

Relativismo natural: el perspectivismo y el multinaturalismo de Viveiros de Castro¹

‘Occidente está muerto. ¡Supéralo!’. Así dice una reciente actualización en Facebook de Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileño, activista político y padre del giro ontológico de la antropología. Más que nadie asociado con este "giro", Viveiros de Castro ha sido objeto de admiración y elogios, pero también de una crítica implacable y un escepticismo arraigado, por presentar la ontología como un asunto de interés antropológico. No es de extrañar, considerando su estilo provocativo. En su contenido programático y en su forma de fácil citación, el comentario anterior es muy característico de la obra de Viveiros de Castro - conciso, y publicado en los medios de comunicación social.² De hecho, la reputación de Viveiros de Castro como inconforme de los círculos antropológicos y otros círculos académicos se debe no sólo al estilo de sus intervenciones, sino también a la forma en que ha promovido su argumento sobre la ontología en términos explícitamente políticos. Los antropólogos, para él, son ante todo luchadores por la libertad conceptual, como explica en un pasaje muy citado (y debatido):

Para muchos de nosotros [que nos convertimos en adultos alrededor de 1968] la antropología era y sigue siendo una ciencia insurreccional y subversiva; que luchó por la autodeterminación conceptual de todas las minorías del planeta, una lucha que considerábamos un acompañamiento indispensable para su autodeterminación política. La antropología se guía consistentemente por este valor cardinal: trabajar para crear las condiciones para la autodeterminación conceptual, quiero decir ontológica, de los pueblos del mundo, y... es por lo tanto una ciencia política en el sentido más completo. (2003: 16)

Tal vez, como sugerimos con respecto a Marilyn Strathern y la "crisis o representación" en el último capítulo, el proyecto de Viveiros de Castro puede ser glosado como lo que la antropología postcolonial habría sido si él hubiera estado a cargo de su gestión. Por una parte, Viveiros de Castro comparte con, digamos, Edward Said (1978) el objetivo de provincializar el Occidente a través de una crítica de sus hegemonías, a menudo tácitas, de representación y otras formas de dominación ideológica. Sin embargo, por otra parte, su proyecto antropológico-político también difiere de esta y

¹ Traducción: Mario Cornejo Cuevas, Doctorante en Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Borrador: 12 de mayo de 2020. Texto original: Holbraad, Martin; Pedersen, Morten Axel (2017): Capítulo 4 de *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press.

² Viveiros de Castro tiene una fuerte presencia en la web, con decenas de miles de seguidores en Twitter y Facebook.

otras visiones para producir "teoría del sur" (Comaroff & Comaroff 2011) de maneras cruciales, incluyendo el hecho de que escribe sobre temas aparentemente no postcoloniales ("orientalistas", "victorianos") como la cultura, la cosmología y, lo que es más sorprendente quizás desde una perspectiva subalterna, la ontología.

Y sin embargo, para Viveiros de Castro este es el punto. Su argumento es que volver sólo a estos temas, y en particular abordar los aspectos ontológicos (en oposición a los meramente epistemológicos) que los sustentan, es necesario para la antropología desarrollar el tipo de agenda política emancipatoria que la literatura crítica sobre el postcolonialismo busca promover. Es una manera, como él lo dice a menudo, de "tomar en serio" a las personas que estudiamos como antropólogos, sin encubrir los desafíos que nos plantean en nuestras propias ideas sobre "creencias", "visiones del mundo", "culturas", "epistemes" y similares. Como ha dicho Latour, la visión de Viveiros de Castro es, por lo tanto, utilizar las cosmologías amerindias y las prácticas que informan "como una bomba con el potencial de hacer estallar toda la filosofía implícita tan dominante en la mayoría de las interpretaciones de los etnógrafos y su material" (2009: 2). Crucialmente, si es así, esta "bomba" no se lanza sólo para promover los intereses de la antropología o la filosofía, sino también, y para Viveiros de Castro de manera más ostensiva, para el propósito político de promover los intereses de los amerindios y otros pueblos indígenas. La ontología, para él, es lo que la antropología siempre ha necesitado para realizar su potencial sin explotar para la política conceptual radical, para "matar a Occidente", para siempre.

En los dos capítulos anteriores mostramos cómo Wagner y Strathern prepararon el terreno teórico y metodológico para lo que consideramos el movimiento analítico definitorio del giro ontológico, a saber, el mandato de tratar las contingencias etnográficas de manera reflexiva y experimental, como fuente de conceptualización antropológica. No obstante, aunque el giro hacia la ontología puede, por tanto, remontarse a ciertos desarrollos teóricos dentro de la tradición boasiana de la antropología cultural americana (personificada en la obra de Wagner) así como al funcionalismo estructural de la tradición británica de antropología social (de la que Strathern es heredera), fue Viveiros de Castro quien introdujo por primera vez la "ontología" como tema de preocupación de la antropología contemporánea.³ Si Wagner dio un giro ontológico al reinventar la tradición americana de antropología simbólica y Strathern la radicalizó al transformar el enfoque de Radcliffe-Brown sobre las "relaciones sociales" en un nuevo lenguaje para la descripción etnográfica, entonces, como

³ Por supuesto, como se ha señalado en capítulos anteriores, el término "ontología" ha sido invocado por numerosos antropólogos antes de Viveiros de Castro, y tal vez de manera más notable por Hallowell (1960), con diferentes propósitos.

demostramos en este capítulo, Viveiros de Castro explicita lo que está en juego ontológico de esta forma de pensamiento al refigurarla en términos de la preocupación estructuralista y postestructuralista francesa por la transformación y la autodiferenciación.

Así que es con Viveiros de Castro que el giro ontológico se hace realmente propio. En lo que sigue, explicamos cómo se produjo esto al trazar el surgimiento de la ontología como una preocupación en su trabajo sobre el animismo amerindio de los años **noventas a los dosmiles**ⁱ. Como una agenda metodológica explícita para la antropología, mostramos, la preocupación con la ontología desarrollada a partir del análisis de la etnografía amerindia ya que, como dice Viveiros de Castro, hace explícitas las "premisas metateóricas" de su anterior análisis etnológico (2013: 473). En consecuencia, presentamos primero los rudimentos del ahora famoso análisis de Viveiros de Castro sobre el "perspectivismo" amerindio, mostrando cómo "intensifica" efectivamente las premisas relacionales del estructuralismo **Levi-Straussiano**, al hacer que se aplique en ellas una concepción **Straterniana**ⁱⁱ de la relación. En este sentido, abordamos también la influencia de la filosofía de Gilles Deleuze en el análisis de la cosmología amerindia de Viveiros de Castro y exploramos cómo estos argumentos se aplican en relación con el concepto clave de "multinaturalismo" y el método de "equívoco controlado" que construye sobre él. Uno de nuestros principales objetivos en esta discusión será mostrar por qué el enfoque de Viveiros de Castro no es más *que el* tipo de esencialismo exotizante con el que sus críticos lo acusan tan a menudo.

Perspectiva amerindia

La teoría del perspectivismo es ampliamente aceptada (por ejemplo, el Course 2010; Kohn 2015)⁴, y representa la contribución más importante e influyente de Viveiros de Castro a la antropología. Para manejarla adecuadamente, y evitar así repetir los relatos superficiales disponibles en la literatura crítica (por ejemplo, Ramos 2012), podemos empezar señalando que el perspectivismo desempeña un papel en el pensamiento de Viveiros de Castro que no es diferente del que desempeña el intercambio de regalos ceremoniales en la obra de Marilyn Strathern. **Porque, así como el concepto de "divisorios melanesios" (1988) se basa tanto en su propio trabajo de campo entre un pueblo específico de las tierras altas de Papua Nueva Guinea como en una síntesis de una serie de otros trabajos antropológicos de otros lugares de Melanesia, igual en el modelo de perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro que se deriva de su propio trabajo entre el pueblo Araweté, en la**

⁴ En palabras de Magnus Course, el perspectivismo "se ha convertido ahora en el paradigma dominante (algunos podrían incluso decir ortodoxia) dentro del cual la mayoría de los antropólogos brasileños, europeos y un número cada vez mayor de norteamericanos preocupados por la región están trabajando... Su influencia....radica en su capacidad para dar sentido a una amplia variedad de hechos etnográficos" (2010: 249).

región del río Xingu de la Amazonia brasileña (1992), del mismo modo, como una extensa lectura de otros estudios etnográficos de la región amazónica en general, y no menos importante del trabajo de los estudiantes graduados que trabajaron con él durante el desarrollo del modelo (e. g. Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1993; Viveiros de Castro y Fausto 1993; Viveiros de Castro 1995).ⁱⁱⁱ De hecho, y de nuevo de forma muy parecida a los debates de Strathern sobre el género y los dones (1980; 1988), la teoría del perspectivismo de Viveiros de Castro reúne dos literaturas especializadas y parcialmente desconectadas, a saber, por una parte, el extenso registro etnográfico sobre las cosmologías, mitologías y rituales amerindios y, por otra, la no menos importante labor sobre las cosmologías "animistas" entre los cazadores-recolectores y otros pueblos denominados "indígenas" de todo el mundo. De hecho, el primer impacto de Viveiros de Castro en la antropología internacional fue como un contribuyente central en lo que finalmente se conoció como el "nuevo animismo" (Harvey 2005), en el debate con su colega amazonista Philippe Descola (1992, 1996, 2013) y el académico circumpolar del Norte Tim Ingold (1986, 1998, 2000), entre otros (Howell 1989; Bird-David 1999; Pedersen 2001; Willerslev 2004). Podemos comenzar nuestro relato del perspectivismo, entonces, mostrando cómo surgió como respuesta al debate sobre el animismo.

Viveiros de Castro toma su liderazgo original de Descola, para quien el animismo es un "sistema" de pensamiento humano que puede encontrarse en diversos grados y en diferentes mezclas en todas las sociedades. De hecho, los sistemas animistas son... una inversión simétrica de las clasificaciones totémicas: En los sistemas totémicos los no humanos son tratados como signos, en los sistemas anímicos son tratados como el término de una relación' (Descola 1996: 87-8). Así, Descola continúa argumentando, las cosmologías animistas se basan en una 'continuidad entre humanos y no humanos' (1996: 89). En una línea similar (y en compromiso directo con Descola, Durkheim y Mauss, así como con Lévi-Strauss), Viveiros de Castro define el animismo como "una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre los humanos y no humanos: el espacio entre la naturaleza y la sociedad es en sí mismo social' (1998: 473). Pero esto no es todo. Elaborando a escala panamericana las ideas desarrolladas por primera vez en su investigación sobre el canibalismo tupí del siglo XVI, así como las canciones de guerra araweté (1992; véase también Stolze Lima 1999), Viveiros de Castro traza la sutileza con la que esta "contigüidad" entre los seres humanos y otras especies se expresa en las cosmologías amerindias y las prácticas que éstas informan (incluidos el mito, el shamanismo, las alucinaciones y los sueños, la caza, el papel central de los afines en el parentesco y otros campos en los que la naturaleza de las relaciones sociales se articula de forma prominente). En particular, trata de demostrar que, más allá de plantear una continuidad social entre los humanos y los no-humanos, en la que el naturalismo plantearía una división ontológica, el animismo amerindio requiere una profunda, y minuciosamente intrincada, inversión analítica de las coordenadas de la "ontología

naturalista occidental" con la que los antropólogos operan habitualmente, reordenando y desestabilizando fundamentalmente los núcleos binarios como el social/cultural frente al natural, el material frente al mental/espiritual y, de hecho, el epistemológico frente al ontológico.

