura también polivalente y porosa, cuyos elementos constitutivos se resuelven como salidas a otras estructuras, de las cuales de igual manera es imposible predicar una totalidad una y cerrada. En la medida que el mito se sustrae a todo cerramiento, aparece como máquina productora de sentido. El chamán actualiza el mito como n-1, en términos de una producción diferencial, que encarna un desequilibrio productivo en tanto multiplicidad no totalizable. Desequilibrio productivo, apertura dentro de la apertura, n-1: producción de sentido. El chamán encarna el relato mítico en tanto una praxis anagramática que, al anudar horizontes semióticos y significantes heterogéneos, despliega un proceso de transformación. Sentido como transformación que implica el incremento de la propia potencia. El relato mítico encaja mito sobre mito, no con el objeto de restaurar una unidad u origen perdidos, sino de expresar una producción de sentido como desequilibrio productivo o gradiente intensivo de transformación.

²² “El chamanismo no es un epifenómeno de la teoría perspectivista. Los chamanes son los especialistas en atravesar y comunicar esas perspectivas. Ellos perciben que el cuerpo animal es solo una especie de máscara, un ropaje, una apariencia, pero su espíritu, su alma, son humanos. Como también sostenía Arhem, la concepción amerindia es «transformacional»: los ropajes son intercambiables, y así los muertos adquieren formas de animales, o estos se convierten en diferentes bestias. El chamán tiene la habilidad para cruzar los límites corporales y adoptar la perspectiva de los que pareciendo animales, montañas y plantas, son en realidad humanos”. Del Campo Tejedor, Alberto, “Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo” en *Revista Pucara*, N° 28, 2017, pp. 11-54, p. 24.

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.²³

En este marco, a propósito del carácter productivo del mito en el texto *Mitológicas* de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro sostiene:

Además, y sobre todo, la importancia concedida al imperativo de cerramiento [del mito] 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*.²⁴

El chamán actualiza el relato mítico como efectuación de un desequilibrio productivo que actualiza el plano cosmológico en un proceso de transformación. La estructura abierta y dinámica del mito no se constituye como el andamiaje simbólico en el que se realice la participación de lo múltiple en lo Uno, sino como despliegue de una multinaturalidad en tanto $n-1$ y síntesis disyuntiva. Autoafecto como capacidad de autodeterminación. Los mitos amerindios expresan la relación interior del multinaturalismo y el perspectivismo en términos de la actualización de un plano virtual que, en la cosmopraxis chamánica, aparece como foco intensivo de transformación. Chamanismo y relato mítico se constituyen en el horizonte semioafectivo de un relacionismo en el que la transformación aparece como dimensión material e inagotable del sentido. El sentido como transformación, no como retorno a un origen perdido. La transformación como objeto de la cosmodiplomacia chamánica.

²³ Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, op. cit., p. 222.

²⁴ *Ibid.*, p. 227.

Es en este marco de reflexiones que Viveiros de Castro señala que, para el pensamiento amerindio, la cultura y la natura guardan una relación interior. La praxis chamánica, al afirmar una reversibilidad entre las perspectivas ya formadas y las perspectivas *complicadas* en el plano de inmanencia, se mueve por una ruta de pensamiento ajena al dualismo entre natura y cultura sostenido por una filosofía, una sociología y una antropología que privilegian la forma sobre la materia. La cosmodiplomacia chamánica se hace inteligible en el registro de un inmanentismo materialista en el que la natura como plano de inmanencia nutre interiormente a la cultura que es su ámbito expresivo, y la cultura encuentra en la natura un plexo de fuerzas dotadas de personalidad. La reversibilidad entre las perspectivas ya formadas y las perspectivas complicadas en el plano de inmanencia se traduce en la reversibilidad misma entre natura y cultura. La cultura no participa de la natura como si fuese su causa exterior o trascendente, ni tampoco es concebida como negación de ésta, en aras de la afirmación de una pretendida autonomía que careciese de profundas raíces en la naturaleza misma. En el pensamiento amerindio, el chamán, a la vez que asiste a la dimensión personal de las perspectivas que encierra todo cuerpo como foco de intencionalidad, atraviesa toda diferencia específica a partir de su vínculo inmediato con un plano de inmanencia que aparece como *complicatio* donde todas las perspectivas son interiores y transparentes entre sí. La cosmodiplomacia chamánica implica la interioridad y un vaivén entre natura y cultura. La natura es interior a la cultura (todas las personas son cuerpos) y la cultura es interior a la natura (es posible desarrollar una cosmodiplomacia sobre las personas en el plano de inmanencia). Natura y cultura, a la vez que se enrocan, se penetran y se engendran entre sí. El chamanismo amerindio desmonta la dicotomía natura y cultura, en la medida en que desarrolla una cosmopolítica y una cosmopraxis que suponen su reversibilidad. Hombres venado, hombres nube, hombres montaña. Sociedad y cultura que vuelven a la naturaleza (que es cultura), y naturaleza que se desenvuelve como cultura (que es natura).

