
ARTÍCULO

Cruce de fuegos entre Deleuze y Viveiros de Castro: una cartografía para descolonizar el pensamiento

Crossing Fires Between Deleuze and Viveiros de Castro:
A Cartography for Decolonizing Thought

Elías Manzano Corona

Universidad Complutense de Madrid

eliasman@ucm.es, <https://orcid.org/0000-0002-6933-3933>

Resumen: El presente artículo se propone encarnar una práctica política de descolonización tomando pie en las obras de Gilles Deleuze y Eduardo Viveiros de Castro. Para ello abordaremos, en primer lugar, la concepción tan singular que Deleuze ofrece de la noción de concepto y su vinculación primigenia con la práctica filosófica. Para el filósofo francés, hacer filosofía consiste en incubar una creación conceptual a partir de un afuera. Esto nos va a impulsar hacia derivas en cierto modo inesperadas. En efecto, su base teórico-práctica no solo justifica, sino que a nuestro juicio *fuerza* a establecer monstruosas alianzas entre la propia maquinaria teórica de Deleuze y otras tribus que le son ajenas. Ahora bien, ¿no es el afuera experimentado por algunas antropologías quien mejor desafía los perímetros comunes de sentido, esto es, nuestras más trilladas onto-epistemologías? Guiados por esta hipótesis, trataremos de recoger, a lo largo del tercer apartado, las herramientas antropológicas que el “perspectivismo amerindio” de Eduardo Viveiros de Castro pone en juego, fruto a su vez de largas convivencias con comunidades indígenas de la Amazonia brasileña. Durante este camino, hallaremos en la noción de “desorientación forzada” no solo una clave de intersección entre la filosofía de Gilles Deleuze y la antropología de Viveiros de Castro, sino un poderoso instrumento para inocular diferencias en el pensamiento. Veremos que ambos autores conciben sus disciplinas como una experiencia fundamental de desposesión. Por último, analizaremos el concepto de “punto de vista” arrojado por esta práctica filosófico-antropológica.

Palabras clave: otro; descolonización; alter-antropología; giro ontológico; Gilles Deleuze; perspectivismo amerindio.

Abstract: The present article intends to embody a political practice of decolonization based on the works of Gilles Deleuze and Eduardo Viveiros de Castro. In order to do so, we will first address Deleuze’s unique conception of the notion of concept and its primordial link with philosophical practice. For the French philosopher, doing philosophy consists in incubating a conceptual creation from an outside. This will lead us to somewhat unexpected drifts. Indeed, its theoretical-practical basis not only justifies, but in our opinion forces us to establish monstrous alliances between Deleuze’s own theoretical machinery and other tribes that are alien to him. Now, is it not the outside experienced by some anthropologies that best challenges the common perimeters of meaning, that is, our most hackneyed onto-epistemologies? Guided by this hypothesis, we will try to gather, throughout the third section, the anthropological tools that Eduardo Viveiros de Castro’s “Amerindian perspectivism” brings into play, the result of long coexistence with indigenous communities in the Brazilian Amazon. Along the way, we will find in the notion of “forced disorientation” not only a key of intersection between the philosophy of Gilles Deleuze and the anthropology of Viveiros de Castro, but also a powerful instrument for inoculating differences in thought. We will see that both authors conceive their disciplines as a fundamental experience of dispossession. Finally, we will analyze the concept of “point of view” thrown up by this philosophical-anthropological practice.

Keywords: Other, decolonization, alter-anthropology, ontological turn, Gilles Deleuze, Amerindian perspectivism.

Recibido: 15/07/2025 / **Aceptado:** 23/10/2025 / **Publicado online:** 20-07-2026

Cómo citar: Manzano Corona, Elías (2026). “Cruce de fuegos entre Deleuze y Viveiros de Castro: una cartografía para descolonizar el pensamiento”. *Isegoría*, (74), 1789. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2026.74.1789>

Copyright: © 2026 Editorial CSIC. Este es un contenido de acceso abierto diamante distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Información complementaria ↓

1. INTRODUCCIÓN. GILLES DELEUZE: UN CONCEPTO, UN GRITO

En 1988, Deleuze aceptó dar una serie de tres entrevistas con la notable condición de posponer su emisión más allá de su muerte (Deleuze y Parnet, 1996). Escuchándolo disertar frente a Claire Parnet, advertimos una voz que se eleva firme, pero vaporosa. Sus cuerdas se tensan brevemente en líneas vocales que se fatigan y abaten, internándose en grutas que no acertamos a ver. Por momentos, el verbo se agrava y una erupción geológica le suaviza los rasgos: prolonga un susurro próximo al gruñido, a algún motor añoso; con la mirada dilatada bajo dos lupas, lo exhala hasta recuperar otra vitalidad. Deleuze parece bailar entre intensidades. Oscila de una lucidez a otra con un solo pulmón.¹ Sobre todo, Deleuze no se caracterizó por los tonos bruscos. Todas sus maneras rehúyen la polémica. Ni siquiera adoptará una posición combativa durante las afrentas de los grupos maoístas que lo hostigaban en Vincennes: bajo la comandancia de Alain Badiou —que tenía a Deleuze y Guattari por abanderados “prefascistas” (Badiou, 2002, pp. 12-13)—, pequeñas tropas devotas del “Gran Timonel” solían irrumpir en su aula para boicotear las lecciones, muchas veces con éxito (Dosse, 2009, pp. 472-475). Deleuze aplicaba entonces dosis de ironía, cuando no predicaba un silencio tanto o más mordaz. Desde otras coordenadas, en cambio, todo en él inspira vehemencia. Su oralidad resuena con valquirias y ánimos templarios, capaces de desencadenar una rebelión. El escritor palestino Elias Sanbar relata algo de estos efectos que sobrevolaban los cursos de Deleuze:

Había una señora mayor que venía a todas las clases, y aquel año hizo mucho frío. En una pausa, cuando todos los estudiantes abandonaban el aula para ir a fumar afuera, yo me quedé. Me dirigí a la señora y le pregunté si estaba preparando algo, porque no faltaba a ninguna clase. Ella me respondió: “Señor, sabe usted, estas clases me ayudan a vivir”. En efecto, algo de eso había en este pensamiento que ayuda a vivir a la gente (Sanbar, en Dosse, 2009, p. 465).

Deleuze como inyección de vida. Incluso el oxígeno —elemento tan vital para nosotros— brota también de esas arterias afectivas que las palabras excavan en un cuerpo. Evidentemente, no se trata de alguna humanidad fonética expresada en la voz. Es algo más —algo menos—: una potencia sobrehumana o inhumana que precede al lenguaje y lo atraviesa, como si todo el pensamiento se incendiara momentos antes de cifrarse. Hablar es en Deleuze el efecto de una combustión asubjetiva donde nada se agota en el verbo. Se diría que cada sintagma consigue abrir el terreno para lo que no ha sido pensado aún. Hacerse digno de conceptos inimaginados, como quien respira un aire futuro. ¿Acaso nos enfrentamos a la apología de una lengua por venir? Solo en la medida en que nos hayamos deshecho de esa idea que reduce el lenguaje a un circuito cerrado de signos, para avanzar hacia un campo de fuerzas según problemas preexistentes y en tenaz mutación. Las palabras son ellas mismas coagulaciones de otras consistencias que conocemos por “conceptos”, pero los conceptos son nodos submarinos de fuerzas y líneas, “es decir, sistemas de números ligados a tal dimensión de las multiplicidades” (Deleuze y Guattari, 2020, p. 33). Vectorización de potencias o viva práctica hecha nombre. No por nada, Deleuze define el concepto como “sistema de singularidades extraídas de un flujo” (Deleuze, 2009, p. 18) y cuya articulación consiste en “conectar componentes interiores inseparables hasta su cierre o saturación de tal modo que no se pueda añadir o quitar ningún componente sin cambiar el concepto” (Deleuze y Guattari, 2022, p.