Es para esta forma de animismo "más fuerte" (Pedersen 2001) que Viveiros de Castro reserva la palabra perspectivismo. Habiendo elaborado su análisis con referencia a una visión general de la literatura etnográfica amazónica en una serie de trabajos a finales de los años 90, en un artículo posterior resume los rasgos más destacados del perspectivismo de la siguiente manera:

[‘Perspectivismo’ es] una etiqueta para un conjunto de ideas y prácticas encontradas a través de la América indígena y a las que me referiré, para simplificar, como si fuera una cosmología. Esta cosmología imagina un universo poblado por diferentes tipos de agencias subjetivas, tanto humanas como no humanas, cada una dotada del mismo tipo genérico de alma... lo que determina que todos los sujetos vean las cosas de la misma manera. En particular, los individuos de la misma especie se ven entre sí (y sólo entre sí) como los humanos se ven a sí mismos, es decir, como seres dotados de figura y hábitos humanos, viendo sus aspectos corporales y de comportamiento en forma de cultura humana. Lo que cambia al pasar de una especie de sujeto a otra es... el referente de estos conceptos: lo que los jaguares ven como "cerveza de mandioca" (la bebida propia de las personas, tipo jaguar o de otro tipo), los humanos lo ven como "sangre". Donde vemos una salmuera fangosa en la orilla de un río, los tapires ven su gran casa ceremonial, y así sucesivamente. Tal diferencia de perspectiva - no una pluralidad de puntos de vista de un solo mundo, sino una sola visión de diferentes mundos - no puede derivarse del alma, ya que esta última es la base original común del ser. Más bien, esa diferencia se localiza en las diferencias corporales entre especies, ya que el cuerpo y sus afectos (en el sentido de Spinoza, las capacidades del cuerpo para afectar y ser afectado por otros cuerpos) es el lugar y el instrumento de diferenciación ontológica y de disyunción referencial. (2004:6)

Situado en ángulos rectos con las coordenadas cosmológicas de la "constitución moderna" de Latour (1993), el perspectivismo amerindio desplaza los conceptos naturalistas convencionales de multiculturalismo y (mono)naturalismo, convirtiéndolos en lo que Viveiros de Castro denomina "monoculturalismo" y "multinaturalismo" (1998: 478). Mientras que el multiculturalismo, que en antropología ha adoptado típicamente la forma de relativismo cultural y lo que él descarta como "epistemologías constructivistas" (como también hemos tratado en el capítulo 1 en relación con los desarrollos paralelos en el ámbito de los estudios de ciencia y tecnología, ‘CTS’^{iv}), se basa en la "unidad de la naturaleza y la pluralidad de las culturas", el perspectivismo amerindio se basa en "la unidad espiritual y la diversidad corporal" (1998: 470) - una cultura, muchas naturalezas (véase 2004: 6). En otras palabras, el perspectivismo es exactamente lo contrario del relativismo tal como lo

conocemos: la noción de que las "perspectivas" (o "culturas", o "visiones del mundo") son subjetivamente relativas en el sentido de que difieren de un sujeto humano (colectivo o individual) a otro. En cambio, la relatividad en cuestión aquí es una de muchas posiciones objetivas, que varían según las diferentes maneras en que se encarna un punto de vista (universalmente disponible). Como dice Viveiros de Castro, "el relativismo cultural imagina una diversidad de representaciones subjetivas y parciales (culturas) que se refieren a una naturaleza objetiva y universal, exterior a la representación. Los amerindios, en cambio, proponen una unidad representativa o fenomenológica que es puramente pronominal en especie aplicada a una diversidad radical real" (2004: 6). De ahí el pasaje tantas veces citado:

Los seres humanos ven a los seres humanos como seres humanos, los animales como animales y los espíritus (si es que los ven) como espíritus; sin embargo, los animales (depredadores) y los espíritus ven a los seres humanos como animales (como presas) en la misma medida que los animales (como presas) ven a los seres humanos como espíritus o como animales (depredadores). Del mismo modo, los animales y los espíritus se ven a sí mismos como seres humanos: se perciben a sí mismos como (o se convierten en) seres antropomórficos cuando están en sus propias casas o aldeas y experimentan sus propios hábitos y características en forma de cultura. (1998: 470)

En el centro del asunto, en otras palabras, hay una especie de *relativismo natural* (2013: 498), como lo diría el título de este capítulo - "multinaturalismo", es decir, como un asunto ontológico de interés: El jaguar ve el mundo de la misma manera *que* los humanos. *Lo que* el jaguar ve, sin embargo, difiere de lo que el cazador ve.

La desestabilización de la distinción naturalista entre la naturaleza y la cultura también distorsiona la distinción entre el cuerpo y el alma, como lo demuestran los extensos materiales etnográficos de la región amazónica que revisa Viveiros de Castro. En la cosmología amerindia, escribe, "no hay puntos de vista *sobre* las cosas, las cosas y los seres son los puntos de vista en sí *mismos*" (2004: 11). De ello se deduce que para ver un mundo diferente se necesita un cuerpo diferente, entendido, crucialmente, no como un objeto físico o material, sino como el ensamblaje dinámico de "afectos, disposiciones o capacidades que hacen que el cuerpo de cada especie diferente sea único" (1998: 478). Es debido a sus diferentes cuerpos, y no menos a sus diferentes disposiciones hacia los demás como depredadores o presas, que los jaguares en la cosmología perspectivista ven la cerveza donde los humanos ven la sangre, como en el ejemplo antes citado. De hecho, esta es también la razón por la que la posibilidad de viajar desde la perspectiva de una especie a otra, que es lo que los chamanes son tan crucialmente capaces de hacer, depende de la transformación corporal, más que de la espiritual. Esto es así porque, dentro de la cosmología animista amerindia, los cuerpos son una forma de "vestimenta", y los

chamanes se ponen máscaras y otras vestimentas corporales para poder transformarse en espíritus y/o animales:

Las ropas de animales que los chamanes usan para viajar por el cosmos no son fantasías sino instrumentos: son similares a los equipos de buceo, o trajes espaciales, y no como máscaras de carnaval. La intención al ponerse un traje de buceo es poder funcionar como un pez, respirar bajo el agua, no esconderse bajo una cubierta extraña. De la misma manera, la "ropa" que, entre los animales, cubre una "esencia" interna de tipo humano, no es un mero disfraz sino su equipo distintivo, dotado de los afectos y capacidades que definen a cada animal. (1998:482)

El cuerpo, en definitiva, es el lugar de la diferenciación de perspectiva, más que el objeto de diferentes perspectivas (como lo es para el relativismo cultural o el constructivismo social). Por el contrario, el concepto animista de alma es portador del único atributo que todas estas especies mutuamente diferentes tienen en común, a saber, la capacidad de encarnar una perspectiva en primer lugar. Según esta concepción, pues, "el alma" es una categoría intrínsecamente relacional y relativa, o, para adoptar el vocabulario más técnico favorecido por Viveiros de Castro en sus primeros escritos, es *deíctica*:

Todo lo que posee un alma es un sujeto, y todo lo que tiene alma es capaz de tener un punto de vista. Las almas amerindias, ya sean humanas o animales, son por lo tanto categorías indexadas... Tales "atributos" deícticos son inmanentes al punto de vista, y se mueven con él... El salmón es para (ver) el salmón como los humanos son para (ver) los humanos, es decir (como) los humanos. (1998: 469)

Tomando prestada esta terminología de la teoría lingüística, Viveiros de Castro trata de articular cómo, en el animismo amerindio, el alma no se concibe como una esencia específica de la especie (ya sea material o inmaterial) sino como un atributo formal que pertenece a relaciones por lo demás variadas entre humanos y no humanos. El alma es el "yo" que señala de manera indexada a todos los diferentes cuerpos que potencialmente pueden ocupar la posición de "tú" o "él".⁵ Es precisamente debido a esta ontología - o "hiper" (Course 2010) - deixis que las cosmologías animistas encontradas en la Amazonia pueden ser descritas como monoculturalistas. Pues la "unidad espiritual" a través de la cual se mueve el tráfico de perspectivas no es otra cosa que la posición indexada del sujeto (el "yo"), es decir, el atributo deíctico en primera persona, que en la lógica analógica del animismo se amplía para incluir a todas las personas humanas y no humanas que se percibe que encarnan un punto

⁵ Magnus Course saca las consecuencias con respecto a la teoría lingüística: En un uso convencional del término, deixis se refiere al significado referencial de un enunciado que depende de la posición espacial, temporal o personal desde la que se emite. Sin embargo, en la deixis característica del perspectivismo es el mundo mismo el que depende de la posición desde la que emana su percepción" (2010:25).

de vista. En resumen, "el espíritu o alma (aquí no una sustancia inmaterial sino una forma reflexiva) integra, mientras que el cuerpo (no un organismo material sino un sistema de afectos activos) diferencia" (Viveiros de Castro 1998: 479). Así pues, el alma es el vehículo de una deixis ontológica que implica la percepción y el tráfico entre múltiples naturalezas, cada una de ellas ligada a afectos y capacidades corporales distintas pero dinámicas.

Estructuralismo salvaje

¿Pero el multinaturalismo no es simplemente una nueva versión del estructuralismo de Lévi-Strauss? Ciertamente, es una de las críticas que a menudo se hacen al modelo de perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro, a saber, que reproduce las mismas distinciones binarias que se supone que debe repudiar, y no menos importante la distinción arqueo-estructuralista (o incluso arqueo-moderna, "occidental") entre naturaleza y cultura. Fuentes y Kohn plantearon el punto juiciosamente: "La multiplicación de las naturalezas no es un antídoto para el problema planteado por la multiplicación de las culturas. Porque esto sólo elude la difícil pregunta: ¿puede la antropología hacer afirmaciones generales sobre la forma en que es el mundo? (2012: 139). En su propia crítica contundente y muy citada, Terrence Turner impulsó la idea de que el modelo de Viveiros de Castro reproduce los [modelos] binarios del estructuralismo ya que "pone al revés la [reducción de la cultura a la naturaleza] de Lévi-Strauss mediante una reducción igualmente radical pero opuesta de la naturaleza a la cultura, lograda a través de la elevación de la perspectiva subjetiva sobre el asociacionismo objetivo como el constituyente determinante de las identidades "espirituales" de todas las criaturas, tanto animales como humanos" (2009: 11). En cualquier caso, como dice Course, persiste la preocupación de algunos comentaristas de que "a pesar de su intento de liberarse de ese bagaje intelectual en la descripción de una ontología amerindia radicalmente diferente, [el perspectivismo] sigue estando al menos parcialmente aprisionado dentro de esta dicotomía infernal y de los supuestos ontológicos que la acompañan" (2010: 253).