Aquel punto fuera del plano descrito por el círculo, el punto en que las dos astas se encuentran, es el momento “de inmediatez” de la naturaleza y de la cultura, el punto de encuentro y de distanciamiento entre lo que es corporal y lo que es espiritual. En este nivel, en este punto, todo se encuentra, no se puede decir

que uno es móvil y el otro es inmóvil, que uno es fijo y el otro varía. En realidad y al mismo tiempo, aquí todo es fijo y móvil. Naturaleza y cultura, universalidad y relatividad, son siempre resultados, nunca condiciones.²⁵

Natura y cultura son, para el pensamiento amerindio, al mismo tiempo el derecho y el revés de la praxis del chamán como cosmodiplomacia. Natura y cultura no se constituyen como formas exteriores y excluyentes entre sí, sino como aspas del movimiento helicoidal de una praxis cosmopolítica en la que las perspectivas anudadas en la síntesis disyuntiva tejen un brocado intensivo marcado por un carácter productivo. El chamanismo como cosmodiplomacia no implica un alejamiento de la naturaleza por parte de la cultura, ni una abolición de la cultura por la naturaleza, sino un vavién y una intercambiabilidad que se resuelve a la vez como interioridad de la una con la otra, y como incremento de la potencia del cuerpo individual y social como foco de intencionalidad, dada su disposición activa en el entramado predatorio. Como decíamos, el chamán, al experimentar una regresión al caosmos como plexo genético, interviene en el carácter relacional que implica la producción de singularidades, asegurando un desequilibrio productivo en el intrincado entramado perspectivístico como enemiguismo. De este modo hace florecer a la natura en la cultura, en la medida misma en que la cultura es el culto y el cultivo de la natura. Una natura que al constituirse de suyo como plexo genético de perspectivas, es ya cultura. El perspectivismo amerindio se concibe como fuerza germinativa en la que la natura como fondo virtual o plano de inmanencia deviene cultura o conciencia actual, en tanto una síntesis disyuntiva que aparece como producción diferencial.

Viveiros de Castro recurre a Deleuze para dar cuenta del carácter peculiar que implica la interioridad de la natura y la cultura en el pensamiento amerindio. Así, la deleuziana noción de *multiplicidad* esclarece dicha interioridad, pues hace patente que ninguna de las dos instancias se determina como causa ejemplar de la otra. El chamán despliega la forma de la cultura como multiplicidad, en el entendido de que la cultura misma supone un vínculo inmediato con su principio genético, la natura; una afirmación de la natura en la cultura y una afirmación y transformación de la natura por

²⁵ *Ibid.*, p. 73.

la cultura. La reversibilidad de natura y cultura no presenta ningún tipo de trascendencia, sino una relación circular e inmanente: como hemos señalado, productiva. El chamán encarna la producción de cultura en tanto producción de multiplicidades, que no dependen de un Uno trascendente. Multiplicidad como producción diferencial. La cosmodiplomacia chamánica se constituye como multiplicidad frente a todo modelo trascendente, que escamotee al cuerpo individual o colectivo su forma como foco de intencionalidad y motor interior de una praxis cosmopolítica. Haecceidad. La cultura se constituye como la emergencia de un tejido social y cosmosocial vertebrada como multiplicidad que se sostiene en su propio movimiento productivo.