¹ Dos años más tarde, Deleuze perdería definitivamente la voz tras someterse a una traqueotomía.

91). Un territorio vivo, antes que un objeto. Lo que ya nos indica que un concepto puede ser muchas cosas, salvo una unidad simple (Deleuze y Guattari, 2022, p. 21). De hecho, todo concepto comporta de suyo una determinación polívoca y descomponible en infinitud de fragmentos. Es un sistema de multiplicidades. Hasta los últimos átomos de una lengua, las ideas más compactas y universales, aquellas con las que el pensamiento desearía por fin arrancar, conservan fugas y constelaciones previas de sentido: un problema que les es anterior, toda una fermentación oculta bajo la palabra.

Con ocasión de sus estudios filológicos, Michel Serres ha constatado que todas las lenguas europeas obtienen la raíz de la palabra “cosa” en el término “causa”, que proviene de entornos judiciales o de la esfera política. Y añade: “Como si los mismos objetos no existieran sino según los debates de una asamblea o después de una decisión pronunciada por un jurado. El lenguaje quiere que el mundo solo venga de él” (Serres, en Latour, 2007, p. 124).² No producimos únicamente los hechos e inventamos las cosas, es que no podemos saber qué aspecto tendrían por fuera de esos tribunales o más allá de nuestras guerras (Latour, 2007, p. 125). Del mismo modo, cada concepto sobreviene enredado en largas historias y superposiciones de planos (Deleuze y Guattari, 2022, p. 22). Una pieza de puzle virando en el cosmos. Como un perímetro o un recorte de líneas. Es la periferia irregular del concepto la que interseca la anarquía de un flujo, lo que suele dar lugar a nerviosismos muy razonables: “sí, amigo, claro que sí, pero ¿qué concepto de amistad?”. Pues todo concepto obtiene “la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación” (Deleuze y Guattari, 2022, p. 32), subordinando la orientación del pensamiento y anudando las epistemologías involucradas. Sobra decir que ninguna epistemología fue alguna vez inocente (Deleuze y Guattari, 2020, p. 67). Tenemos, en fin, un elogio del concepto que será erigido por Deleuze en la más poderosa arma de los filósofos, al tiempo que la filosofía será vista, en coherencia, como una *práctica* hacia epistemologías indisciplinadas, o lo que es lo mismo, hacia compromisos políticos de insubordinación. Del Uno al nomadismo, del nomadismo a la multiplicidad. No se distancia apenas del clamor de Kierkegaard: “¡Lo posible, lo posible, si no me asfixio!” (Deleuze y Guattari, 2020, p. 367).

Rescatemos a cuenta de esta práctica aquella nigromancia del concepto estimulada por la intuición de Hume, y que Deleuze reivindica.³ La cláusula humeana “toda relación es exterior a sus términos” obtiene al menos dos efectos: en primer lugar, que los cuerpos deben emerger siempre a la zaga, como restos inconmensurables de variaciones diferenciales, lo que obliga a una concepción ontológica de la diferencia que sacrifique cualquier principio de identidad; en segundo lugar, esta exterioridad de las relaciones acarrea a su vez la impotencia del tradicional modelo de representación, en tanto que las asociaciones postuladas por un cuerpo solo revelan el producto inevitable —y fortuito— de una repetición singular. Así, adquirir la posición de sujeto consiste para Deleuze en actualizar, a partir de síntesis pasivas, las fuerzas materiales que lo afectan y lo efectúan —una actualización contemplativa de la materia virtual, esto es, una pretensión territorial, una asociación de dos signos, una creencia repetida—.⁴ Diferencia y repetición. Todo el legado empirista radica en esta disposición de líneas maestras que ya prefigura una genuina filosofía diferencial. Ahora bien, ¿no habría que dar crédito a

² Así, *Ursache* y *Sache* en alemán, *chose* y *cause* en francés, *cosa* y *causa* en italiano, *sak* y *årsak* en noruego o *sak* y *orsak* en sueco.

³ El empirismo no defiende, como a veces vulgarmente se ha creído, la sumisión de un sujeto al campo sensible ni tampoco la restricción del conocimiento a la experiencia desnuda. Desde luego, no apela al repudio de la teoría. Si algo implica es, por el contrario, una obliteración del sujeto como grado cero y, con él, la disolución de cada objeto que cruza su narración. Pero esto apenas declara un comienzo, puesto que sobre el vacío de esa ausencia el empirismo alienta la inmersión más audaz, una apnea que es como un ahogo hasta los límites condicionantes de lo que solo en otra superficie podrá ser organizado, estructurado, compactado, pensado, dicho. Allí donde, por abrir un territorio previo a todo localismo y materialización, es justo decir que nada preexiste. Este espacio que solo puede simbolizar *lo abierto* toma en Deleuze el nombre de *trascendental* y entona la más atronadora detonación de apriorismos y conceptos. De la pira funeraria, sin embargo, no venera el fuego o la conquista del caos, sino que siembra sus restos en campos no roturados para liberar un proceso inaudito de creación conceptual. Sin duda el empirismo reivindica con fervor esta luz, en palabras de Deleuze es él mismo un “misticismo del concepto” (Deleuze, 2021a, p. 17).

⁴ Esta era la idea fundamental del segundo capítulo de *Diferencia y repetición*: la materia no organizada llegaba a organizarse mediante síntesis pasivas, esto es, hábitos o repeticiones contractivas de signos o afectos que provienen del afuera. El cuerpo, por tanto, no revela una anterioridad a las síntesis pasivas, pues son estas quienes constituyen el campo de sensibilidad que llamamos “cuerpo”, diríase que emergen al mismo tiempo. En palabras de Hume, y retomadas por Deleuze: “La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla” (2021a, p. 119).

una idea quizá pareja, apenas desplazada, pero acaso productiva, deslizada por el mismo Deleuze, a saber, que la diferencia es el gran Otro? No *el* otro como entidad secreta u objeto desconocido, más bien *lo Otro* como máxima velocidad, pura variación en la que el empirismo se baña para invocar su misticismo de los conceptos. Era esto lo que el dogmatismo epistémico conjuraba al colocar un narcisismo en su lugar. Y hay que decir que si Deleuze critica la imagen moral del pensamiento no es por creerla falsa o en nombre de otra verdad superior, sino por saberla pobre de fuerza, por saberla comprometida con pasiones estériles para el proceso creador de naturalezas nuevas.

