

# Una rápida perspectiva sobre

## *La inconstancia del alma salvaje*

REINALDO LADDAGA



Guillaume le Testu, *Atlas*, 1556

EL TÍTULO DEL LIBRO ES *La inconstancia del alma salvaje* y fue publicado en 2002 por la editorial paulista Cosac & Naify. El autor es Eduardo Viveiros de Castro. Tal vez el nombre no diga gran cosa a aquellos que no participan de la comunidad de los etnólogos. Es que Eduardo Viveiros de Castro es un etnólogo brasileño. Viveiros de Castro es el autor de un libro espléndido, que apareció en portugués en 1986 y en inglés algunos años más tarde, con el título de *Desde el punto de vista del enemigo*. Se trata de una etnología de los *awarété*, una comunidad de la Amazonia, y una especulación sobre el canibalismo que se concibe como una intervención filosófica. Como casi todo, de hecho, de lo que Viveiros de Castro ha escrito: trabajos de un etnólogo que espera que puedan servir para realizar una intervención filosófica. ¿De qué manera? Describiendo otras posibilidades de imaginar las relaciones entre las personas y sus cosas, las personas entre sí, las cosas y los animales... El mundo humano y el mundo natural, digamos, en sus relaciones con la “sobrenaturaleza”.

Imaginar otras maneras de relación es importante, por varias ra-



zones. La primera de ellas es que el presente es un momento de desborde de los marcos modernos. No digo esto en el mismo sentido en que lo decían, desde hace dos décadas, Jean-François Lyotard o Fredric Jameson: no lo digo en el sentido en que ellos hablaban de “posmodernismo”. Lo que digo es una cosa que el propio Viveiros de Castro dice: el modernismo es ese momento en que se intenta la “desanimización” integral del mundo, que tiende a concebirse como la escena en que se despliegan dos clases de entidades, objetos extensos e inactivos y sujetos activos y puntuales. Y que es difícil sostener esta visión en el presente. Es difícil sostenerla para personas de educación filosófica y científica, pero no sólo para tales personas: cualquiera puede dudar de la pertinencia de tal visión a causa, por ejemplo, de la multiplicación, en los entornos en que vivimos, de una cierta clase de objetos. “Objetos epistémicos”, los llama Karin Knorr Cetina, objetos a los que se les atribuyen características de las cosas vivas: reflexividad, animación, capacidad de sentir. Los objetos digitales son así, los juegos de computadora, especialmente los interactivos. Pero también son así esas cosas que aparecen en el entorno de informaciones en que las personas viven: los mercados financieros, digamos, que, para cualquiera que se enfrente a ellos por un momento, son entidades en cierto modo vivas (como un poco vivas son esas zapatillas, adidas o nikes, que las tiendas exponen rodeadas de un halo luminoso). Y es difícil no tener una conciencia agudizada de la “cosicidad” de los humanos, cuando estos dependen cada vez más, se articulan cada vez

más, con esas prótesis que son sus computadoras o sus teléfonos celulares, pero además hablan de sí mismos cada vez más como artefactos caracterizados por estados físicos y químicos: subjetividad de la época del gimnasio y de las variedades de prozac, paxils y zolofts.

¿Debiera sorprender el retorno de la religión como factor central en la estructuración de la vida pública? Evidentemente, no. Sobre todo cuando se ve cuánto de las formas de religiosidad que se despliegan en el mundo del presente se encuentran en continuidad con ese universo de prótesis, objetos epistémicos y drogas. Pero, en cualquier caso, no veo cómo se podría iniciar alguna reflexión seria sobre el mundo del presente sin revisar nuestras ideas sobre la religión. De ahí, otra vez, la importancia de Viveiros de Castro, que en los últimos años ha propuesto una lectura de la cuestión del animismo. Este es el caso del ensayo más significativo, yo diría, de *La inconstancia del alma salvaje*: “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”

El punto de partida, la causa de inquietud de Viveiros de Castro es la constatación de esa suerte de evolucionismo invertido que es característico de los pueblos amerindios, que consiste en que sus relatos mitológicos obsesivamente afirman que las especies animales solían ser humanas. O, más bien, que las especies animales *son* humanas, de cierta manera. ¿De qué manera? Así como nosotros, humanos, vemos a los animales de presa como animales de presa, a los espíritus como espíritus, y nos vemos a nosotros mismos como humanos, los animales de presa se ven a sí mismos como humanos y nos

ven a nosotros como animales de presa o espíritus. La humanidad es el fondo de todos los mundos; si “cultura” es lo que los humanos generan, esto equivale un poco a decir que la cultura es el fondo de todas las naturalezas. En eso, la perspectiva amerindia es una inversión de esa perspectiva común entre europeos o europeo-americanos según la cual el universo se compone de una naturaleza una y una multitud de culturas: el universo amerindio consta de *una* cultura y una multitud de naturalezas.