Viveiros de Castro subraya este punto, al comentar *Mil mesetas*:

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 los 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 a decir, no podemos considerar falsos porque es a través de ellos que pensamos lo verdadero y lo falso).²⁶

La concepción amerindia de cultura como foco de intencionalidad y cosmopraxis cobra un marco de inteligibilidad a partir de la noción de multiplicidad en el sentido de que la multiplicidad remite a un movimiento autoproducido irreductible a ningún tipo de esencialismo. La cultura como multiplicidad. La multiplicidad como vector inmanente e intensivo de transformación. La cultura no se articula como copia de una natura que fuese su modelo, ni como una negación de ésta en aras de la satisfacción de un proceso civilizatorio. La cultura es el cultivo de la natura y su florecimiento como multiplicidad en tanto tejido de cuerpos que se vertebran en

²⁶ *Ibid.*, p. 100.

una orientación afectiva activa, concebida como una cosmopraxis que se afirma como síntesis disyuntiva. Multiplicidad como equilibrio inestable y dinámico: n-1. Transmutación. Producción material afectiva a la vez activa y diferencial. La interioridad entre cultura y natura que plantea el pensamiento amerindio se resuelve como emergencia de multiplicidades de suyo dinámicas y no totalizables. Praxis cosmopolítica que supone una radical *suficiencia y autonomía ontológica*.

6. Devenir indio. Hacia la emergencia del pueblo que falta

Es a partir de la concepción de la cultura como multiplicidad que Viveiros de Castro nutre la noción de devenir indio, capital en sus consideraciones políticas relativas a la emergencia del pueblo que falta. Viveiros de Castro dota de una dimensión material a la noción de devenir indio precisamente a partir del concepto de multiplicidad, como emergencia de una cultura que expresa y transmuta a la natura en el horizonte de la satisfacción de un proceso de autodeterminación ontológica. El ser indio es para nuestro autor una cuestión de *devenir*; entendido este devenir como la afirmación de un gesto diferencial que entraña la emisión de intensidades que se tienen a sí mismas como causa. El devenir indio aparece como una disposición activa en el entramado de la predación, que implica una cosmopraxis como praxis de liberación. Frente a todo dispositivo político o aparato de captura anclado en la lógica del Uno trascendente –Iglesia, Estado, Capital– el devenir indio se levanta como afirmación material de una síntesis disyuntiva en la que el devenir otro se traduce en el incremento de la propia potencia del cuerpo (individual y colectivo) como foco de intencionalidad.²⁷

Nuestro autor subraya estos planteamientos al apuntar que la tarea de la antropología no consiste en estabilizar la identidad

²⁷ Al respecto, cf. Ezcurdia, José, *Deleuze, el indio de los filósofos. Fundamentos vitalistas de la crítica a la modernidad capitalista*, México, CRIM-UNAM/Itaca, 2022, donde desarrollamos los rendimientos epistemológicos y ontopolíticos de la deleuziana noción de devenir indio de cara a su significación como horizonte crítico de la modernidad capitalista y resorte interior de la emergencia del pueblo que falta. La noción de devenir indio, desde nuestro punto de vista, en sintonía con Viveiros de Castro, es desde luego capital tanto para reordenar una reflexión filosófica que no adolezca de los vicios del eurocentrismo y el (neo) colonialismo, como para apuntalar el papel activo de los pueblos indios en la orientación y definición de los Estados nacionales.

india en un aparato categorial preestablecido ordenado por el Estado, sino en apuntalar su carácter dinámico y creativo dado justo por su propia naturaleza como devenir. La antropología tiene como objeto, no supeditar la producción de subjetividades indias a los dispositivos representacionales del Estado instrumento del capital, sino impulsar interiormente un perspectivismo y un multinaturalismo en el que la interioridad y relación productiva entre natura y cultura es el resorte interior de la conquista de una autonomía ontológico-política.

Viveiros de Castro apunta al respecto de la caracterización de la conciencia india como devenir:

Nuestro objetivo político y teórico, como antropólogos, era establecer definitivamente –no lo conseguimos, pero creo que un día vamos a alcanzarlo– que el indio no es una cuestión de corona de plumas, tinturas y arco y flecha, algo aparente y evidente en este sentido estereotipante, sino una cuestión de “estado de espíritu”. Un modo de ser y no un modo de aparecer. En verdad, algo más (o menos) como un modo de ser: la indianidad designaba para nosotros un cierto *modo de devenir*, algo esencialmente invisible pero no por eso menos eficaz: un movimiento infinitesimal incesante de diferenciación, no un estado masivo de “diferencia” anteriorizada y estabilizada, esto es, una identidad.²⁸

Y subraya a propósito de la noción de devenir, como espacio intensivo de autodeterminación ontológica:

No hay manera cómo determinar quién “es indio” independientemente del trabajo de auto-determinación realizado por las comunidades indígenas, esto es, aquellas que son objeto del presente ejercicio definicional, o mejor, metadefinicional. El objeto y el objetivo de la antropología, dígame de paso, es la elucidación de las condiciones de auto-determinación ontológica del otro. Y punto.²⁹

Viveiros de Castro desarrolla la concepción deleuziana del devenir indio a la luz de una antropología que señala los derroteros de su caracterización como la afirmación de una autonomía ontológico-política. El cuerpo indio como perspectiva se afirma en una

²⁸ Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*, trad. Lucía Tennina, Andrés Baconi y Santiago Sburlati, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013, p. 99.