Sin querer entrar en una discusión regional-especialista sobre la exactitud con que la teoría del perspectivismo transmite las realidades amerindias y otras realidades etnográficas⁶, nos parece que,

⁶ Un gran y continuo crecimiento de la erudición documenta la presencia de ideas perspectivistas en todo el mundo. Sólo en la llamada América indígena, esto incluye (además de la importante literatura mencionada en los propios escritos de Viveiros de Castro sobre este tema, 1998 y 2012), Vilaça (2005, 2015), Kohn (2008, 2013), de la Cadena (2010), Fortis (2010), Pitarch (2011), Bonelli (2012), y Uzendosky, (2012) entre otros. Sobre la adquisición del perspectivismo como categoría etnográfica y teórica en los contextos del Asia central y el Asia septentrional, véase Pedersen, Empson y Humphrey (2007), así como Brightman, Grotti y Ulturgasheva (2014), Charlier (2015), Pedersen (2001, 2011), Willerslev (2004, 2007), Stépanoff (2009); Pedersen y Willerslev (2012); Swancutt (2012); y Willerslev y Pedersen (2010). Otros estudios antropológicos recientes en los que se examina la etnografía y la teoría perspectivistas son los de Stasch (2009), Holbraad (2012), Bubandt (2014) y Candea

por perjudiciales que puedan parecer algunas de estas críticas a primera vista, tienden a pasar por alto un aspecto crucial, incluso definitorio, del modelo teórico de Viveiros de Castro. Nos referimos al hecho de que, para él y otros estudiosos del perspectivismo en la Amazonia (por ejemplo, Villaça 2005; Kelly 2011), el [modelo] binario naturaleza/cultura no se invierte ni se supera tanto (*sensu* Descola 2014), sino que se "distorsiona" con ciertos fines teóricos. Porque aunque el objetivo final de Viveiros de Castro es "producir una alternativa conceptual no dualista a los dualismos conceptuales que organizan y constituyen el campo de la antropología: individuo y sociedad, naturaleza y cultura, tradicional y moderno" (Viveiros de Castro y Goldman 2009: 32), es muy consciente de que la única manera de hacerlo, paradójicamente, es reconceptualizando experimentalmente estos y otros binarios, para ponerlos en contacto con su propio "límite" (Viveiros de Castro 2013: 481-3), no para "ir más allá" o "trascender" los [modelos] binarios, sino para acercarse aún más a ese límite, cultivando formas de conducir el propio pensamiento *dentro de* su umbral conceptual (Viveiros de Castro 2014: 86; cf. Viveiros de Castro 2014: 86; cf. Viveiros de Castro 2014: 86). Agamben 2004). Y la razón de esto, como veremos ahora, es que para Viveiros de Castro las "oposiciones binarias" del estructuralismo se teorizan mejor como relaciones estraternianas.

A diferencia de muchos antropólogos de su generación, Viveiros de Castro no es tímido con su herencia estructuralista. Por el contrario, muestra sus credenciales Lévi-Straussianas e inspiraciones

(2012). En vista de la enorme variación etnográfica que representan esos estudios, incluido el hecho de que cada uno de ellos es producto de complejos procesos históricos y políticos, cabe preguntarse si la invocación del modelo perspectivista es igualmente productiva en cada caso. Ciertamente, sería un malentendido fundamental del giro ontológico suponer que el perspectivismo sólo puede adoptar una forma. Por el contrario, la adquisición de este concepto en un marco antropológico comparativo depende de su capacidad de ser "estirado" o "escalado" mediante su encuentro con nuevas contingencias etnográficas y cuestiones antropológicas de interés (véase también el capítulo 3). Tomemos como ejemplo de este "estiramiento" conceptual el caso de Asia interior. Aquí, varios antropólogos (Pedersen 2007; da Col 2007; Humphrey 2007; Kristensen 2007; Broz 2007; Charlier 2012; cf. Humphrey 1996; Pedersen 2001) han demostrado cómo el perspectivismo implica la capacidad de los chamanes tanto para transgredir las divisiones entre humanos y no humanos (como en el Amazonas) como para encarnar múltiples posiciones de parentesco y de género a través de una división ontológica interhumana (como en Melanesia, cf. Strathern 1998: 249-60; véase también el Recuadro 3.1). Sin embargo, a diferencia de los casos melanesios y amazónicos, las relaciones sociales en el Asia interior tienden a ser irreductiblemente jerárquicas, ya sea que se trate de relaciones entre humanos, entre humanos y no humanos, o entre diferentes no humanos. Así, mientras que en la Amazonia "los intercambios de perspectivas entre diferentes tipos de seres se conciben en términos completamente "horizontales", o "simétricos", en Asia Interior "los cambios de perspectiva a menudo se producen en formas que se describen mejor como "verticales"" (Holbraad y Willerslev 2007: 330). Debido a este contraste etnográfico central entre las cosmologías horizontal y vertical, junto con otras diferencias culturales generadas históricamente, el modelo de Viveiros de Castro tiene que modificarse significativamente, si no transformarse en su totalidad, cuando se pone en funcionamiento en Asia Interior (ibíd.; Pedersen 2011).

"parisinas" en cada oportunidad. De hecho, por sorprendente que esto pueda parecer a las generaciones más jóvenes de escolares –en particular en la tradición anglosajona, criados en el dogma de que el "estructuralismo francés" no sólo es epistemológica y metodológicamente, sino también política y éticamente defectuoso– fueron, más que nada, Las *Mitológicas...* de Lévi-Strauss las que proporcionaron a Viveiros de Castro su inspiración etnográfica y teórica más decisiva. En el Río de Janeiro posterior a 1968, escribe, "la expresión "*la pensée sauvage*" no significaba "la mente salvaje". Para nosotros significaba pensamiento indómito, pensamiento no sometido, pensamiento salvaje. Pensamiento en contra del Estado, si se quiere. (En recuerdo de Pierre Clastres)' (2003: 3).

No obstante, el proyecto antropológico de Viveiros de Castro difiere del de Lévi-Strauss en aspectos importantes, en particular en su tratamiento del problema de la naturaleza humana. Porque si Lévi-Strauss, especialmente en los primeros años del desarrollo del estructuralismo, basó su teoría de la transformación estructural en una supuesta "unidad psíquica de la humanidad", entonces Viveiros de Castro lleva este modelo en la dirección opuesta, desacoplándolo - o podríamos decir liberándolo - de cualquier terreno natural fijo. En el momento en que uno lee Lévi-Strauss de esta manera,

la "naturaleza humana" - ... el querido concepto de la tercera gran tradición antropológica [es decir, la francesa] - dejaría de ser ... una misma sustancia situada en algún lugar naturalmente privilegiado (como el cerebro, por ejemplo). En cambio, a la naturaleza misma se le concedería el estatus de relación diferencial... Si la cultura es un sistema de diferencias, como les gustaba decir a los estructuralistas, entonces también lo es la naturaleza: diferencias de diferencias. (Viveiros de Castro 2013: 482)

Así, como el propio Viveiros de Castro ha discutido (2010, 2014), el estructuralismo y el postestructuralismo son continuos entre sí en este sentido: el postestructuralismo es un avatar, precisamente, de las modalidades de autotransformación que implica el estructuralismo, que se puso de manifiesto particularmente en los maduros estudios de Lévi-Strauss sobre el mito en las *Mitológicas*.

De hecho, el mito es una preocupación central también en el propio relato de Viveiros de Castro sobre el perspectivismo amerindio. Es importante, sobre todo para él, porque presenta las condiciones de posibilidad del análisis perspectivista de lo continuo y lo discontinuo al colapsar efectivamente los dos en el otro. Como ya había argumentado en su exposición original del perspectivismo amerindio, el mito es el "punto de fuga" en el que las diferencias entre los puntos de vista de los que depende la cosmología perspectivista se anulan y exacerban al mismo tiempo:

En el mito, cada especie de ser se aparece a los demás como se aparece a sí mismo (como humano), mientras actúa como si ya mostrara su naturaleza distintiva y definitiva (como animal, o planta o espíritu)... [Este es] un estado de ser donde los cuerpos y los nombres, las almas y los afectos, el Yo y el Otro se interpenetran, sumergidos en el mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo - un medio cuyo fin es precisamente lo que la mitología se propone contar. (1998: 483-4)

En discusiones más recientes sobre el perspectivismo (2007, 2010, 2014), una preocupación central de Viveiros de Castro ha sido evitar la conocida noción antropológica de que los mitos sobre el origen de las cosmovisiones indígenas plantean un "estado original de indiferenciación", un magma continuo del que emergen los elementos diferenciados del cosmos tal como lo conocemos, que a menudo se representa, por ejemplo, en la mitología polinesia (cf. Schrempff 1992). Imaginar el precosmos amerindio como tal estado de indistinción pesaría en la balanza del lado de la continuidad espiritual a expensas de las discontinuidades encarnadas que el perspectivismo enuncia, haciendo que las diferencias entre las especies sean tanto lógicas como cronológicamente derivadas - un pasaje lógicamente discontinuo, si se quiere, de lo continuo a lo discontinuo. Por el contrario, argumenta Viveiros de Castro, los mitos amerindios insisten en la *continuidad de la diferenciación*, una idea que también se encuentra en el corazón del énfasis de Lévi-Strauss en la transformación de las *Mitológicas* (Viveiros de Castro 2010;2014):

[T]he actants of origin myths are defined by their intrinsic capacity to be something else; in this sense, each mythic being differs infinitely from itself, given that it is posited by mythic discourse only to be substituted, that is, transformed. It is this self-difference which defines a 'spirit', and which makes all mythic beings into 'spirits' too... En resumen, el mito plantea un régimen ontológico comandado por una diferencia fluida e intensiva que incide en cada punto de un continuo heterogéneo, donde la transformación es anterior a la forma, la relación es superior a los términos y el intervalo es interior al ser. (2007: 158)

Los mitos amerindios enuncian, pues, las condiciones ontológicas de posibilidad tanto de las discontinuidades entre especies características del mundo post-originario en el que opera el perspectivismo *como* del hecho de que, en virtud de la forma-espíritu de sus almas, las diferencias entre estas especies son sin embargo continuas entre sí, es decir, del mismo tipo, ya que todas ellas son diferencias de (de hecho, más bien, *como*^{vi}) perspectiva. Esta fusión lógica de lo continuo con lo discontinuo pone en el centro del perspectivismo y del animismo la posibilidad de las metamorfosis transespecífica tan a menudo representadas en el mito y promulgadas en el chamanismo, el sueño, la caza y demás. Así, el perspectivismo ontológico se basa en el principio "mítico" de que cada ser en el cosmos tiene el potencial de transformarse en todos los demás porque todos los seres contienen

inmanentemente las perspectivas de los demás. Los seres pueden "convertirse en otros" porque ya "son otros": están constituidos como seres por su propio potencial para convertirse en otra cosa (véase también Holbraad y Willerslev 2007).

Es este concepto de autodiferenciación - el eje de su teoría del perspectivismo - el que representa el punto de contacto más cercano entre el modelo de perspectivismo de Viveiros de Castro y el concepto de relación de Strathern. El estructuralismo de Viveiros de Castro está efectivamente fortificado por la idea estraterniana de que las relaciones no deben ser entendidas sólo como objetos de investigación (por ejemplo, como los bloques de construcción de las estructuras sociales o semióticas) sino también como *medios* de investigación.⁷ Como vimos en el capítulo anterior, las relaciones estraternianas operan como "escalas postplurales" descriptivo-analíticas a través de las cuales las diversas formas y contenidos que las "relaciones" sociales, semióticas y otras "relaciones" observables pueden tomar en cualquier instancia etnográfica particular producen un efecto recíproco en la comprensión analítica del antropólogo de lo que podría ser una relación en primer lugar. Las relaciones son, en otras palabras, conductos, como explicamos, a través de los cuales las formas "nativas" de vida social se transforman en formas antropológicas de conceptualizar las relaciones.