Advertimos sin mayor dificultad lo que resulta problemático de la epistemología dogmática: su forma tan consumada, esa incorporación cruda de un yo que coincide en el presente con lo real. No hay grietas, no hay fugas, el órgano genético del conocimiento se yergue por gracia o por don, como sobrecodificación que inaugura la tierra. En todo caso, el sistema de representación opera sobre la base de esa sincronía que solapa sujeto y objeto en un espacio sin tiempo. Y lo que esta imagen viene obviando desde su origen griego es que ningún presente se nutre de interioridades instantáneas, sino de exterioridades dinámicas cuya duración rebasa cualquier ficción detenida. El yo es por norma un resto pasado, un punto desdoblado por ese trascendental kantiano que lo disocia del objeto que trata en vano de retener. Cronos ya es el gran tensor de las esencias. Pero si aceptamos esta tesis heterogénica, entonces la función de eso que llamamos “pensamiento” deberá hallarse en jurisdicciones donde no se sorprenda a sí mismo como si fuera otro. *Él mismo debe ser otro.*

Habría que esclarecer, no obstante, por qué el pensamiento no participa por sí solo y en primer lugar de esos devenires que electrifican los cuerpos hasta desconocerlos, por qué él demanda la intervención de ciertos embrujos que lo rediman de su propio raptó. Hay que evitar malentendidos tempranos: un pensamiento, en tanto que acto de creación, proviene del afuera no menos que los cuerpos organizados. Ahora bien, mientras que los cuerpos son devenires fruto de su encaje en la duración, no hay nada que asegure el devenir del pensamiento. Más precisamente, nada garantiza que *haya* pensamiento como tal, pues solo desplegándolo allende su ejercicio podría consagrarse en él una creación, una novedad, una idea. “Pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar ‘pensamiento’ en el pensamiento” (Deleuze, 2021a, p. 227). Cuando la fisura trascendental de Kant sentó el terreno para la disolución del yo —disolución que Rimbaud condensaría en su célebre fórmula “Yo es Otro”—, podía implícitamente advertirse una variación ontológica del siguiente orden: por un lado, los cuerpos como duraciones o líneas de movimiento; por otro, un campo de ideas en instantánea conceptualización. El esquema kantiano aún permitía una cesura ontológica donde lo sensible y lo conceptual correspondían a dos ámbitos radicalmente separados. Surge enseguida la tentación de transportarlo a las coordenadas deleuzeanas: siendo el presente la temporalidad constitutiva de la materia organizada, el pensamiento se aboca a una suerte de salvajismo acrónico, no conserva nada de sí, no vive, repentinamente irrumpe y asalta, aún más exiguo que la descarga más súbita. De ahí su compromiso con la materia para hacerse nacer y renacer. Únicamente apoyado sobre el ser durativo de las cosas podría lo instantáneo descomponerse y revertir su momificación, su “monótono-teísmo” (Nietzsche, 2020, p. 64). Asumir este ejercicio sería, sin embargo, tanto como desconocer a Deleuze. En cierto modo, su filosofía lleva a cabo una reapropiación de la doctrina paralelista de Spinoza según la cual cuerpos e ideas no constituyen entidades ni ontologías separadas, sino dos atributos distintos de una única sustancia-diferencia. Esta inseparabilidad demanda que las acciones de los cuerpos tengan su correlato en el alma, y a la inversa. “(...) los modos de atributos diferentes no solamente tienen el mismo orden y la misma conexión sino también el mismo ser; son las mismas cosas, que se distinguen solamente por el atributo del que implican el concepto” (Deleuze, 2021b, p. 103). Con ello, se revertía el presupuesto moral por el que las *acciones* del cuerpo se limitaban a ser *pasiones* del alma. “Lo que es pasión en el alma es *también* pasión en el cuerpo, lo que es acción en el alma es *también* acción en el cuerpo” (Deleuze, 2021b, p. 250). No dos esferas separadas, sino dos plexos de un plano que ha de ser único. En efecto, si la diferencia y el cambio son en Deleuze las únicas constantes de los agenciamientos —cuerpos—, si la repetición, en definitiva, sella en los cuerpos larvarios la marca de un devenir, el pensamiento no puede ser una excepción: él mismo es un cuerpo que contrae diferencias. ¿Por qué entonces esa dificultad para introducir una diferencia en el pensamiento? Resulta a nuestros ojos evidente que semejante contraste no se cifra en una escasez emergente de diferencias, sino en

la intensidad con la que estas emergen. En otras palabras, cualquier excepcionalidad del pensamiento se debe menos a una operación según regímenes ontológicos distintos a los del cuerpo, que a la funcionalidad relativa a esas diferencias: el pensamiento se pliega en igual medida que el resto de cuerpos, puesto que él también es un cuerpo. Como los demás, acoge permanentemente diferencias. Ahora bien, de ellas, y aquí descansa el secreto, muy pocas resultarán *filosóficamente* relevantes.

Entonces, ¿cómo hacer del pensamiento una máquina de descolonización de sí? La imagen del rizoma no tenía otra aspiración. Sustraer a la dogmática de sus dinastías para arrojarla a la vegetación del afuera, que no es otra imagen ni otra copia, sino la “fuerza que destruye la imagen y sus copias, el modelo y sus reproducciones, toda posibilidad de subordinar el pensamiento a un modelo de lo Verdadero, de lo Justo o del Derecho” (Deleuze y Guattari, 2020, p. 487). Erradicar ese burocratismo y dejar espacio para una creación. Nada de ello sería viable si no tomásemos las fuerzas exteriores por legítimas cinemáticas del pensamiento; una singularidad rizomática, no los laberintos contables de una raíz. Se trata de hacer vascular las hegemonías del significante hacia otras comarcas, hibridarlas sobre intensidades y afectos macabros, desde allí aprender a cabalgar las líneas de su fuga. Y será aproximadamente en este punto donde las encarnaciones físicas adquieran para nosotros toda significancia experimental. Pues podría dar la impresión —una impresión ciertamente enojosa— de que fijar lo otro como a priori o estructura de lo posible solo funciona en la condición de registro de alguna supuesta rigurosidad real, es decir, ya dada, ya observable (Cfr. Deleuze, 2020, pp. 348-369). Consideración ya atribuible a un modelo imitativo donde ontología y política sobreviven separadas. Pero si Deleuze propulsa la diferenciación del pensamiento en su esfuerzo por movilizar un pensamiento de la diferencia, ello es porque el concepto mismo de “diferencia” va a sacudir el panorama filosófico mediante hendiduras, embriagantes cielos, furores báquicos por donde el contenido conceptual se escapa: una ontología afectiva o menor frente a las ontologías mayores y sustancialistas. En pocas palabras, el concepto de diferencia va a desafiar la tradicional apropiación que se hacía del término “concepto”. Un nuevo concepto para el concepto de concepto. Ahora, sistema de singularidades, tensor multívoco que efectúa fuerzas y nombres. No hay que ver, ni siquiera bajo sospecha, una oposición entre lo actual y lo virtual. Toda la agudeza arraiga en la “co-presencia” (Villani, 1999, p. 89, traducción nuestra) dionisiaca de las dos orillas, en la síntesis disyuntiva que reúne fuerzas virtuales de la duración y formas espacialmente actualizadas como dos naturalezas de un único espectro real. Fuerzas ilocalizables y formas que sí lo son. Sobre todo, nunca quedarse aquí ni allá, absorber la correlación, tolerar lo insoportable de esa codependencia. Ahí descansa lo principal de su virtud: en un llamamiento a la experimentación como tal vez no lo haya habido antes. ¿No implica caer en dos cegueras iguales abrazar, ora la estratificación, ora la diferencia, como si tales fenómenos fueran abrazables en solitario? Toda acción se extiende, más bien, en ese entretejido de polos disjuntos: es verdad que el devenir del pensamiento se desplaza sobre horizontes afectivos, nuevas potencias, nuevos desniveles moleculares; pero las potencias se hallan siempre implicadas en afueras actualizados, carnes que son enjambres arrastrándonos hacia prácticas creadoras y otras presencias. Metafísica en la física del rostro.