²⁹ *Ibid.*, p. 119.

cosmopolítica que hace de la cultura expresión de un proceso de autodeterminación. El propio gesto diferencial en el que se vertebra el devenir indio no es inteligible sino como la producción de afectos activos que otorgan una dimensión material a una cosmopraxis que se desenvuelve en el fragor de la lógica del enemiguismo: el devenir indio es un proceso de liberación, concebida como una cosmodiplomacia en la que se impulsa el incremento de la propia potencia y la afirmación del cuerpo individual y social.

Es así que Viveiros de Castro subraya el carácter rizomático del devenir indio, de cara a su relación con el propio Estado moderno. El devenir indio se traduce en la afirmación de una singularidad que planta cara y resiste a los procesos de descodificación y codificación operados por el Estado y la axiomática cristiano-capitalista. La cosmopraxis amerindia se levanta como barricada de resistencia que posibilita la afirmación de la cultura como espacio material y diferencial de libertad, ante un Estado que opera procesos de subjetivación y significación encaminados a convertir a las comunidades indígenas en mera masa obrera desprovista de toda identidad cultural y toda potencia política.

Pues bien. Fue a partir de ese momento que se aceleró la “emergencia” de comunidades indígenas que estaban sumergidas por varias razones: por que les habían enseñado a no decir más que eran indígenas o le habían enseñado a decir que ya no eran más indígenas: porque habían sido puestas en una licuadora político-religiosa, una moledora cultural que había mezclado etnias, lenguas, pueblos, regiones y religiones, para producir una masa homogénea capaz de servir de “población”, esto es, de sujeto (en el sentido de súbdito) del Estado.³⁰

El devenir indio se constituye como la articulación de líneas de fuga que se traducen en bastiones de resistencia activa frente a la captura y codificación por parte del Estado. La cosmodiplomacia chamánica implica la creación de focos culturales rizomáticos que dan lugar a la instauración y restauración de territorios geográficos, afectivos, políticos, jurídicos, etc., que se sustraen a la reconversión del pueblo en masa asalariada servil a los intereses de la reproducción y acumulación del capital. La conciencia india en tanto devenir indio implica para Viveiros de Castro el motor interior de una

³⁰ *Ibid.*, pp. 103-104.

praxis política efectiva que se traduce en el rediseño de la arquitectura del Estado, encaminada a revertir su fuerte impronta colonial y neocolonial.

Viveiros de Castro, a partir de la pregunta “¿Quién es indio?”, plantea una *re-etnización* de la identidad brasileña en vistas a impulsar una creación de pueblo. La producción afectiva que implica el devenir indio se traduce en la emergencia del pueblo que falta, en el sentido deleuziano del término. El conjunto de la sociedad enmarcada en el Estado nacional, a partir del devenir indio, experimenta una redefinición inmanente de su forma, que incorpora la propia etnicidad como vector intensivo de autonomía social y política. Frente a la pesada carga de racismo y desprecio que entraña el Estado y su triste herencia colonial, el devenir indio se afirma como una reconciliación activa y propositiva con la propia etnicidad en tanto fundamento de una sociedad ordenada en la cosmodiplomacia como fuente de buenos encuentros.

Viveiros de Castro suscribe:

A partir de aquel momento –que es aún el momento en que estamos viviendo– y de aquello que ganó el ímpetu irresistible a partir de él, a saber, la re-etnización progresiva del pueblo brasileño, la pregunta “¿Quién es indio?” dejó de plantearse en vista del fin más o menos inconfesable que el Estado se ponía, el de violentar los derechos de las comunidades y de las personas indígenas. Pasó a ser un problema de aquellos que se piensan del (y que piensan al) lado de los indios, así como un problema de los “propios” indios.³¹

La creación del pueblo que falta se constituye como expresión de un devenir indio que otorga consistencia a la cosmodiplomacia como praxis de autodeterminación cultural y política. La producción material del territorio afectivo, político y jurídico que expresa la autonomía indígena se ordena como horizonte de rediseño del Estado que contraviene su nefasta vocación de exclusión y exterminio. El devenir indio como multiplicidad, a la vez que resiste a las diversas capturas que impulsa el Estado rehén del capital, aparece como motor de la reorientación del Estado mismo en pos de una sostenida refundación de la identidad nacional a partir de un ejercicio político de inclusión y coexistencia. La pregunta

³¹ *Ibid.*, p. 119.