De ello se desprende que si la cosmología amerindia comprende entidades cuya característica definitoria es su capacidad de diferenciarse de sí mismas, entonces podemos concluir no sólo que estas entidades son, en realidad, relaciones, sino también que son relaciones de un tipo particular, a saber, relaciones que tienen la capacidad de diferenciarse de sí mismas, *también qua relaciones*^{viii}. Se trata, pues, de relaciones cuyo carácter es peculiarmente abierto, ya que su definición -la cuestión ontológica de *lo que son-* sigue siendo constitutivamente indeterminada, siempre susceptible de cambio. Un poco como en la noción de Heidegger de que el Dasein es la forma de ser para la que el ser es una cuestión (1996), la autodiferenciación implica relaciones para las que la relación es una cuestión, ya que "lo que varía... no es el contenido de las relaciones, sino la idea misma de relación" (Viveiros de Castro 2013: 481). La autodiferenciación implica, en otras palabras, relaciones estraternianas, es decir, para recordar una formulación del capítulo anterior, las relaciones no como

⁷ Como dice el propio Viveiros de Castro, "La antropología estraterniana es la teoría más sofisticada de la relación que nuestra disciplina ha producido desde el estructuralismo de Lévi-Strauss" (Viveiros de Castro & Goldman 2008/9: 24). Más concretamente, para Viveiros de Castro, es la negativa de Strathern a hacer que las relaciones sean sustanciales y observables como datos "que están ahí fuera" lo que hace que su concepto de la relación sea tan teóricamente sutil: "la antropología se distingue de otros discursos sobre la socialidad humana, no por sostener ninguna doctrina firme sobre la naturaleza de las relaciones sociales, sino por el contrario, por mantener sólo una vaga idea inicial de lo que podría ser una relación" (Viveiros de Castro 2013: 483).

lo que existe entre las personas "ahí fuera", sino como lo que los antropólogos están obligados a inventar para estudiar a las personas en cuestión.

Por ello, en el tratamiento de Viveiros de Castro, la distinción entre naturaleza y cultura no aparece como una oposición entre dos categorías extensas, o esencias, sino que proporciona las coordenadas que marcan un conjunto particular de transformaciones potenciales - una estructura, sí, pero sólo si se entiende de manera exhaustiva (tardía) Lévi-straussiana, como una matriz de transformaciones (Viveiros de Castro 2014). La naturaleza frente a la cultura, en otras palabras, es una relación Stratherniana en la medida en que se trata como si contuviera dentro de sí misma - dentro de su umbral - los horizontes de su propia transformación en otra cosa. En la medida en que nos aleja de los supuestos ordinarios mononaturalistas/multiculturalistas hacia nuevas posibilidades ontológicas como el cosmos perspectivista multinaturalista/monoculturalista, el argumento de Viveiros de Castro demuestra su punto sobre el carácter autodiferencial de las "relaciones binarias" (en oposición a las oposiciones binarias) del estructuralismo. Y como estamos a punto de ver, también tiene un efecto transformador en la forma en que concebimos la investigación antropológica.

La antropología como ontología

Hablando de la agenda central de este libro, uno podría poner las cosas muy sencillas: el giro ontológico en la antropología se produjo con Viveiros de Castro transponiendo sistemáticamente en la conducción de la investigación antropológica las cuestiones ontológicas que su análisis del animismo amerindio planteaba. En efecto, al igual que Wagner presentó *The invention of culture* como la "epistemología" antropológica que correspondía al argumento de orientación etnográfica de su libro anterior *Habu*, como vimos en el capítulo 2, Viveiros de Castro presenta los principios clave del giro ontológico en su histórico artículo *The relative native* (2013 [2002]), como una forma de hacer explícito lo que denomina las "premisas metateóricas" (2013: 473) de sus anteriores argumentos sobre el perspectivismo amerindio. De este modo, la "amazonización" de la antropología de Viveiros de Castro consiste en ampliar el núcleo del pensamiento antropológico y teorizar el principio básico del perspectivismo amerindio – a saber, la idea de que las diferencias entre "perspectivas" deben considerarse en términos ontológicos y no "meramente" epistemológicos. Este "meramente" es importante. Como hemos tratado de dejar claro desde el principio del libro, el punto del giro ontológico es no optar por la "ontología" en lugar de la "epistemología", cualquiera que sea el movimiento que pueda implicar (véase también Pedersen 2012a). Más bien, el giro ontológico es un intento de reconceptualizar la distinción entre ambos, de manera que las cuestiones consideradas "epistemológicas", que tienen que ver con la naturaleza del conocimiento antropológico, se aborden

con referencia a consideraciones ontológicas irreductibles, que, según nuestra opinión, surgen de toda investigación antropológica (véase también el Recuadro 4.1).

Esta es, entonces, la analogía entre la antropología y el animismo: en la medida en que el perspectivismo es un modelo amerindio de ver, se puede decir que su preocupación básica es epistemológica. Pero resulta que en este caso lo que cuenta como "ver" es también una operación ontológica irreductible. En las cosmologías amerindias, como ya hemos señalado, diferentes especies no ven la misma cosa (o "mundo") de maneras diferentes, sino que "ven de la *misma* manera... cosas *diferentes*" (1998: 478). Esencialmente, entonces, el giro de Viveiros de Castro hacia la ontología consiste en investigar experimental y reflexivamente lo que le sucedería a la propia antropología si concibiera su preocupación característica por la diferencia de una manera similar. ¿Cómo sería una antropología multinaturalista?

Recuadro 4.1: Ontología en el espejo: Viveiros de Castro y Wagner

La manera de Viveiros de Castro de conectar el perspectivismo de los amerindios y el giro ontológico de los antropólogos refleja estrictamente la conexión de Wagner entre las culturas de invención de Daribi y su propia invención antropológica de la cultura, que hemos esbozado en el capítulo 2. Al igual que Wagner, Viveiros de Castro utiliza materiales etnográficos para refundir la distinción antropológica entre naturaleza y cultura. Sin embargo, mientras que el argumento de Wagner reelabora esta distinción desde el fin de la cultura, el de Viveiros de Castro comienza desde el fin de la naturaleza. Si para Wagner lo que más obstruye la manera de dar sentido a las formas de invención de Daribi es la idea de que la cultura debe consistir en un conjunto de convenciones, para Viveiros de Castro el principal escollo para conceptualizar el animismo amerindio es la idea de que la naturaleza debe ser uniforme y que las diferencias en lo que las diferentes especies "ven" sólo puede ser una cuestión de las diferentes perspectivas que asumen sobre ella. Por consiguiente, mientras que la reconceptualización reflexiva de Wagner produce una forma novedosa de pensar en la cultura –a saber, como un proceso de invención– el argumento de Viveiros de Castro se opone a una reconceptualización radical de la naturaleza –a saber, como un campo de multiplicidad: una "multinatura".

Pero ahora consideremos el giro. El concepto de invención de Wagner tiene consecuencias ontológicas, ya que, como mostramos, convierte efectivamente las representaciones epistémicas en operaciones ontológicas de transformación conceptual. Pero como también vimos, el propio

Wagner apenas utiliza el lenguaje de la ontología para explicar esto - tuvimos que sacar estas consecuencias metafísicas de su argumento nosotros mismos. No es necesario pensar en la ontología para articular la idea de la cultura como invención (aunque, lo que es importante, si se quiere se puede). Por el contrario, si su preocupación es refundir la idea de la naturaleza, es muy necesario hablar de ontología. La "naturaleza", después de todo, se entiende convencionalmente como el dominio de lo que "es" - lo que existe - y se contrasta con la cultura como el dominio de lo que la gente piensa o imagina que existe. Así que cualquier intento de reconceptualizar la noción de naturaleza es ipso *facto* una intervención en cuestiones de ontología. En contraste con la teorización de Wagner de la cultura como invención, en la que las cuestiones de ontología permanecen sumergidas, la concepción del multinaturalismo de Viveiros de Castro *no puede sino* poner la noción de ontología en el centro del debate antropológico.

Plantear la cuestión de esta manera nos permite abordar de frente una de las principales ideas falsas que la obra de Viveiros de Castro –y de hecho el giro ontológico en su conjunto– ha atraído en la literatura crítica –a saber, la tendencia, de una manera u otra, a imaginar la idea clave de la diferencia ontológica como una nueva versión de la conocida noción antropológica de diferencia cultural– "ontología", tal como se llamaba la moción para un debate muy citado sobre el tema, como "otra palabra más para la cultura" (Venkatesan et al. 2010). En cuanto a la analogía con el perspectivismo amerindio, no es difícil ver cómo puede surgir esa idea errónea. Si el multinaturalismo de los amerindios consiste en que múltiples especies vean de la misma manera cosas diferentes, entonces en su versión antropológica el multinaturalismo debe seguramente (así va la idea equivocada) consistir en que múltiples pueblos (sociedades, grupos, o lo que sea la unidad pertinente en cada caso) hagan algo análogo. Así, la frase que Viveiros de Castro utiliza a menudo, "ontologías múltiples" (por ejemplo, 2012), se leería como un reemplazo de los dispositivos antropológicos más familiares para designar las maneras de los pueblos de "ver el mundo", como la cultura (o las representaciones colectivas, el discurso, el hábito, las construcciones sociales, la visión del mundo o lo que sea). Llegaríamos entonces a una versión particularmente burda del enfoque teórico que en el primer capítulo de este libro denominamos "ontologías profundas" – una versión extrañamente superficial, por no decir políticamente problemática.

Dada la omnipresencia de esta interpretación errónea en la literatura reciente (Harris & Robb 2012; Laidlaw 2012; Pina-Cabral 2014; Bessire & Bond 2014; Vigh & Sausdal 2014), uno puede preguntarse si Viveiros de Castro y sus seguidores pueden tener alguna responsabilidad en ello. Ciertamente, el hablar libremente de "ontologías múltiples" u "ontologías indígenas", a menudo

territorializadas como "amerindias", "melanesias", "mongoles", "occidentales", etc., y a veces incluso etiquetadas con la imagen absurda de "muchos mundos" (por ejemplo, Henare et al. 2007), no ha sido de ayuda. Sin embargo, queremos señalar que, por comprensibles que sean, tales territorializaciones geoculturales como "ontologías" (y nótese la forma de sustantivo revelador) terminan haciendo que la transposición antropológica de Viveiros de Castro de su argumento sobre el perspectivismo sea totalmente inconsistente. Como ya vimos en el capítulo 1 en relación con el enfoque de las "ontologías profundas" adoptado por Michael Scott, Philippe Descola y otros, la idea de que las diferencias ontológicas pueden proyectarse en el mundo, aunque lo multipliquen por las unidades de análisis que los antropólogos suelen considerar como culturas, sociedades, etc., ratifica la premisa básica de que el perspectivismo niega de manera concertada: a saber, que las perspectivas difieren entre sí con respecto a un mundo (ahora un mundo "multipolar", por cierto), situado ahí fuera, en algún lugar más allá de ellas. Si se deja intacta esta idea básica, el multinaturalismo se convierte en una especie de **desastre**^{viii} conceptual, en el que cada perspectiva (aquí todavía concebida como un nuevo marcador de posición para algo equivalente a lo que siempre hemos llamado "cultura") proyecta un "mundo" propio. De esta manera, los tipos de diferencias que los antropólogos habitualmente imaginan como culturas se endurecen y se pluralizan en una especie de grillete perverso de alteridad aislada, o incluso un "apartheid ontológico" (Laidlaw 2012), y se someten a las habituales acusaciones de esencialismo, exotismo, cosificación, dominación y todos los demás insultos que los antropólogos consignan entre sí como moneda de cambio mientras persisten en pensar que su tarea es la de "representar" (tomar una perspectiva del) "mundo" (ya sea el mundo humano, social, cultural o incluso natural).