Evidentemente, no bastará abandonarse hacia las asignificaciones de cualquier otredad, como si la aniquilación contuviera una meta autónoma. Tan peligroso resulta aquel mimetismo dogmático que nace y naufraga en la unidad, como la tentativa de una apertura que amenace con demoliciones drásticas y absolutas. No es la muerte del pensamiento lo buscado, son otras vidas. Alianzas que afirmen la vida. Y en tanto que la diferencia se dispone como estructura última, toda dimensión de lo vital se va a relacionar con sus dosis; blandir un viraje, sembrar un pliegue, someterse a polinizaciones⁵ controladas, resonancias, fecundaciones que permitan vectorizar la huida hacia máquinas de guerra que no nos arrasen. En cada respiración, una conspiración, como dosis de fugas para una resistencia (Guattari, 2017, p. 148). “Huir, pero mientras se huye, buscar un arma” (Deleuze y Parnet, 1980, p. 154). Así, sobre la determinación bastarda que actualizamos, tender hacia campos de fuerza que nos alíen con otras suertes. No elegir según voluntades que ya vendrían forjadas, sino sumergirse en yuxtaposiciones imprevistas de fuerzas, propiciar encuentros de causas para habitar acontecimientos hoy inconcebibles. “Elegir”, si se quiere, la anarquía que nos remolcará hacia otras tribus e indefiniciones.

⁵ El término “polinización” se lo debemos a Suely Rolnik—que por su parte lo toma del artista Rolf Abderhalden—(Cfr. Rolnik, 2019, p. 81).

Por decirlo de una vez, todo se juega en algún afuera. Ahora bien, si todo gira sobre la elaboración de conceptos a partir de las múltiples actualizaciones de la diferencia, entonces la disciplina antropológica se reivindica como una excelente compañera de viaje (Viveiros de Castro, 2016, p. 51). Incluso podemos decir sin temor a equivocarnos que las premisas teóricas de Deleuze están ya en órbita con algunas etnologías y antropologías del llamado “giro ontológico”. Lo que no solo no es descabellado, sino que se limita a proponer una intensificación de prácticas internas a la filosofía: ¿no es el dominio de la historia del pensamiento una práctica muy próxima a cierta etnología de los conceptos? ¿Cuántos sentidos interiorizados en la palabra “mundo” nos distancian de los Diálogos cuando leemos a Platón? Y la οὐσία de Aristóteles, que va saltando como un injerto sin cabeza del mundo griego al mundo romano y del latín a otras tantas plumas medievales, ¿a qué atropellamientos y torsiones ha debido ser sometida para familiarizarse con el perímetro recortado en la palabra “sustancia”? Porque, sobre todo, que las comparaciones estén al servicio de grandes traiciones no es solo algo inevitable, sino en cierto modo secundario y hasta deseable. Lo significativo es, como veremos, hacia dónde se dirige la traición.

Desde hace algunos párrafos venimos circunvalando el silencio del término “perspectivismo”: así pues, las síntesis pasivas introducen el principio de una pluralidad de mundos —tantos mundos como articulaciones contractivas de la materia—, y también la imagen rizomática del pensamiento convoca por su cuenta a esa circulación de puntos de vista donde el sujeto es más una incorporación inestable en un haz de fuerzas que alguna posición sólida y universal.

El perspectivismo en Leibniz, y también en Nietzsche, en William, en Henry James y en Whitehead, es realmente un relativismo, pero no es el relativismo que se piensa. No es una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto (Deleuze, 1998, p. 31).

Mucho más que una relatividad de lo verdadero, una verdad de lo relativo, donde “el punto de vista es en cada dominio de variación *potencia de ordenar los casos*, condición de la manifestación de lo verdadero” (Deleuze, 1998, p. 33). Actualización de un plano de singularidades según los pliegues de un cuerpo, tal es el fundamento de un perspectivismo. Por lo que no valdría de nada seguir posponiendo nuestras intenciones: lo que nos proponemos hacer es errar sobre una colisión de maquinarias. Prolongar las líneas deleuzeanas hacia el corazón de la Amazonia, salpicar sus esporas en suelos tropicales, inyectarlas sobre una ceiba o sobre un capibara, ver al deseo bailar entre las chacras de yuca o bajo la luz de otras lluvias, experimentar con nuestro inevitable canibalismo. Una práctica de espejo, esto es lo que verdaderamente quisiéramos hacer: cuando observamos la superficie de un espejo, lo que percibimos *es y no es* el cuerpo del espejo, ya que está intervenido por el reflejo de nuestra imagen. Pero, de igual modo, lo que el reflejo muestra *es y no es* el cuerpo que componemos, puesto que un suplemento se impone con el mismo poder —el cuerpo del espejo—. Ni podemos reducir lo otro a la tribu que lo observa, ni podemos desestimar que la distancia recorrida no transformará la autopercepción de esa tribu. En todo caso, el movimiento de ese flujo siempre va a devolver un excedente imprevisto, la virtualidad de un resto. El trayecto de ida y el trayecto de vuelta no son, en esencia, idénticos (Viveiros de Castro, 2010, p. 109). ¿Acaso no era esta zona de indiscernibilidad, este fenómeno de límites y umbrales, la lógica secreta que operaba en los devenires —aquello que Deleuze y Guattari conocían como “anomal”—? El mundo está lleno de dioses, pero los dioses son extraños espejos. No asumimos, por tanto, la indignidad de hablar en nombre de otro (Deleuze, en Foucault, 2000, p. 10). Nuestro propósito es bastante más íntimo: hablamos desde un dialecto demasiado conocido, si bien infiltrándolo a conciencia en ese espacio brumoso que el dialecto llama *otredad*. “Cuando Le Clézio deviene-indio, es siempre un indio inacabado, que no sabe ‘cultivar el maíz ni tallar una piragua’: más que adquirir unos caracteres formales, entra en una zona de vecindad” (Deleuze, 1996, p. 12). Al calor de esa comunidad imaginada —¿pero qué comunidad no lo es?—, quisiéramos padecer el frío glacial de los alientos indígenas, poco a poco morar los contornos incandescentes de un encuentro posible: con suerte llegar a conspirar con ellos.

2. ¿CÓMO PRODUCIR UN OTRO EN LO MISMO?