Todo animal se ve como humano, decía. Pero, ¿qué quiere decir “verse como humano”? La referencia a la visión es quizás algo apresurada y lleva a equívocos. Porque, ¿qué quiere decir “humanidad”? En los pueblos amerindios a los que Viveiros de Castro se refiere, el término no designa a individuos caracterizados por atributos específicos: no se trata de una expresión clasificatoria. “Humanidad” es “gente”, como en el portugués “a gente”, “nosotros”. La expresión es menos nominal que pronominal: ella indica la presencia de una perspectiva, que es perspectiva de percepción, pero también de afecto y de acción. Decir que hay “humanidad” en todas partes equivale a decir que en cada punto hay perspectiva. Pero, más todavía, que estas perspectivas tienen la forma de las perspectivas humanas. Por eso, el nombre que Viveiros de Castro da a esta manera de componer una realidad es menos “animismo” que “perspectivismo”. Aunque ambas cosas están vinculadas: llamamos “animismo” a aquella manera de abordar los fenómenos que, al tomar todos los sucesos co-

mo el efecto de una acción y suponer que detrás de cada objeto hay un sujeto, lee las relaciones entre cosas, humanos, animales y fenómenos como relaciones sociales. De ahí, un modelo de conocimiento: conocer no es objetivizar, sino subjetivizar, no separar los fenómenos de las proyecciones, sino saber de quién son proyecciones los fenómenos (y qué es lo que este *quién* quiere). Pero esto no puede hacerse sin realizar cambios de perspectivas: de ahí el chamanismo, que se funda en la idea de que todo incremento de conocimiento presupone un viaje.

La humanidad, en este sentido, es el fondo común de todos los mundos. Todas las perspectivas son formalmente iguales. Claro que eso no significa que no haya diferencias. Pero las diferencias derivan de los cuerpos. Los cuerpos no son, sin embargo, meras disposiciones anatómicas: son modos de ser, conjuntos de afectos, de intensidades, de deseos. ¿Esto quiere decir que las perspectivas se refieren todas a un mismo mundo? No. Aunque este punto es difícil de mostrar. El argumento de Viveiros de Castro es el siguiente. Hay en la lengua términos relacionales. Los designadores de familia son, en este sentido, arquetípicos: no se es padre sin ser padre de algún hijo, del mismo modo que no se es cuñado sino de otro cuñado. Ahora bien, todos los términos amerindios funcionan de este modo: no hay sangre en general, hay sangre *para alguien*; no hay cerveza en general, hay cerveza *para alguien*. Si veo a un felino bebiendo la sangre de un muerto, me digo que esa sangre es la cerveza del felino, del mismo modo que es la sangre de ese





muerto. No es que esté usando la palabra “cerveza” metafóricamente: la sangre es efectivamente la cerveza del felino. Que el felino no pueda verla como sangre no implica una limitación o un error, del mismo modo que no es una limitación o un error mío que no pueda verla como cerveza. Nuestras perspectivas son idénticas, pero nuestros mundos son diferentes. De manera que no hay modo de suponer que hay un mundo, allá afuera, que sería en algún sentido indiferente a la totalidad de las perspectivas: cada parte del mundo es el sitio de una intención.

Quien haya leído hasta acá y conozca la obra de Gilles Deleuze, o incluso aquellos que solamente conozcan, de Deleuze, el libro que se llama *El pliegue*, se habrá dado cuenta de que este “perspectivismo” está emparentado con el perspectivismo que Deleuze le atribuye a Leib-

niz. De hecho, lo está. El perspectivismo, según Viveiros de Castro, es un hiperleibnizianismo. Por eso, su trabajo tiene un interés particular para aquellos lectores argentinos que estén interesados en ese otro individuo que, en Brasil, ensayó una antropología que registrara el impacto de Deleuze: Néstor Perlongher. Viveiros de Castro comparte con Perlongher otro interés: el interés por la especulación sobre los efectos psíquicos de las transformaciones corporales. Por eso es que el “Perspectivismo y multinaturalismo...” señala que el tatuaje no es un adorno de los individuos, sino una manera de singularizar un cuerpo demasiado genérico, y que las máscaras no son disfraces, sino instrumentos: prótesis que permiten desencadenar y gobernar las metamorfosis (que son necesarias, por lo demás, para saber).