La analogía de Viveiros de Castro entre la antropología y el perspectivismo funciona de forma totalmente diferente. El multinaturalismo de su antropología reside en "ontologizar" no en las diferencias que la antropología ha planteado entre las culturas (u otros marcadores de posición territorializados, ya sean "narrativas", "imaginarios" o lo que sea). Más bien, lo que para él constituye el sitio clave de la diferencia ontológica son las divergencias de perspectiva que son internas a la *actividad de la propia antropología*, a saber, la perspectiva del antropólogo y la de las personas que estudia, o como dice Viveiros de Castro en sentido figurado, "el nativo". Ahora bien, antes de apresurarse a sacar conclusiones sobre los problemas que conlleva este término y su cuestionable bagaje histórico y político, es importante señalar que, para Viveiros de Castro, la diferencia entre "antropólogos" y "nativos" no radica, como él dice, "en la llamada naturaleza de las cosas" (2013: 475). Por el contrario, esta diferencia no es otra cosa que un rasgo de la investigación antropológica, entendida como un "juego de lenguaje" imbuido de sus propias "reglas básicas" (2013:475):

El "antropólogo" es una persona cuyo discurso se refiere al discurso de un "nativo". El nativo no tiene por qué ser demasiado salvaje, tradicionalista ni, de hecho, nativo del lugar donde el antropólogo lo encuentra. El antropólogo, por su parte, no tiene que ser excesivamente civilizado, modernista, o incluso ajeno a la gente a la que concierne su discurso. Los discursos en cuestión (y en particular el del nativo) no son necesariamente textos, sino que pueden incluir todo tipo de prácticas de significado. Lo esencial, sin embargo, es que el discurso del antropólogo... establece una cierta relación con la del nativo... Esta relación es de significado o, cuando el discurso del antropólogo aspira a ser científico, una relación de conocimiento. (2013: 473–4)

Así que, como en el perspectivismo amerindio, el multinaturalismo antropológico no pertenece a las relaciones entre objetos trascendentes de descripción localizados en algún lugar del mundo "ahí fuera". Pertenece a las relaciones inmanentes de diferencia que son internas al propio lenguaje de la descripción antropológica, a saber, las diferencias entre las perspectivas cuando se enfrentan como sujetos: las relaciones deícticas del "yo" y el "tú" que se mantienen entre un antropólogo y su(s) interlocutor(es) durante el trabajo de campo, o incluso entre el dúo antropológico familiar (y proverbialmente malvado), "nosotros" y "ellos", siempre que se considere que los pronombres plurales en cuestión designan, no a los antropólogos y a los nativos como ejemplos de sus respectivas "culturas", sino más bien a las posiciones contrastantes pero mutuamente constitutivas que conlleva la actividad misma de la investigación antropológica. Al igual que con los actores y el público en el teatro según Peter Brook (1968), para hacer antropología todo lo que se necesita es un conjunto de personas y alguien que las estudie.⁸

Las respectivas perspectivas de los antropólogos y los nativos se consideran diferentes, entonces, debido puramente a su disposición constitutivamente divergente con respecto a la actividad misma de la investigación antropológica, nada más y nada menos. El giro ontológico de Viveiros de Castro consiste en decir que sólo esta divergencia intrínsecamente antropológica debe ser concebida como ontológica y no meramente epistemológica. De esta manera, el lema perspectivista - "ver de la misma manera las cosas que son realmente diferentes" - se traslada a la estructura de la investigación antropológica propiamente dicha. Para ilustrar cómo funciona esto en la práctica, podemos adoptar el lenguaje de Malinowski de "puntos de vista" antropológicos y nativos (Malinowski 1961; cf.

⁸ Esto es, si lo prefieres, el cogito antropológico, puesto en los términos más crudos posibles: *Pienso, luego, usted es (en calidad de sujeto de mi investigación, por supuesto)*. De hecho, la fórmula también podría invertirse: *usted es, en cuanto sujeto de mi investigación, luego, pienso*. Es decir, usted, el nativo, me obliga a mí, el indagador, a cambiar mi pensamiento de nuevas maneras, según la concepción del giro ontológico de la investigación antropológica como un procedimiento experimental de reconceptualización reflexiva ante la contingencia etnográfica.

Holbraad 2013a; Viveiros de Castro 2014: 77– 8) y utilizarlo para ejecutar la idea de perspectivismo a través del ejemplo de Mauss sobre los regalos maoríes, con el que abrimos la Introducción de este libro.

La forma estándar de pensar en el famoso ejemplo maorí de Mauss sería decir que el nativo "ve" un espíritu en lo que el antropólogo "ve" simplemente como un objeto. Una cosa, dos puntos de vista sobre ello... una naturaleza, dos culturas. Por el contrario, en el relato perspectivista de Viveiros de Castro, la divergencia entre las dos perspectivas consiste, no en dos maneras de "ver" el don, sino en dos maneras diferentes de concebir lo que *es el don*. Y nótese que la analogía con el perspectivismo amerindio es estricta. El antropólogo y el nativo "ven de la misma manera" en la medida en que ambos "ven" los dones. Después de todo, el antropólogo comienza sabiendo lo que es un don (de hecho, también lo hace el estudiante imaginario de nuestra ilustración de apertura en la Introducción) y, según la descripción antropológica, también lo hacen "los maoríes". Sus respectivas perspectivas, se podría decir, proyectan "regalos" en el mismo sentido que las respectivas perspectivas de los humanos y los jaguares en la Amazonia proyectan "cerveza". Pero entonces, al igual que con este último, el problema es que lo que es un regalo en cualquier caso "es realmente diferente", según la fórmula perspectivista. Un "mero" objeto (para el antropólogo) y un objeto imbuido de un espíritu (para el nativo) son dos cosas diferentes. Por lo tanto, la divergencia entre las perspectivas sobre las que se basa la noción misma de investigación antropológica es irreduciblemente ontológica (en contraposición con la mera epistemología, aunque, por supuesto, también es eso).

Dado que este es realmente el corazón del argumento de Viveiros de Castro - de hecho, es el corazón del giro ontológico - vamos a detenernos un poco más en la idea errónea estándar de que todo esto podría ser entendido como un intento de cosificar como ontológico las diferencias entre los cultivos. Porque el malentendido es en sí mismo instructivo. Su principal error es que se traga la preocupación reflexiva de Viveiros de Castro por la relación entre "antropólogo" y "nativo", como las perspectivas constitutivas de la investigación antropológica, glosándolo como un ejemplo de las diferencias ontológicas entre las culturas "más amplias" a las que supuestamente deben pertenecer estas perspectivas. Así, la configuración de la investigación antropológica se convierte en la variable dependiente, si se quiere, de un modelo abarcador de divergencias culturales que, por su parte, asume el papel de variable independiente.⁹ Por el contrario, la idea de Viveiros de Castro es que, dentro de

⁹ El efecto de esto, como hemos visto, es romper la relación inmanente entre la perspectiva del antropólogo y la del nativo como tropos definitorios del juego de lenguaje antropológico, y convertirlo en una divergencia entre culturas mutuamente trascendentes, y entre "antropólogos" y "nativos" de carne y hueso, que se supone que existen "ahí fuera" en el mundo.

la economía de la investigación antropológica, la variable independiente debe ser la estructura inherente a esa misma actividad, es decir, las perspectivas mutuamente definidas del antropólogo y del nativo, según las "reglas básicas" establecidas anteriormente. Pero entonces la noción de "divergencia cultural", junto con toda la infraestructura conceptual que constituye el régimen del multiculturalismo, queda relegada a la posición de variable dependiente. Se convierte en una de las formas que pueden proyectarse dentro de la economía del análisis antropológico, ya sea desde la perspectiva del antropólogo (la imagen estándar contra la que se enfrenta el multinaturalismo sería el ejemplo) o desde la del nativo (por ejemplo, tratando a "los Modernos" como un objeto etnográfico, como hace Latour).

Es crucial que este régimen conceptual varíe al entrar en el análisis antropológico. ¿Qué sucede con el régimen antropológico estándar del multiculturalismo cuando trata de incluir en su ámbito de aplicación - cuando trata de "ver" - una descripción de un régimen nativo que se opone a él? Respuesta # 1, precipitada por el régimen de invención del Daribi: la obviación (ver capítulo 2). Respuesta 2, precipitada por los regímenes de comparación antropológica cuando se comparan con ellos mismos como en las *Conexiones parciales* de Strathern: ^{ix}relaciones de auto-escala (ver capítulo 3). Respuesta 3, precipitada por el régimen del animismo amerindio: el multinaturalismo. Y así sucesivamente. En otras palabras, así es como llegamos al giro ontológico: realizando una inversión de figura-terreno al estilo de Wagner entre la antropología y el mundo, en el sentido siguiente. Los antropólogos han asumido que deben dar por sentado lo que es el mundo (por ejemplo, es un lugar formado por una naturaleza y muchas culturas) para luego encontrar formas de encajar en él la actividad de la antropología (por ejemplo, ¿debe tomar la naturaleza como cultural o la cultura como natural?). Viveiros de Castro, y el giro ontológico en su conjunto, nos invita a dar por sentada la estructura de la actividad de la antropología, para poder preguntarnos qué podría ser el mundo. Y esta última cuestión se resuelve en una serie de preguntas adicionales sobre cómo conceptualizar los diversos, y por este motivo diversos, constituyentes del mundo: no sólo las naturalezas, las culturas, las personas, las cosas, los animales, los espíritus, los parientes y los dones, sino también el dinero, la migración, el Estado, los regímenes de seguridad, la infraestructura, los grandes datos y la multitud de otros temas antropológicos que, como señalamos en la Introducción, se tratan en la literatura contemporánea adoptando el giro ontológico como su enfoque.

Recuadro 4.2: Viveiros de Castro, Deleuze y la antropología

La tendencia de Viveiros de Castro a expresar sus argumentos descolonizadores en el lenguaje conceptual de Deleuze puede parecer una contradicción performativa. ¿Es coherente afirmar que el pensamiento nativo puede "poner una bomba" (Latour 2009) bajo el dominio intelectual global

de la filosofía occidental y, al mismo tiempo, proclamar las credenciales de Deleuze de ese movimiento, expresando el propio relato de la vida social amazónica en el lenguaje de los rizomas, virtualidades, moléculas, multiplicidades y demás? Teniendo en cuenta también su amor desvergonzado por Lévi-Strauss, uno puede preguntarse dónde se encuentra exactamente el centro de la antropología de Viveiros de Castro, geoconceptual, si no geofilosófico (Deleuze & Guattari 1994) - ¿es en las tierras bajas de la Amazonia o en París (Turner 2009; Vigh & Sausdal 2014)? En cualquier caso, ¿no tiende su entusiasmo por el radicalismo parisino, alimentado en 1968, a restarle claridad a su mensaje antropológico, por lo demás implacable (cf. Laidlaw 2012)? A veces Viveiros de Castro incluso se acerca a sonar como un exponente de lo que en el capítulo 1 llamamos la tendencia de la "ontología alternativa" en la antropología, encontrando la verdad deleuziana en los universos indígenas.