En un artículo publicado en 2006, el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro planteaba una cuestión inaudita, incluso a primera vista disparatada: “Los indios son deleuzeanos” (Viveiros de Castro, 2006, p. 50, traducción nuestra). Ninguna suspicacia etnológica dejaría escapar las limitaciones de una formulación así. De un lado, Gilles Deleuze, filósofo de tradición occidental, nacido y vivido en Francia, sin apenas viajes en sus registros; de otro lado, un conjunto ambiguo de comunidades humanas en la Amazonia profunda, mayoritariamente con culturas orales y cosmologías animistas. Pero acaso las grandes distancias no se revelen exclusivamente en esta dispersión de espacios y tiempos. La afirmación “los Indios son deleuzeanos”, además de obligar a cierto compromiso epistemológico por el que los sujetos *son* susceptibles de atribución según la ley gramatical “Indios = x”, se reserva otra premisa tanto o más inocente: que incluso aceptando aquel régimen aristotélico de la sustancia y los accidentes — la imposibilidad, en definitiva, de admitir que la sustancia pueda cambiar—, la antropología detenta un acceso *de iure* privilegiado, no ya al conocimiento de sí a través de sus conceptos —algo del todo discutible—, sino al conocimiento del sí del otro sin salir de esos conceptos. Por supuesto, antropólogos y etnólogos son, quizá más que ningún otro, conscientes de estas limitaciones. Qué duda cabe que Viveiros de Castro lo es. En 2009, retoma la misteriosa hipótesis en su obra *Metafísicas caníbales*: después de todo, ¿son los indígenas amerindios deleuzeanos? La respuesta es, por así decirlo, más bien diplomática:

Sí y no. Sí, en primer término porque la filosofía de Deleuze y Guattari no suena a hueco si la percutimos con las ideas indígenas (...). Pero al fin de cuentas, *no*, los indios no son deleuzianos, porque pueden ser tanto kantianos como nietzscheanos, tanto bergsonianos como wittgensteinianos, y merleauPontianos, marxistas, freudianos, LéviStraussianos (Viveiros de Castro, 2010, p. 81).

Pues, se mire como se mire, Viveiros de Castro sabe que la pregunta nace mal planteada. Y es aquí donde las cosas empiezan a ponerse interesantes.

Démonos una breve historia, por sucinta que sea. Salvo honrosas excepciones, desde sus orígenes hasta finales de siglo XIX la antropología respondía al dominio de la especulación. Fue el desmembramiento de las potencias coloniales lo que propició el salto de la torre de marfil decimonónica —donde los investigadores rumiaban pomposas teorías sobre otredades jamás vistas— a los estudios de campo y la observación participante.⁶ El crudo rostro del otro solicitaba una comprensión menos mediada, un testimonio en primera persona, un discurso en condiciones de afirmar “he pisado”. La tierra y sus cuerpos cobraban notoriedad epistémica. Por lo demás, este acercamiento a la diferencia sirvió, las más de las veces, para distorsionarla, reemplazarla, disolverla, en fin, primar su ocultación. Y no nos referimos, o no en exclusiva, a esa pulsión del saber que soterradamente anhela la aniquilación de lo que le es extraño, sino a una pulsión de intenciones más decorosas: la de prestarle oídos. Reconvertirse en su canal neutralizado, ser cuerda de transmisión hacia un desembarco sin fricciones, sin ruidos, sin interferencias. Afortunadamente, la antropología fue abandonando poco a poco esta clase de ingenuidad, asumiendo que la contigüidad material de los cuerpos no comporta por sí sola ninguna transparencia de su palabra. Y esto porque el otro desborda todo esfuerzo de traducción: es, *de facto*, una construcción objetual sobre una relación de poder. Lo que hace que un grupo, del tipo que sea, humano o no-humano, responda al nombre de “otro” es su militancia contra las leyes que lo conocen. Sobre ese juego de cartas marcadas, el investigador prescribe causas, efectos, cadenas de signos que exhortan interpretaciones, imágenes unitarias para plasmar en sus notas de cuaderno el circuito cerrado de una cosmovisión. Podría concederse que los sentidos estipulados en el caso de la antropología provienen regularmente de los sentidos nativos, pero le corresponde al antropólogo detentar el sentido último de esos sentidos, es él al fin y al cabo “quien explica e interpreta, traduce e introduce, textualiza y contextualiza, justifica y significa ese sentido” (Viveiros de Castro, 2016, p. 34). Lograr la descripción de su objeto exige primero disfrazarlo. Se entiende por qué las ciencias sociales representan el fermento textual de una realidad a la que se le ha aplicado intensidades muy variables de forzamiento. En su labor “precientífica” no se distinguen del resto de ciencias. “La exégesis antropológica debe tomarse

⁶ Véase la transformación que figuras como Franz Boas o Bronisław Malinowski introdujeron a principios de siglo XX en la antropología.

por lo que es: un esfuerzo por crear un mundo paralelo al mundo percibido en un medio expresivo (la escritura) que establece sus propias condiciones de inteligibilidad” (Strathern, 1988, p. 17, traducción nuestra). ¿Cómo podría si no una entidad extraña alojarse en los cauces del saber? Conocer: verbo único para un abanico de prácticas en absoluto contemplativas cuyo despliegue enmascara constelaciones enteras de presupuestos. La mirada *fabrica* la naturaleza que *conoce*.

Es inevitable, sin embargo, toparse con una dificultad inmediata: al menos desde Kant, sabemos que el otro se manifiesta fehacientemente en lo mismo. Sobre esta base, ¿cómo ejecutar la criba del objeto antropológico?, es decir, ¿quién es ese *otro* que, quizá aupado por una radicalidad en su forma, acaso por un destello de carisma en su mirada, descolla sobre esa multiplicidad insondable de singularidades?, ¿cómo discriminar entre esa riqueza intensiva y contingente de lo tonal que recorre de punta a punta la materia? Se trata, en cierta forma, de una duda irresoluble por ser ilegítima: el éxito de su solución demandaría una pauta o criterio último capaz de ocluir los umbrales de la vida.⁷ La labor de ubicar al otro en su máximo grado no se pliega a ninguna orientación universal. Por ello, la *experiencia* del límite —siempre históricamente mediada—, se sospecha aquí como tabla de salvación y único instinto fiable. Allí donde el tropiezo con el exterior anticipa un cuestionamiento que nos perturba, allí donde no advertimos una familiaridad en los esquemas de repetición, donde los órdenes oscilan inaprehensibles y las regularidades proceden indescifrables, intraducibles, inmutables. Quizá allí habita.

Destaquemos, en todo caso, que esta experiencia del límite, habilitadora de las escalas externas de los seres organizados, responde a un *factum* transitorio y accidental. Es una línea móvil. Por esta razón, no cabe proponer un principio ordenador apoyado en el vacío, un indicador absoluto de inteligibilidad. Sucede justo al revés. Si la extrañeza de hoy es la familiaridad de tiempos por venir o tiempos ya ocurridos —en última ratio, tiempos y espacios imaginables—, entonces esa gradación de la diferencia que responde al criterio de lo límite se expande y se contrae dentro de un marco siempre circunstancial de referencia. Toda materia se revela, de hecho, apta para ser conocida como rareza, lo que no debería sorprender a nadie. ¿Acaso no consiste en esto el propio ejercicio de la filosofía, esto es, en convocar al asombro allí donde el mundo yace como irritante letargo? En otras palabras, el límite constituye un *entorno situado*. Pero este suelo movedizo, lejos de devolvernos a la inestabilidad, nos sujeta: la extrañeza no manifiesta la existencia de lo extraño en sí, sino la relación propia de quien se sorprende. No, por tanto, *la* diferencia, sino la producción informada de *nuestra* diferencia.