Pero el proyecto intelectual de Viveiros de Castro está aún más próximo al de un intelectual y escritor cuyos trabajos cita permanentemente: Bruno Latour. Yo diría que si hay un libro que es útil leer junto con el de Viveiros de Castro (que es una de las piezas más intensas, intrigantes y en última instancia importantes de la producción intelectual latinoamericana reciente) es *Políticas de la naturaleza*, de Latour, donde se trata, precisamente, de realizar una crítica de la perspectiva según la cual el universo humano estaría compuesto por una multiplicidad de culturas que se despliega sobre el fondo de una naturaleza una. Uso “crítica” y me doy cuenta de que un texto reciente de Latour sugiere que si algo es urgentemente preciso concebir es un programa de “renovación de la mentalidad crítica”<sup>1</sup>. Esta renovación implica, a su

juicio, una reorientación del trabajo intelectual. Una reorientación respecto a lo que él piensa que es el reflejo crítico, por el cual el gesto (la operación central) del trabajo intelectual es un “*apartarse*” de lo que llamará “*estados de hecho*” para dirigir la propia atención “*hacia* las condiciones que los hicieron posibles”. Esta es la forma kantiana de la crítica, pero también una forma que es común en lo moderno: la creencia en que explicar (y de ahí un cierto dramatismo de la explicación) implica mostrar de qué manera lo que suponemos que se encuentra en el mundo por sí mismo es el resultado de procesos que tienen lugar en *otra dimensión*. Por eso, las dos grandes variedades de la crítica son la crítica del fetiche (en que se muestra que el poder de un objeto depende de las proyecciones que recibe) y la crítica de la autonomía del individuo (en que se muestra que aquello que el individuo cree realizar *motu proprio* es, en verdad, provocado).

Claro que la crítica en su forma clásica es el producto de esa misma cultura que tiende a construir el mundo como un dominio donde se ponen en relación, en contacto, sujetos constituidos y objetos separados, construcción que, a juicio de Latour (como de Viveiros de Castro) es imperfecta, en el sentido de no ser suficientemente fiel al hecho de que humanos y no humanos no se despliegan como dimensiones separadas, sino que los humanos se reúnen en torno a cosas que les preocupan, que son inseparables de esta preocupación, y cuya distribución hace posible tal o cual forma de asociación. No hay un mundo allá, en la distancia, al que los humanos

accederían: hay una constitución constante de mundanidad, subjetividad y colectividad.

Pero si no crítica, ¿qué? ¿Cuál es el destino de la reflexión teórica, filosófica? ¿La deconstrucción (o sus antecedentes heideggerianos)? Probablemente, no: ellos conservan la forma general de la crítica, sin la clase de confianza que había movido el proyecto crítico en el comienzo. ¿Entonces? No puedo dar una respuesta aquí, pero sí puedo decir que, si se quisiera describir cuál es la práctica en la que Viveiros de Castro parece moverse, yo diría que es la empresa de expansión de nuestro “imaginario social”: de las formas prácticas de relación entre individuos, entre los individuos y los objetos técnicos, entre los individuos, los objetos técnicos y las cosas creadas por los humanos (lo que tal vez convenga dejar de llamar “naturaleza”). De las formas en que podemos imaginar las relaciones entre estos términos. Esta actividad es parcialmente “ficcional”: pero en esto mismo la especulación sería fiel a las demandas de una época del saber en que los procedimientos constructivos son particularmente centrales (pienso aquí en la construcción de “formas de vida artificial”, en laboratorio, como procedimiento de conocimiento).

Es evidente que esta orientación es compatible con una cierta parte de la obra de Deleuze, pero también implica recomponer nuestras bibliotecas. Implica concederle, por ejemplo, un lugar particularmente central a los libros recientes de Ulrich Beck, del propio Latour, de Scott Lash, de teóricos de la práctica científica como Karin Knorr Cetina o Joseph Rouse.

Implica concederle un lugar particularmente central a cierta antropología en la que Viveiros de Castro está pensando (Marilyn Strathern, por ejemplo). Implica, de hecho, pensar de una manera particularmente fluida los límites entre aquello que solíamos llamar “filosofía”, “sociología”, “antropología”, e incluso “literatura”. Es preciso realizar estas recomposiciones si queremos volvernos capaces de pensar esa desestructuración mayor de los horizontes ideológicos e institucionales de lo moderno que solemos llamar “globalización”. O “segunda modernidad”, como diría Ulrich Beck. ¿Cómo vivir juntos? La respuesta a esta pregunta se ha vuelto curiosamente incierta, en un momento de subjetividades neuro-químicas (como dice Nikolas Rose<sup>2</sup>) y objetos epistémicos, en condiciones de desintegración de los marcos de acción y pensamiento en que solíamos formularla a la vez que de incremento de las posibilidades de circulación y de contacto: en una época en que es difícil decir si se radicaliza el desencantamiento del mundo o se esbozan las formas de otro encantamiento. Para aquel a quien estas cuestiones conciernan, el libro de Viveiros de Castro es utilísimo, si no imprescindible.

<sup>1</sup> El texto tiene el título de “Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern” y fue publicado en el número de invierno de 2004 de *Critical Inquiry*.

<sup>2</sup> En “Neuro-chemical selves”, en el número de noviembre/diciembre de 2003 de *Society*.