Es fácil ver por qué uno podría quedarse con esta impresión. De hecho, se podría hacer una observación similar con respecto al trabajo de Marilyn Strathern y Roy Wagner sobre la Melanesia. En cualquier caso, como han señalado varios comentaristas (por ejemplo, Bennett & Frow 2008: 38; Jensen & Rödje 2009; Dulley 2015; véase también Morris 2007), la llamada Nueva Etnografía Melanesia muestra sorprendentes semejanzas con las ideas teóricas fundamentales asociadas a los filósofos postestructuralistas, incluidos Derrida y Deleuze. Sin embargo, con respecto a su propio trabajo, Viveiros de Castro ha tratado de dejar en claro que su apelación a Deleuze no es como un patrón filosófico para la antropología multinaturalista, mucho menos para el perspectivismo amerindio (2014: 91-106 y *passim*). Por una parte, afirmarlo sería como cortejar a la tautología, ya que gran parte de la producción conceptual de Deleuze (y Guattari) en particular se remonta a la Amazonia, Melanesia y otras fuentes indígenas, a través de la influencia ejercida sobre Deleuze no sólo por el propio Lévi-Strauss, sino también por Gregory Bateson, Marcel Griaule y otros antropólogos (Jensen & Rödje 2009; Viveiros de Castro 2009). Además, en la propia obra de Viveiros de Castro, el flujo de significado puede ser imaginado en ambos sentidos, ya que bien podría decirse que en ella Deleuze se lee "a través" de las concepciones amerindias, al igual que Amazonia se lee a través de las de Deleuze. En el fondo, para Viveiros de Castro, la conexión inmanente entre los dos regímenes conceptuales se reduce a una *alianza política*. En Deleuze, para quien el amor filosófico del concepto actúa para mantener el pensamiento "radicalmente, anárquicamente plural" (Skafish 2014: 18), Viveiros de Castro no busca un garante filosófico, sino un compañero de armas.

Esto es a lo que Viveiros de Castro se refiere como "un concepto antropológico del concepto" (por ejemplo, 2013: 483-8; 2014: 80 y *passim*). Para él, esto es importante en parte como una forma de

conectar la antropología con la filosofía de Deleuze, que Deleuze vio famosamente como una actividad dedicada a la creación de conceptos (Deleuze & Guattari 1994; véase también el Recuadro 4.2). Y, de hecho, tal alianza capta muy bien el entusiasmo intelectual que esta liberación de energía conceptual representa para la antropología (véase también Jensen & Rödje 2009). Siguiendo la analogía, nos invita a imaginar una antropología que podría tomar "las concepciones indígenas como una clase de *cogito* o mónada" (Viveiros de Castro 2013: 487):

Podríamos decir entonces... que el concepto melanesio de la persona "dividual" (Strathern 1988) es tan imaginativo como el individualismo posesivo de Locke; que comprender la "filosofía amerindia de la jefatura" (Clastres 1974) es tan importante como comentar la doctrina de Hegel sobre el Estado; que la cosmología Māori es equivalente a las paradojas Eleáticas y a las antinomias kantianas (Schrempf 1992); que el perspectivismo amazónico presenta un desafío filosófico del mismo orden que el sistema de Leibniz . . . Y cuando se trata de lo que más importa en una elaboración filosófica determinada, a saber, su capacidad de crear nuevos conceptos, entonces, sin ningún deseo de ocupar el lugar de la filosofía, se puede reconocer a la antropología como un formidable instrumento filosófico por derecho propio, capaz de ampliar un poco los horizontes, por lo común más bien etnocéntricos, de nuestra filosofía. (Viveiros de Castro 2013: 487-8; referencias y énfasis en el original).

El cambio de paradigma (porque eso es lo que es, en el sentido más estricto) de alejarse de la obsesión antropológica estándar de estar a la altura de los estándares epistémicos de la ciencia (por ejemplo, como "científicos sociales" preocupados por las "representaciones") y hacia un "amor al concepto" tradicionalmente filosófico, no es *sólo* un intento de liberar el potencial de la disciplina para la creatividad conceptual. Es también, y por la misma razón, un intento de sacar a la antropología de su preocupación central metodológica y existencial, a saber, la eterna cuestión de cómo describir, interpretar, explicar, analizar, hablar con, desde o para las personas que estudiamos sin asfixiarlas con nuestras propias formas de pensar y actuar, siendo ésta la ansiedad que subyace a las preocupaciones con el etnocentrismo, el exotismo, el esencialismo y todas las demás palabras sucias de la disciplina, con las que enmarcamos el argumento general de este libro en la Introducción. Para Viveiros de Castro el significado de este problema es sobre todo político. Lo que está en juego es la seriedad con la que nosotros, como antropólogos, estamos dispuestos a tomar a las personas cuyas vidas queremos dilucidar. Para ver esto, ahora pasamos a las consecuencias metodológicas clave de la antropología multinaturalista, con referencia a lo que Viveiros de Castro llama el "método de equívoco controlado" (2004) - su manera de tomar en serio a la gente.

Tomar a la gente en serio

La antropología es el esfuerzo intelectual occidental dedicado a tomar en serio lo que los intelectuales occidentales no pueden... tomar en serio... Hacerlo exige tanto sentido del humor como su contrario, es decir, no tomar en serio lo que "simplemente" no podemos tomar en serio' (Viveiros de Castro 2011a: 133). Así va una de las repetidas llamadas de Viveiros de Castro a los antropólogos para que tomen en serio a las personas que estudian. Pero, ¿cómo lo hace, y cómo es su forma de hacerlo tan diferente a la de otros antropólogos? Después de todo, uno tendría que buscar mucho para encontrar un antropólogo que no viera como su misión el tomar en serio a sus interlocutores - una aspiración para la disciplina que es tan antigua como Malinowski. El "método de equívoco controlado" es la respuesta de Viveiros de Castro a estas preguntas.

La "equivocación", sugiere Viveiros de Castro, es lo que sucede cuando tratas de traducir a través de regímenes conceptuales "nativos" y "antropológicos". Las connotaciones de la palabra no son accidentales: tales traducciones son ciertamente equívocas y vacilantes (como vimos en relación con Strathern), ya que se basan en la inherente multiplicidad de significado (siendo éste el sentido técnico-filosófico de la "equivocidad"). Añadamos a esto el sentido coloquial de equivocación en el lenguaje romano como "error" y obtendremos la esencia de la concepción de Viveiros de Castro. Si la diferencia entre el régimen conceptual del "antropólogo" y el del "nativo" (*una vez más y siempre: entendido en términos de su relación interna en la economía de la investigación antropológica*) es ontológica, las traducciones de uno a otro deben adoptar la forma de errores de un tipo particular, a saber, *malentendidos*. Tanto el jaguar como el cazador creen que ven la cerveza de mandioca, pero en realidad, por la perspectiva de cualquiera de ellos, están viendo cosas completamente diferentes. El "nativo" y el "antropólogo" hablan de regalos, pero de nuevo, en realidad, uno habla de algo (de alguna manera) que contiene un espíritu mientras que el otro habla de un mero objeto. Así que, si la economía de la investigación antropológica está constituida por divergencias ontológicas, también es una economía de malentendidos. Dentro del juego de lenguaje que está en juego aquí, entonces, "el antropólogo" y "el nativo" no están tan en desacuerdo entre sí (¡Los regalos tienen espíritu! No, no lo tienen...) como *hablan* constitutivamente el uno del *otro*.

Entonces, ¿cómo podría ser posible la traducción? ¿Cuál es, si se quiere, el equivalente antropológico del viaje chamánico? Por supuesto, estamos demasiado lejos en este libro para no tener una noción bastante clara de la respuesta. Los argumentos de Wagner para la invención, su método de análisis obviatorio, las relaciones de Strathern y las comparaciones postplurales y trans-temporales "menos obvias" que ella utiliza para hacer, así como el propio esquema de Viveiros de Castro para el perspectivismo y el multinaturalismo - todos estos son intentos de enunciar, y al hacerlo también ejemplificar, las maneras en que las divergencias ontológicas identificadas en la investigación

etnográfica pueden actuar para impulsar en lugar de inhibir el análisis antropológico. De hecho, tras examinar cada uno de estos argumentos en detalle, estamos ahora en condiciones de señalar una característica básica que todos ellos tienen en común. A saber, la idea de la *autotransformación*, es decir, la misma idea que Viveiros de Castro encuentra tan ampliamente en Lévi-Strauss y que pone en el centro de su propio modelo de perspectivismo. Invención, obviedad, relación, abstracción postplural, perspectivismo: todas son conceptualizaciones a las que se llega transformando un conjunto de supuestos antropológicos para alinearlos con un conjunto de materiales etnográficos que inicialmente los contradicen. Esto tiene lugar de una manera intrínsecamente heurística y profundamente reflexiva, casi auto-abnegada: la noción de cultura como conjunto de convenciones se desplaza meticulosamente de su posición axiomática para dar paso a la semiótica de la invención; la idea de que las personas son distintas entre sí y de las cosas que intercambian se erosiona sistemáticamente para producir la infraestructura conceptual de la socialidad melanesia; las coordenadas ontológicas de una-naturaleza-muchas-culturas se desplazan cuidadosamente, noventa grados, para producir el régimen conceptual del multinaturalismo.

En la terminología de Viveiros de Castro, cada uno de estos procesos de transformación constituye un equívoco en el sentido más completo. Todos ellos están "motivados" (*sensu* Wagner) por un "error" inicial - el desajuste conceptual que el antropólogo diagnostica como un malentendido. Implican una equivocidad en el sentido filosófico, ya que activan la multiplicidad de significados: los conceptos se mueven, se erosionan, se desplazan (también según las escalas de Strathern).

Y este proceso es intrínsecamente precario y poco sistemático - virtuosa y óptimamente vacilante para Strathern - ya que se adentra en lo desconocido, presentándose en y como su propia variación. Así que, si estas son traducciones, explica Viveiros de Castro, lo son en un sentido que está directamente opuesto a lo que podríamos esperar de la economía representacional del multiculturalismo. Articulando la noción de traducción apropiada al régimen perspectivista del animismo amerindio, escribe:

El objetivo de la traducción perspectivista... no es el de encontrar un "sinónimo" (una representación correferencial) en nuestro lenguaje conceptual [antropológico] para las representaciones que [los nativos] utilizan para hablar de una misma cosa. Se trata más bien de no perder de vista la diferencia que se esconde en los equívocos "homónimos" entre nuestro lenguaje y el de [las personas que estudiamos], ya que nosotros y ellos nunca hablamos de las mismas cosas. (2004: 7)

Y luego la idea se traslada a la actividad de la antropología de la siguiente manera:

Traducir es enfatizar o potenciar la equivocación, es decir, abrir y ampliar el espacio imaginado que no existe entre los lenguajes conceptuales en contacto, espacio que la equivocación [aquí a la manera de un error] precisamente ocultaba. El equívoco no es lo que impide la relación, sino lo que la funda e impulsa; una diferencia de perspectiva. Traducir es presumir que siempre existe un equívoco; es comunicarse con las diferencias, en lugar de silenciar al Otro, presumiendo una univocidad - la similitud esencial - entre lo que el Otro y Nosotros decimos. (ibíd.: 10)

¿Cómo, entonces, se puede *controlar* la equivocación? Por supuesto, según la observación de Strathern antes mencionada de que "lo que es cierto de lo que se observa es cierto también de la forma de observación" (2014a: 7), está claro que los diversos argumentos sobre la invención, la obviación, la relación, la comparación y así sucesivamente que ya hemos explorado son todas maneras no sólo de *hacer* la equivocación controlada, sino también de explicar cómo funciona. (En ese sentido nuestro propio intento de modelarlos como tales por medio de la "exposición" de este libro es también un gran ejercicio-demostración de la equivocación controlada).