De ahí que las cosas puedan resultar algo más complejas de lo previsto. Además de cierta decepción, habría que advertir un peligro creciente de complacencia tras aquella pérdida de credulidad antropológica. No porque las hipótesis nos parezcan reprochables. Exactamente igual que Nietzsche había desenmascarado en todo conocimiento el saber de lo que nosotros ya depositamos en él, la captura del otro representa una captura de sillón, el coto privado de la casa familiar. Cuando la antropología *conoce*, lo hace desde su propia imagen de lo que significa conocer. No hay duda sobre esto. Ahora bien, a lo que esta conjetura no nos puede abocar es a una especie de tautología del pensamiento, que transitaría entre un “nosotros” perenne, como presuponiendo en lo “mismo” un estado prístino que reanuda su naturaleza a distancia de cualquier contaminación. Con el mismo derecho que la confección del “otro”, ¿no es también la mismidad una fábula de allanamiento, una fabricación, precisamente aquella que horada lo discontinuo para forzar “nuestras” continuidades? La diferencia sobre la que se organiza el “nosotros”, por natural que se obstine en mostrarse, no puede sustraerse de esa creación artificiosa: solo manifiesta flujos sometidos a marcación, realimentándose en lo que desconoce. “En realidad, interrogarse sobre lo que ‘nos’ hace diferentes de los otros (...) es ya una respuesta” (Viveiros de Castro, 2010, p. 19). Y lo es, puesto que cada diferencia viene controlada por la identidad instituida que posibilita su pregunta.⁸ Toda diferencia encarnada en los relatos de lo otro y de lo mismo se precipita así en la necesidad dialógica, referencial, en último término,

⁷ No se puede, en definitiva, emprender una regimentación creíble de las emanaciones del mundo, puesto que la diferencia no se aviene a ninguna taxonomía. “La expresión ‘diferencia de intensidad’ es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia, como razón de lo sensible” (Deleuze, 2021a, p. 358).

⁸ “Ya, desde el punto de vista de las adivinanzas, la pregunta ‘¿qué diferencia hay?’ puede siempre transformarse en ‘¿qué semejanza hay?’” (Deleuze, 2021a, p. 37).

formas acreditadas por un *afuera*.⁹ Sirviéndonos de la sugerente metáfora del compás, la identidad emerge adherida al pivote que permanece fijo, deportando la figura del otro a las regiones de la circunferencia que el segundo brazo traza. Ambos se codependen para no extinguirse y solo en mutuo soporte podrían avanzar. Existe, es cierto, un punto de unión por encima del plano visible: a ese nivel, detención y movimiento se indistinguen, palpita una vorágine diferencial no susceptible de clasificación. Zona de indiscernibilidad, dirían Deleuze y Guattari, como principio inmanente de contagio y transmisión. Resistirse —reclasificar— conllevaría el descenso por los brazos del compás para integrarse en la molaridad de algún binarismo.¹⁰

“Nosotros” y “Ellos” *son siempre resultados, nunca condiciones*. De ahí la dificultad cartesiana de confiar una virginidad al yo: su interioridad yace permeada por el objeto de su pensamiento, por la impureza de un territorio salvaje. Cada sujeto incorpora tantos otros a la vez y vuelca tantos azares, en su perímetro sacro encierra el mismo horror que lo convoca, es un *cogito mestizo*. De cualquier modo, toda la fuerza está liberada en esa relación dimorfa y constituyente, y es por su distancia que alguna mutación podrá tomar lugar: allí el pensamiento se abre y deviene. Es decir, que en contra de lo que parece, no todo queda en casa. O, con más precisión, sucederá que las casas familiares sufren en su arquitectura un incesante reordenamiento de cortes. Este es el misterio del devenir. En lugar de conjurarlos, pugnar por reordenamientos más grandiosos y originales. Salir a alta mar, atravesar, franquear las intemperies. En efecto, si estamos inexorablemente condenados a la traición de la distancia —de la lengua, de la mirada—, toda legitimidad resistirá en dirigirla hacia nuestras propias líneas de flotación. Ya no esa diferencia distorsionada por la traducción que desbarata comparaciones, sino la distorsión de nuestra paz categorial, la infecciosa sumersión en diferencias-otras, intencionalidades-otras. Dejarnos atribular por euforias muy lejanas. “Una buena traducción es aquella que permite a los conceptos ajenos deformar y subvertir la caja de herramientas conceptuales del traductor, de modo que la *intentio* de la lengua original pueda ser expresada dentro de la nueva lengua” (Viveiros de Castro, 2021, p. 123). Traducción, por tanto, que desemboca más allá de los puntos de origen conocidos por el lenguaje. Así, la rozadura de las diferencias obra el éxtasis de la transferencia, las fronteras mitológicas de lo otro y lo mismo se deslizan, se contraen, se irritan: ahora son presas del cruce.

A fuerza de ver siempre al Mismo en el Otro —de decir que bajo la máscara del otro es “nosotros” lo que nosotros mismos contemplamos—, terminamos por contentarnos con acortar el trayecto que nos conduce directamente al final y no interesarnos más que en lo que “nos interesa”, a saber, nosotros mismos. Por el contrario, una verdadera antropología “nos devuelve de nosotros mismos una imagen en la que no nos reconocemos”, pues lo que toda experiencia de otra cultura nos ofrece es una oportunidad de realizar una experimentación sobre nuestra propia cultura; mucho más que una variación imaginaria, una puesta en variación de nuestra imaginación (Viveiros de Castro, 2010, p. 15).

Solo entonces la antropología estaría en disposición de aceptar su nueva encomienda: “ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento” (Viveiros de Castro, 2010, p. 14). Se precisaba una “alter-antropología” (Henare, Holbraad y Wastell, 2007, p. 26) dispuesta a dejar caer ese mantra perseguido de la verdad —la verdad del otro, de nosotros, de Occidente y Oriente, la verdad del nativo— para comprometerse con una verdadera travesía. De golpe, los cimientos rectores de la disciplina resultaban alterados desde dentro. No será más la doctrina atributiva ese olfato protegido que guía al saber. Si se trata de introducir una diferencia en el pensamiento, será la puesta en práctica de ontologías mediadas por otras diferencias la que actualice sus variaciones, puesto que el auténtico viaje se hace en feliz desconocimiento de un destino. En realidad, es una subversión más bien simple: toda la base que daba validez al alegato contra la prolongación del “mismo” en el “otro” se apoyaba en la ambición del primero por conocer aquello que el segundo es. Por esta vía, el investigador infiltra sus problemas en el campo de estudio. Incluso encontraremos aquí la principal clave de discriminación entre el antropólogo y el nativo: no tanto los contenidos particulares de cada cultura singular como la competencia reflexiva que uno detenta en detrimento del otro, esto es, la posesión por parte del antropólogo de los “problemas genéricos” que sobrevuelan a toda cultura —estructura de alianzas, linajes, régimen de propiedad, organización política, sistema cosmológico de creencias, etcétera— (Viveiros de Castro, 2016, p. 31).