¿Quién es indio? en la reflexión viveiriana se determina como acicate de una reconsideración de las líneas maestras que ordenan el Estado nacional, en función del empuje creativo que supone una revaloración de la propia etnicidad como plano capital de su determinación.

Viveiros de Castro subraya los rendimientos teórico-conceptuales producto del cruce y la penetración entre la filosofía deleuziana y la experiencia india del cuerpo como perspectivismo y cosmopraxis. La filosofía de Deleuze encuentra en el devenir indio el suelo prefilosófico para la creación de conceptos que escapan a la lógica de una filosofía de Estado anclada a la figura del Uno trascendente. El indio a su vez encuentra en la filosofía deleuziana conceptos que lo llaman a ganarse como pueblo, frente al Estado colonial y neocolonial instrumento de la axiomática capitalista. Viveiros de Castro señala que los indios son deleuzianos, en la medida misma que la propia filosofía de Deleuze deviene india. Cuerpo y pensamiento, devenir indio y filosofía deleuziana experimentan un buen encuentro en el que se impulsan y relanzan recíprocamente: el cuerpo indio como conquista del pueblo que falta, la filosofía de Deleuze como contrapensamiento que afirma una vocación libertaria en tanto dimensión fundamental de la producción diferencial.

¿Esto quiere decir que “los indios son deleuzianos”, como yo tuve el tupé de declarar cierto día? Sí y no. Sí, en primer término porque la filosofía de Deleuze y Guattari no suena a hueco si la percutimos con ideas indígenas; después, porque la línea de pensadores privilegiados por Deleuze, en la medida que se constituye como una línea menor de la filosofía occidental, permite una serie de conexiones hacia el exterior de esa tradición.³²

Y señala unas líneas más adelante:

Sí y no. Evidentemente, “el problema está mal planteado”. Porque desde el punto de vista de una contra-etnología 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) para ir al encuentro del pensamiento del Afuera, por la otra punta. Toda experiencia de otro pensamiento es una experiencia sobre el nuestro.³³

Viveiros subraya la apertura del pensamiento a la cosmopraxis india, en tanto un devenir indio del pensamiento que se constituye como el horizonte de la creación de conceptos. El pensamiento se abre a las fuerzas del Afuera en tanto un devenir indio que lo sustrae de la lógica de una filosofía de Estado que se ve encerrada en el círculo estéril y solipsista de la dominación colonialista. Los conceptos de la filosofía devenida indio, a su vez, emplazan al indio a afirmar su forma frente al Estado y transformar al Estado mismo: *¿Quién es indio?* como llamado a dar lugar a la producción del pueblo que falta. Filosofía y pensamiento amerindio como síntesis disyuntiva. Síntesis disyuntiva como cosmopraxis de liberación. Los indígenas son deleuzianos, en la medida en que si bien constantemente son capturados por el Estado, al mismo tiempo cultivan una sostenida desterritorialización que se traduce en la articulación de líneas de fuga como autonomía a la vez cultural y política. El pensamiento deleuziano deviene indio, en tanto la cosmopraxis indígena se constituye como el plano prefilosófico o de inmanencia que dota de contenido material a la creación de conceptos que, toda vez que llaman al indio a ganarse como pueblo, liberan al propio pensamiento de su servidumbre al Estado mismo y su efectuación de la axiomática capitalista.

El devenir indio de la filosofía y la antropología implica la promoción de un pensamiento decolonial que se afirma como contrapensamiento. El pensamiento no se concibe como la reducción de lo múltiple a lo Uno, ni de lo otro a lo Mismo, sino como la afirmación de lo otro como multiplicidad. La cultura del otro como multiplicidad es el objeto de una antropología decolonial que contraviene todo logocentrismo y todo eurocentrismo que aparece como desdoblamiento de la lógica de lo Uno trascendente en tanto dispositivo de dominación. La antropología y la filosofía se desembarazan de toda perspectiva colonialista, encaminándose en la senda de un pensamiento diferencial, capaz de asir al otro –de devenir otro– en su singularidad a la vez constitutiva y creativa: una antropología y una filosofía posestructuralistas que, al abrirse al otro, impulsan

³² Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales.*, op. cit., p. 81.