Lo que Viveiros de Castro añade a esto es un vocabulario conceptual que hace totalmente explícita la apuesta ontológica del ejercicio, apelando a la distinción filosófica -incluso escolástica- entre la comprensión extensiva e intencional del significado. El argumento merece ser ensayado, ya que proporciona quizás la forma más incisiva de expresar el "movimiento" esencial del giro ontológico - su resultado final, por así decirlo.

La extensión de una expresión es su referencia. Por ejemplo, si te pregunto qué es un jaguar y me señalas uno mostrándome, digamos, una foto ("¡Allí hay uno!"), me estás dando el significado de "jaguar" en términos de su extensión. La intención de una expresión, por el contrario, comprende los criterios (es decir, las condiciones suficientes y/o necesarias) para determinar su extensión (Chalmers 2002; cf. Putnam 1975). Así pues, si en lugar de mostrarme una imagen me dices, como en un diccionario, que un jaguar es un gran depredador felino que vive en las Américas, me estarás dando la intensión del término. Así que, haciendo sonar las campanas de nuestra discusión hasta ahora, podemos decir que las extensiones pertenecen a las relaciones trascendentales entre las representaciones y las cosas que representan, mientras que las intenciones pertenecen a las relaciones inmanentes entre los conceptos que definen los significados de cada uno. O, en términos de Wagner, la semiótica de la convención por un lado y la semiótica de la invención por el otro. O incluso: adquisición epistemológica versus definición ontológica.

El método de Viveiros de Castro de equívoco controlado, entonces, plantea traducciones entre las conceptualizaciones nativas y antropológicas como una cuestión de modulación de las intenciones en

lugar de fijar las extensiones. Si una persona nativa asume (o incluso dice, como el Ranapiri hizo a Elsdon Best en el famoso pasaje del análisis de Mauss) que lo que tanto él como el antropólogo ven como un don es algo que contiene un espíritu, entonces el antropólogo debe preguntarse reflexivamente: ¿qué tiene la forma en que defino los dones que hace que esta suposición nativa parezca incongruente? ¿Cómo tengo que cambiar mi definición para eliminar esta incongruencia intencional?

Por ejemplo, si la afirmación de los nativos de que el regalo contiene un espíritu choca con mi propia suposición (como analista) de que es un objeto inanimado, entonces es mi trabajo repensar primero la distinción operativa entre los espíritus y los objetos, lo que parece respaldar mi concepción de lo que es un regalo. ¿Cómo podría modular esta distinción, alterando la constitución relacional del significado de los conceptos implicados (por ejemplo, cosa/espíritu, objeto/sujeto, donante/receptor, alienabilidad/inalienabilidad)? Además, ¿dónde deja esto las intenciones de una serie de hipótesis corolarias que inevitablemente serán pertinentes a medida que mi esfuerzo por conceptualizar los dones se aplique a la plena complejidad de la etnografía del intercambio de dones maoríes? Por ejemplo, ¿qué pueden significar "propiedad", "trabajo", "fama", "honor", "beneficio" o "interés propio" en el contexto de estas transacciones, y es mejor pensar en ellas como "transacciones" en absoluto? Más aún, ¿qué noción de "acción" es apropiada aquí? ¿Qué cuenta como una "intención", o una "causa", o un "efecto", y cómo entonces, si es que se puede distinguir una acción de un "evento"?¹⁰

Cada una de estas preguntas ayuda a guiar - o "controlar" - la modulación intencional de las concepciones antropológicas a la luz de los materiales etnográficos a los que están expuestos, transformándolos por partes en conceptos que pueden estar de acuerdo con las concepciones que estos materiales expresan. El análisis antropológico, por este motivo, surge como un ejercicio siempre precario, complejo e inherentemente experimental de calibración mutua entre los materiales etnográficos y su conceptualización antropológica, un experimento que no sólo es probable que "falle", sino que de hecho *se supone* que lo haga (como también se discute en la Introducción).

En efecto, para que el énfasis en la conceptualización no dé la impresión de que el método de equívoco controlado de Viveiros de Castro (no para mencionar el giro ontológico en general) remite a la antropología a una tierra de nunca jamás de reflexión filosófica y de juego intelectual

¹⁰ Los lectores pueden reconocer estos ejemplos no sólo en la obra de Strathern, en diálogo mutuo con la de Nancy Munn (1986) y Roy Wagner, sino también en la de Annelise Riles (2001), James Leach (2003), Adam Reed (2004), Tony Crook (2007), Melissa Demian (2007), Andrew Moutu (2013) y Alice Street (2014), entre muchos otros de sus ex alumnos que trabajan en diferentes partes de Oceanía.

autocomplaciente, realizado a expensas de las realidades esenciales de las que se hace el trabajo de campo etnográfico (e. g. Bessire & Bond 2014), es importante subrayar aquí que el "control" último del proceso de conceptualización antropológica que se encuentra en el corazón del método de Viveiros de Castro lo ejercen precisamente las descripciones etnográficas, en toda su profundidad y complejidad. Nuestro uso del "mensaje para llevar a casa" de Mauss sobre los regalos que contienen espíritus como ejemplo es precisamente eso: una ilustración reducida a un simple momento de perspicacia que puede ser familiar para los lectores de sus cursos de primer año como estudiantes. Sabemos, por supuesto, que las etnografías de los maoríes y otros regímenes de intercambio comparables son infinitamente más complejas y por lo tanto también menos descaradamente "exóticas" que eso, y que estos momentos de perspicacia como regalo se destilan de esta complejidad. Es a esta profundidad y complejidad que las concepciones antropológicas son responsables: nuestras concepciones equívocas se sostienen o caen por el grado de luz que arrojan sobre ellas. Si podemos ofrecer aquí un argumento de autoridad, *The Gender of Gift* (1988) de Strathern puede servir como ejemplo del nivel de amplitud, profundidad y sofisticación etnográfica al que pueden - deben - aspirar las equivocaciones controladas del giro ontológico.

Siempre y cuando los relatos etnográficos como el de Strathern no se tomen como intentos de representar una realidad sociocultural "ahí fuera", que se erige como el punto de referencia trascendente con el que se podría medir la compra empírica de conceptos como el "dividido". Ese, como dice Viveiros de Castro (2013: 477), es el 'otro juego', aquel en el que la traducción antropológica se imagina como una cuestión de acertar en la extensión referencial de los términos en que se lleva a cabo. En efecto, con gran fuerza polémica, saca las consecuencias de la modulación intencional en la que se basa el método de la equivocación controlada contrastándolo con ese otro juego. Dado que este es el contraste en el que se basa la cuestión epistemológico-política de "tomar en serio" las concepciones autóctonas, podemos seguirlo con cierto detalle.

La traducción extensiva, argumenta Viveiros de Castro, es la estrategia antropológica más familiar. Tomas tu material etnográfico y lo describes usando los sinónimos más cercanos que puedas encontrar para él en tu propio vocabulario conceptual. Para seguir con el ejemplo, cuando los maoríes intercambian objetos - dando uno ceremonialmente, esperando uno a cambio, - se puede decir que están intercambiando regalos. "Regalos", asumamos, es el término cuya extensión se acerca más a la coincidencia con los intercambios que deseas identificar descriptivamente. Pero, por supuesto, pronto te das cuenta de que hay límites a la sinonimia, y es aquí cuando las cosas se ponen interesantes. Porque mientras que "regalo", como lo entiendes, se refiere a ciertos objetos de intercambio, los maoríes (según Mauss) también sostienen que contienen espíritus. Así que, dado que los "objetos",

tal y como los entendemos normalmente, son el tipo de cosas que *no* contienen espíritus, los maoríes parecen tener una visión bastante extraña de los regalos...Pero nótese que esta rareza corresponde exactamente al grado en el que *excede* los límites de extensión de la noción de "regalo" que el antropólogo toma como punto de partida. Y aquí es donde el análisis antropológico de la familiar "traducción intercultural" se pone en marcha: ¿Cómo podríamos "explicar" la extraña idea maorí de que los regalos contienen espíritus? ¿Ayuda al buen funcionamiento de la sociedad? ¿Es una expresión local de algún proceso económico universal? ¿O quizás de un proceso cognitivo universal? Alternativamente, ¿es una metáfora de algún tipo, simbólica de algo u otro? En cualquier caso, ¿no podríamos intentar darle sentido en relación con otras ideas y prácticas locales, interpretándolo en su contexto cultural?

Esto, por supuesto, es la materia de acalorados y en muchos sentidos definitorios debates teóricos dentro de la antropología, y generación tras generación de estudiantes han sido formados en la historia de la disciplina como una serie de opciones entre las diferentes opciones que estos debates marcan. Sin embargo, para Viveiros de Castro, lo que tienen en común todas estas posiciones teóricas contrastantes es el movimiento básico de proyectar en el nativo un sentido de mistificación, por no decir de "error", que debería pertenecer propiamente al antropólogo (y aquí, por supuesto, estamos hablando del nativo no como una posición deíctica dentro de la economía de la investigación antropológica, sino más bien como una persona de carne y hueso objetivada que está ahí fuera, a la que el antropólogo - también ahora un sujeto de carne y hueso - estudia empíricamente). Al decidir *a priori* que sabemos de qué habla el nativo (por ejemplo, "el Ranapiri habla de regalos") la divergencia que detectamos a posteriori en lo que dice debe adoptar la forma de una desviación de lo que consideramos obvio (por ejemplo, que los regalos son sólo objetos intercambiados entre personas).

Por supuesto, lo que se debe hacer con esta desviación es la cuestión principal de la teoría antropológica, así interpretada. Se puede elegir entre afirmarla como un error o, como se debatió de forma reveladora durante décadas, como una forma de "creencia aparentemente irracional" (por ejemplo, Sperber 1985), y luego dedicarse a explicar por qué la gente podría, no obstante, estar dispuesta (¡con tanta frecuencia!) a cometerla. O puede optar por ser más liberal y relativista, concediendo que no hay forma de saber quién tiene razón y quién no en estas cosas, ya que las opiniones del antropólogo y sus interlocutores están construidas socialmente, etc. Sin embargo, nada de esto quita que, una vez que la distancia entre su posición y la de sus interlocutores etnográficos se concibe como una cuestión de divergencia extensiva, el desafío antropológico se plantea *a fortiori* como una cuestión de dar cuenta (explicar, interpretar, contextualizar) de la divergencia de lo que sus interlocutores (supuestamente) "creen" de lo que usted considera que es el caso. En efecto, el signo

revelador de la asimetría epistemológica de esta manera de plantear el problema es la palabra que los antropólogos utilizan de manera tan natural para dar brillo a las opiniones de las personas que estudian, a saber, "creencias" (Viveiros de Castro 2013: 488-96; Latour 1993, 2010). Creencia, después de todo, es lo que llamamos una visión a la que somos reacios a comprometernos, una visión que no podemos tomarnos totalmente en serio.