⁹ “Orden y desorden, lo conocido y lo desconocido, la regularidad convencional y el incidente que la desafía, se encuentran unidos entre sí de manera innata: uno es función de otro, son necesariamente interdependientes” (Wagner, 2019, p. 147).

¹⁰ Aunque en otra dirección, la imagen del compás es deudora de Viveiros de Castro (2013, pp. 72-73).

El antropólogo conoce *de iure* al nativo, aunque pueda desconocerlo *de facto*. Cuando se va del nativo al antropólogo, se da lo contrario: aunque él conozca *de facto* al antropólogo (...), no lo conoce *de iure*, pues el nativo no es, justamente, antropólogo como el antropólogo (Viveiros de Castro, 2016, p. 36).

Pero son tantas las aceptaciones por las que previamente hemos debido pasar. Desde el principio, la antropología localiza en las proposiciones los marcadores existenciales de las prácticas humanas, cuando de hecho sucede lo contrario. Deleuze y Guattari no han dejado de llevar razón al señalar que las formalizaciones expresivas, esto es, los regímenes de signos o semióticas en que se materializan la expresiones del estrato antropomorfo, se levantan sobre condiciones pragmáticas, praxis enunciativas, acciones en sí mismas innombrables por ninguna de sus constantes lingüísticas —ninguna función designativa, manifestativa o significativa conducida por relaciones fonológicas, sintácticas, lógicas o semánticas puede abastecer a una lengua del sentido que la preserve de ser un ruido de hojas—: “*lo que convierte una proposición o incluso una simple palabra en un ‘enunciado’* remite a presupuestos implícitos, no explicitables, que movilizan variables pragmáticas específicas de la enunciación (transformaciones incorporales)” (Deleuze y Guattari, 2020, pp. 180-181). La pragmática sirve de base para las proposiciones sobre las que se asientan las teorías (Deleuze y Guattari, 2020, p. 189). De hecho, si aceptamos seriamente desplazar la esfera del conocimiento hacia los dominios de la práctica no proposicional y la función, todo adquiere nuevas luces. La disciplina antropológica ya no se construirá sobre la búsqueda de soluciones parciales a una predicción formal de problemas dados, sino sobre un régimen de “desorientación forzada” por el que el antropólogo desconoce de antemano a qué problemas responden los patrones de acción emprendidos por tal o cual sociedad (Viveiros de Castro, 2016, pp. 36-37). Por decirlo con Viveiros de Castro,

¿qué sucede si rechazamos la ventaja estratégica del discurso del antropólogo por sobre el discurso del nativo? ¿Qué pasa cuando el discurso del nativo funciona dentro del discurso del antropólogo, produciendo recíprocamente un efecto de conocimiento sobre ese discurso? (2016, p. 34).

Lo que sucede, al menos de manera inmediata, es que se logra incubar un desafío frontal contra las pretensiones descriptivas de la antropología, que por supuesto no estudia *a* los pueblos ni tampoco los *conoce*, y que no por ello ha de recluirse en alguna pretendida mismidad. En eso consistía la pérdida de ingenuidad de la disciplina. Pero a esa caída de venda le sucede otra caída de venda más alentadora: al impugnar cualquier jerarquía teórica entre los mecanismos conceptuales del “sujeto” que investiga y los mecanismos conceptuales del “objeto” investigado, se conmina a la antropología a hacerse cargo del carácter relacional de su actividad. Y no solo porque estudia relaciones en el sentido lato de que toda cultura lo es, sino en el sentido integral de que todo cuanto a su estudio concierne pertenece a ese orden, y sin duda el conocimiento que ella produce “es él mismo una relación” (Viveiros de Castro, 2016, p. 31). Relación a partir de relaciones, e inversamente.¹¹ No se nos ocurre definición más certera de lo que la inmanencia podría ser. Plano de relaciones donde cada relación opera en horizontales, en una anarquía práctica de colisiones entre materia —y las representaciones también son organizaciones corporales, detentan un *ethos*— (Deleuze y Guattari, 2020, p. 115). Si la antropología toma parte en esta inmanencia es porque lejos de pensar proposicionalmente *a* un pueblo, se deja pensar activamente *por* él, a través de él, en la relación devenida con él. Solo entretejiendo prácticas e introyectándose capas foráneas puede cobrar vida. “La antropología como ‘ontología comparativa’” (Viveiros de Castro, 2010, p. 18).

Valdría la pena dejar claro que nada de esto nos arroja a algún tipo de encallamiento o ángulo muerto, donde por ser todo relación, nada podría serlo. Este es, precisamente, el punto. La autodemolición de lo universalizado solo cabe aplicarla a series que se pretenden estables, algo extraño a la relación cuya única estabilidad acaso sea el nombre.¹² Al contrario, la relación se dispone como área de paso y suministro,

¹¹ Nos parece significativo que esta postura coincida con la definición que Simondon ofrece de saber: “El conocimiento no es una relación entre la sustancia objeto y una sustancia sujeto, *sino relación entre dos relaciones* una de las cuales está en el dominio del objeto y la otra en el dominio del sujeto. *El postulado epistemológico de este estudio es que la relación entre dos relaciones es ella misma una relación*” (Simondon, 2019, p. 90, las cursivas pertenecen al original).

¹² Por esta razón, Deleuze no entra en ninguna contradicción al afirmar que la diferencia es todo cuanto *es*, siendo que todo lo demás, por encontrar en la diferencia su razón de ser, deviene. “Es el ser el que es Diferencia, en el sentido en que él se dice de la diferencia” (Deleuze, 2021a, p. 77).

porta consigo el sello de otras realidades. Cuando Michel Tournier experimenta con la ficción de una isla *realmente* desierta, esto es, sin relación posible entre el Robinson de Defoe y algún *otro* —puesto que por hipótesis no se da ninguno—, inducimos como en negativo los efectos que acarrearía esa presencia ahora ausente. En una isla desierta, advierte Tournier, no tienen lugar las contigüidades entre sujeto-objeto ni las transiciones entre forma-fondo (Deleuze, 2020, p. 354). Tan solo cortes y saltos ciegos:

La luz se hace ojo, y ya no existe como tal: ya no es otra cosa que excitación en la retina. (...) Mi ojo es el cadáver de la luz, del color. Mi nariz es todo cuanto queda de los olores una vez demostrada su irrealidad. Mi mano niega la cosa sostenida. A partir de aquí, el problema del conocimiento nace de un anacronismo. Implica la simultaneidad del sujeto y del objeto, cuyas misteriosas relaciones quisiera esclarecer. Así, el sujeto y el objeto no pueden coexistir, puesto que son la misma cosa (Tournier, en Deleuze, 2020, pp. 358-359).