³³ *Ibid.*, p. 81.

la afirmación de su forma misma como multiplicidad frente a todo proceso de dominación colonial. Contrapensamiento como decolonialidad productiva.

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 esta tesis, que transfigura a esos autodeclarados otros en ficciones de la imaginación occidental, sin voz ni voto.³⁴

Viveiros de Castro encamina la reflexión filosófica y antropológica en la senda de un posestructuralismo en la que la noción de diferencia es concebida como foco de resistencia, frente a los dispositivos de captura y normalización operados por el Estado. En este sentido, la filosofía y la antropología se ordenan en una perspectiva decolonial que contraviene al Estado mismo como aparato de conquista y dominación. El giro ontológico que entraña la antropología posestructuralista es un giro combativo. Es la libertad el tópico capital que ocupa a la antropología y la filosofía posestructuralista. Una libertad con una dimensión material dada por la producción afectiva y de sentido que implica tanto la creación de conceptos, como la conquista de una autonomía a la vez ontológica y político-cultural. El multinaturalismo y el perspectivismo como ontología diferencial. La cosmodiplomacia como cosmopraxis de lucha y liberación. Devenir indio como contrapensamiento decolonial.

³⁴ *Ibid.*, p. 15.

Bibliografía

- Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- , *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila, 1978.
- Clisby, Dale, “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa entre lo virtual y lo actual” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº 4, 2016, pp. 120-148.
- Del Campo Tejedor, Alberto, “Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo” en *Revista Pucara*, Nº 28, 2017, pp. 11-54.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2011.
- , *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2010.
- Descola, Philippe, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito, Abya-Yala, 1987.
- , *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 2012.
- , *Las lanzas del crepúsculo: Relatos Jíbaros, Alta Amazonia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Dos Santos, Antonela y Tola, Florencia, “En el interior de una alter-antropología. El perspectivismo amerindio en perspectiva” en *Revista Española de Antropología Americana*, Nº 52, Vol. 1, 2022, pp. 127-141.
- García Labrador, Julián, “El destello cromático de Deleuze en el perspectivismo de Viveiros de Castro” en *Linha Maestra*, Nº 38, 2019, pp. 96-105.
- Kopenawa, Davi y Albert, Bruce, *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

Latour, Bruno, "Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?" en *Anthropology Today*, N° 25, Vol. 2, 2009, pp. 1-2.

---, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, México, Siglo XXI, 2007.

Lévi-Strauss, Claude, *Tristes trópicos*, trad. Noelia Bastard, Buenos Aires, Eudeba, 1973.

---, *El pensamiento salvaje*, trad. Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

---, *El totemismo en la actualidad*, trad. Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

---, *Antropología estructural*, trad. Eliseo Verón, Buenos Aires, Paidós, 1995.

---, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

---, *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI, 1997.

---, *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, México, Siglo XXI Editores, 1983.

---, "Race et Histoire" en *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, pp. 377-422.

Mellado Gómez, Diego, "Perspectivismo amerindio como teoría amazónica de lo virtual" en *Otro siglo*, N° 6, Vol. 1, 2022, pp. 28-43.

Rossi, María José, "Perspectivismo amerindio, canibalismo y metamorfosis en Eduardo Viveiros de Castro y Severo Sarduy: hacia una cosmopolítica de la inmanencia neobarroca y latinoamericana" en *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* [en línea], N° 38, 2020. Consultado el 19/03/2025. URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81462396002>

Ruiz de la Serna, Daniel y Del Cairo, Carlos, "Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno" en *Revista de Estudios Sociales*, N° 5, 2016, pp. 192-204.

Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

---, *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2010.

---, "A floresta de cristal: Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos" en *Cadernos de Campo*, N° 14/15, 2006, pp. 319-338.

---, "Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena" en Chaparro, Adolfo y Schumacher, Christian (eds.), *Racionalidad y Discurso Mítico*, Bogotá, Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, 2003, pp. 190-243.

---, *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

---, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

---, "O nativo relativo" en *Mana*, N° 8, Vol. 1, 2002, pp. 113-148.

Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1981.