Esto es lo que Viveiros de Castro tiene en mente, entonces, cuando habla de la equivocación controlada como una manera de "tomar a la gente en serio". De hecho, como discutiremos más adelante, para él el resultado final al elegir entre las interpretaciones intencionales y extensivas de la antropología - "hay dos formas incompatibles de concebir la antropología, y uno tiene que elegir entre ellas", escribe¹¹ (2013: 477) - es ético y, en última instancia, político: no tomar en serio a los demás es silenciarlos y de esa manera dominarlos. Pero aquí debemos subrayar que tal argumento explícitamente ético y político está respaldado también por uno metodológico más implícito, un verdadero factor decisivo, sugerimos, que tiende a ser pasado por alto en la polémica de Viveiros de Castro. Y es que el enfoque de los antropólogos en las llamadas "creencias" de las personas que estudian sólo sirve para pasar por alto un fallo básico *de descripción por su parte*. Decidir por decreto que cuando los maoríes hablan de las cosas que intercambian, hablan de lo que tienen en mente cuando piensas en "regalos", sólo que, además, "creen" que estos regalos contienen espíritus (¡y qué manera tan engorrosa de "salvar" tu concepto del regalo de los nativos!), no es sólo una manera de proyectar una forma de error sobre la gente que se supone que debes tratar de entender. Es sobre todo un fracaso para describir lo que estas personas están diciendo, haciendo o asumiendo, según sea el caso. En antropología estamos tan acostumbrados a este tipo de charla de creencias que parece que hemos aprendido a pasar por alto las ambigüedades, confusiones, incongruencias, contradicciones y a veces incoherencias que tan característicamente implica. Cosas que tienen espíritus, pasados que están presentes, sociedades que son más grandes que la suma de sus partes, y así sucesivamente, en la

¹¹ En el curso del desarrollo de una conceptualización de la verdad apropiada para los cambios conceptuales del giro ontológico, Holbraad ha discrepado con la tendencia de Viveiros de Castro a enfrentar la representación (o la extensión) y la equivocación/conceptualización (o la intención) entre sí de esta manera o de otra (2012: 49-53, 255-8; 2013). La prueba de fuego para la fuerza de la conceptualización antropológica, sugiere Holbraad, es la representación. Si uno modula sus conceptos para eliminar su incapacidad inicial de describir sus materiales etnográficos, entonces sólo puede saber que sus modulaciones son convincentes cuando llega a un punto en el que *puede* describir el material en cuestión. La descripción, aquí, es un acto de representación en el sentido ordinario, y es un ingrediente o fase indispensable en el proceso de conceptualización, marcando su principio y su fin. Así pues, en lugar de favorecer la conceptualización a expensas de la representación en su conjunto, sugiere Holbraad, el giro ontológico realiza una inversión de figura/suelo entre ellas. Tal inversión es estrictamente análoga a la que la semiótica de la invención de Wagner realiza con las invenciones y convenciones

maravilla etnográfica casi dadaísta (cf. Scott 2013a; 2014). Por muy evocadoras que puedan parecer, sin embargo, lo único que tienen en común esas afirmaciones antropológicas por excelencia es que no expresan un significado claro: son todas, en sentido estricto, contradicciones de términos. Si sabemos lo que es una cosa, sabemos que no tiene espíritu. El punto sobre el pasado es que ya no está presente - ¡se ha ido! Y el todo es, por su propia definición, la suma de sus partes. Decir que la gente "cree" estas cosas es estrictamente equivalente a decir que "creen" que $2 + 2 = 3$ - una afirmación que carece de un correlato conceptual.

Cuando se trata de tomar en serio a la gente, entonces, el problema no es con las creencias de la gente, sino con nuestra propia incapacidad como antropólogos sensuales para transmitir lo que estas personas dicen y hacen. Como hemos visto, hacerlo puede implicar la *modulación del repertorio* conceptual en el que se basa el antropólogo, para poder *llegar* a descripciones sensatas de los objetos etnográficos en cuestión, que es el propósito del giro ontológico.

Autodeterminación conceptual

Habiendo tratado de aclarar los principios principales del proyecto antropológico de Viveiros de Castro, estamos ahora en condiciones de comprender el pleno significado de su llamamiento, que suena un tanto pomposo, a la "autodeterminación conceptual de los pueblos del mundo" (2003), con el que comenzamos esta exposición. Hay, por supuesto, una fuerte dosis de ironía en la declaración. El llamamiento a la "autodeterminación", en particular en nombre de los "pueblos", tiene más que un matiz de alto espíritu ilustrado, y estos son precisamente los tipos de tradiciones de pensamiento político bajo los cuales una antropología multinaturalista pone una bomba, en la memorable expresión de Latour. Aun así, la ironía es el punto (Skafish 2014:11). La diferencia que hace el llamamiento a la autodeterminación *conceptual* de los pueblos es que cada una de las nociones que esta frase reflexiva enuncia se presenta para una redefinición total. Lo que podría ser "gente", en qué podría consistir su "autodeterminación", y en qué podría convertirse, de hecho, un "concepto", son precisamente las cuestiones ontológicas por excelencia que plantea la frase. A modo de conclusión, entonces, nos gustaría detenernos un poco más en el umbral - de hecho, el "límite" - de estas cuestiones para aclarar los intereses políticos del proyecto antropológico de Viveiros de Castro.

En particular, nos gustaría abordar el sentimiento de irritación, a menudo expresado por los críticos (Ramos 2012; Bessire & Bond 2014; Salmond 2014; Graeber 2015), con las pretensiones políticas aparentemente autoengrandecidas de Viveiros de Castro. Porque puede ser justo preguntarse qué tipo de emancipación política se ofrece aquí. ¿Cómo se benefician exactamente "los pueblos del mundo" de las formas supremamente inteligentes (concedidas) de experimentación conceptual y creatividad

teórica de Viveiros de Castro, que parecen estar tan enrarecidas que incluso muchos de sus colegas antropólogos las malinterpretan persistentemente? ¿Qué ayuda, al final, es el perspectivismo de Viveiros de Castro hacia los "indios"¹² de los que tanto le gusta hablar? En un reciente manifiesto sobre la política del giro ontológico, Viveiros de Castro trató de quitarle el aguijón a esta línea de ataque, volviendo a las premisas políticas básicas:

El primer malentendido (improductivo) que debe disiparse [en relación con la reivindicación de la libre determinación conceptual de los pueblos] es la idea de que esto equivale a luchar por los derechos de los pueblos indígenas frente a las potencias mundiales. No se necesita mucha antropología para unirse a la lucha contra la dominación política y la explotación económica de los pueblos indígenas en todo el mundo... Debería bastar con ser una persona tolerablemente informada y razonablemente decente. A la inversa, ninguna cantidad de relativismo antropológico y escepticismo profesional de la vieja guardia puede servir de excusa para no unirse a esa lucha. (en Holbraad, Pedersen & Viveiros de Castro 2014)¹³

Sin embargo, lo que puede hacer es operar en esa dirección en su propio ámbito inmediato, a saber, la economía de la investigación antropológica propiamente dicha, para promover "la descolonización permanente del pensamiento", como dice notoriamente Viveiros de Castro (por ejemplo, 2003; 2009). Limitarse a la cuestión de la mejor manera de pensar es no renegar de las propias responsabilidades políticas. Por el contrario, es asumir la responsabilidad política en el único campo de acción del que los antropólogos, por definición, son realmente responsables, a saber, el suyo propio.

En todo caso, uno se pregunta si Viveiros de Castro debería ser responsable de no llevar su argumento *lo suficientemente lejos*. Porque, incluso teniendo en cuenta su estilo irónico, la relación entre la forma de sus motivaciones políticas, que enmarcan su proyecto antropológico, y el contenido constitucionalmente equívoco de ese proyecto nunca está del todo claro. En particular, uno podría preguntarse justamente por qué la noción misma de política, por no hablar de la naturaleza de la postura política particular de uno (por ejemplo, el apoyo inquebrantable a los pueblos indígenas, la

¹² Una acusación que a menudo se basa en la idea de que el proyecto de descolonización conceptual de Viveiros de Castro no es lo suficientemente "político" es que exotiza su materia, marcando así el último "retorno de lo primitivo" de la antropología (Bessire & Bond 2014: 442). El comentario de Eduardo Kohn sobre esta línea de crítica pone bien en claro la lógica de la posición del propio Viveiros de Castro: "La antropología seguramente tiene una relación nostálgica con los tipos de alteridad que ciertas fuerzas históricas (que también han jugado un papel en la creación de nuestro campo) han destruido. Reconocer esto es una cosa. Otra muy distinta es decir que por esta razón ya no hay ningún espacio conceptual "alterado" a la lógica de este tipo de dominación. Porque este sería el acto final de la colonización, uno que sometería la posibilidad de otra cosa, ubicada en otros mundos vividos, humanos y de otro tipo, a una muerte mucho más permanente" (2015: 320).

¹³ El párrafo citado aquí fue parte de la contribución de Viveiros de Castro a este texto de co-autoría. Nos basaremos en las partes que nosotros mismos escribimos en la conclusión de este libro.

hostilidad permanente al Estado), está excluida de la economía antropológica de los equívocos (Candea 2011a, 2011b, 2014; Ricard 2014). Si, antropológicamente hablando, podemos (debemos) desistir de decidir de antemano lo que podría ser, digamos, la "autodeterminación", los "pueblos" o el "mundo", entonces seguramente deberíamos hacer lo mismo con la propia noción de "política", que motiva este esfuerzo. Eso sería, por supuesto, también un riesgo importante. Sería un riesgo del mismo orden, tal vez, como el que corre Strathern cuando define el feminismo (antropológico), no como una lucha contra la explotación de las mujeres, sino como una inversión implacablemente reflexiva en la no totalidad como una forma de acción antropológica (feminista).

En la conclusión de este libro retomaremos estos temas al abordar las implicaciones políticas, así como el potencial crítico, del giro ontológico de la antropología en su conjunto. Antes de llegar a eso, sin embargo, y habiendo completado nuestra genealogía intelectual del giro ontológico, dedicamos los dos últimos capítulos a explorar algunas de las formas en que esta forma de pensamiento podría extenderse críticamente en direcciones no necesariamente precipitadas, o de hecho aprobadas, por las tres figuras principales de este linaje teórico particular, Wagner, Strathern y Viveiros de Castro.

ⁱ Aquí Holbraad usa 1990 y 2000 pero se sobreentiende que es un Intervalo poco preciso, vago e indeterminado.

ⁱⁱ Se sobreentiende que Levistrausiano se refiere a Levi-Strauss y Stratherniano se refiere a Strathern

ⁱⁱⁱ Como que no me convence la sintaxis de la comparación...

^{iv} Por sus siglas en Inglés

^v El sustantivo es 'binaries' pero sonaría muy raro referirme simplemente como 'binarios', supongo que se refiere a 'modelos binarios' y el término se me hace complementario

^{vi} Supongo que es una referencia al capítulo dedicado a Strathern...

^{vii} No estoy seguro si lo tomo como latinazgo tipo 'sine qua non' y lo dejo así o lo traduzco- Por su parte lo utiliza muy seguido y le da un sentido particular "parecido a-"; "capacitado para-"; "como siendo-".

^{viii} Traduzco 'car-crash' por 'desastre'

^{ix} No entiendo el término, es de Strathern, pero tendría que consultar el capítulo 3