En una isla desierta, la propia isla es coextensiva a Robinson, la maleza que Robinson “observa” contiene todo cuanto él puede ver, maleza sin espalda, sin sombras ocultas, sin cuotas visibles para otra visión. Ojo-maleza-observación constituyen uno solo. Si aceptamos la lectura a contravía propuesta por Deleuze, entonces la virtualidad del otro parece implicar una especie de estatuto de la distancia, una base o pauta de disociación por la que la luz es otra cosa muy distinta que el ojo, el olor un fenómeno irreclutable por la nariz que lo inhala. La instancia-otro se revela una estructura condicionante del campo perceptivo. Como tercero que posibilita los volúmenes de un segundo, un tercero, un cuarto... Lo que nos devuelve de una vez a la inmanencia. Pues la inmanencia no es en ningún caso el efecto de alguna inmediatez, sino la relación de relaciones en cuya virtud nada se presenta como instantáneo. La inmanencia es solo una expresión para la duración y la diferencia. Así pues, tal estructura virtual del otro inaugura todo un campo marginal en condiciones de prometer al menos la certeza de lo posible: aquella precipitada por alguna relación. La posibilidad de otros mundos (Deleuze, 2020, p. 355).

Este es, ni más ni menos, el concepto envolvente de relación que ciertas antropologías han decidido tomarse en serio. Concepto heterodoxo que no permite subsumir la relación en las tablas categoriales de *una* teoría, que rechaza cualquier estratificación o coagulación antropológica, que no es, en definitiva, un punto de vista entre otros dentro de un circuito de posiciones, sino la distancia mínima por la que un cuerpo se inscribe en tal o cual punto de vista. Lo que ya señala un camino de mutación hacia otro concepto antropológico de “concepto”, a saber, el de una intersección siempre inestable e incesantemente roída por las periferias de otras antropologías. Si esto llega a reverberar con la ciencia ficción de la que hablaba el misticismo empírico del concepto es porque la antropología es en lo fundamental un provechoso delirio conceptual. Aquel que toma las *ideas* de pueblos intraducibles como verdaderos *conceptos* (Viveiros de Castro, 2016, p. 45). De todos modos, los así llamados “nativos” siempre han detentado capacidades de juicio tanto o más poderosas que las nuestras. “Pienso que [la negación de una verdadera imaginación teórica al pensamiento salvaje] es en sí misma una prueba, ante todo, de cierta falta de imaginación teórica por parte de los antropólogos” (Viveiros de Castro, 2010, p. 59). Las comunidades amerindias practican, en sus propios términos, ingenierías intelectuales acerca del mundo —o mundos—, de la sociedad, de la organización política, por mucho que estas prácticas no se acopien introspectiva y sistemáticamente en densos tratados al interior de sus lenguas. Lo que no tendría por qué ser un lastre ni jugarles en contra: esa ligereza de carga ya prepara la renovación ininterrumpida de sus interpretaciones según dinámicas, fuerzas, tramas y medios en los que esas interpretaciones están involucradas (Viveiros de Castro, 2010, pp. 61-62).

Por ahora, quisiéramos sintetizar algo de lo que hemos dicho, apoyándonos en la filosofía de Deleuze. En efecto, ya sabemos que la materia implica bloques de duración en la medida en que las síntesis pasivas —síntesis del hábito, de la memoria, del eterno retorno a un solo tiempo— contraen signos que son como pulsaciones para una temporalidad no pulsada, aquella duración distendida en la base cónica de Bergson que hace de toda materia una diferenciación perpetua. Entre dos signos —en el espacio entre dos ritmos— lo que subsiste es el caos.¹³ También hemos visto cómo, a propósito del pensamiento, cabía aplicar un régimen ontológico idéntico: puesto que el pensamiento constituye un cuerpo también él contrae diferencias, quedando siempre a merced de un afuera. Por otro lado, venimos constatando que

¹³ “Pero la respuesta de los medios al caos es el ritmo” (Deleuze y Guattari, 2020, pp. 407-408).

la alter-antropología de Viveiros de Castro pretende poner en relación dos constelaciones conceptuales distintas —aquella del “otro” y aquella de lo “mismo”, a su vez dos relaciones—, no tanto para conocer lo que el “otro” es, como para desconocer el pensamiento de lo “mismo” e introducir una diferencia en él. Deleuze y Viveiros de Castro trazan así dos líneas que avanzan en paralelo. La materia no fluctúa sin que lo haga, en mayor o menor grado, *también* el pensamiento. Aquí radicaba la originalidad de la doctrina paralelista en Spinoza, de la que Deleuze es heredero. ¿A qué debemos entonces que el pensamiento, entendido en su calidad de creación o idea, acontezca tan raramente? Bueno, a algo más o menos elemental: que no todas las variaciones actualizadas por *la* diferencia inspiran una idea genuina en el pensamiento. De hecho, aunque la mismidad se corresponda punto por punto con una relación, un bloque en devenir, un otro, nada de esta aventura suscita forzosamente diferencias *significativas* para su constelación conceptual. Lo que ya hizo necesario fijar ese manido término de “límite” como criterio móvil de prelación para los múltiples “otros”. ¿Qué “otro” es otro distinto del otro que es el “mismo”? Sobre todo, esta era la principal razón para dar entrada a la antropología en el campo filosófico, muy especialmente, en la filosofía de Deleuze. La antropología como exploradora de sí a partir de los límites de otro. Lo que queremos decir finalmente es que una ontología diferencial ya conduce por su propio riesgo hacia una epistemología perspectivista¹⁴ o, lo que es lo mismo, hacia una política universal, donde conocer es tanto como transformarse, habitar una vecindad —un sinfín de precauciones se desprende, por supuesto, de aquí—. “Conocer ya no es un modo de representar lo desconocido, sino de interactuar con él, es decir un modo de crear más que de contemplar, de reflexionar o de comunicar” (Viveiros de Castro, 2010, p. 96). El “abismo ontológico” (Viveiros de Castro, 2015) entre lo Mismo y lo Otro será al fin saturado por una dinámica correlativa de creación. Y tal como la diferencia concita en Deleuze un postulado ontológico a la vez que político —la diferencia es la realidad de los cuerpos, pero sitúa por igual el horizonte molecular de todo pensamiento—, la alter-antropología remite al mecanismo más general de creación de conceptos, siguiendo un principio “esquizogenético”¹⁵ de relación entre relaciones —una diferenciación a partir de diferencias—.

3. EL PUNTO DE VISTA COMO RELACIÓN ENTRE DIFERENCIAS

Finalmente, la cuestión formal no deja de parecernos sencilla: bastaría con desorientar las preguntas y conjurar ese fortín de presupuestos que se adhiere a la búsqueda antropológica. En realidad, se trata menos de descubrir el modo en que tal o cual tribu se relaciona con nuestras relaciones —nuestras correlaciones bélicas, predatorias, de parentesco, de alianza, sexuales, de intercambio...—, que de determinar aquello que en una comunidad humana adquiere el carácter de *relación* (Viveiros de Castro, 2016, p. 44). Cabalgar otras ideas de relación. ¿Qué aspecto toma el entramado relacional —es decir, el concepto de antropología— para las tribus wyandot o para los araweté? ¿Qué sucede “*cuando el clasificado se vuelve clasificador*”? (Viveiros de Castro, 2010, p. 69). Esta es la transposición que Viveiros de Castro quiere hacer intervenir en la teoría del perspectivismo amerindio, que naturalmente no representa un subtipo de animismo en los términos manejados por Descola (2005, p. 221), ni una cosmovisión que los antropólogos pudieran atribuir a ciertas comunidades indígenas. El perspectivismo amerindio atiende a la llamada filosófico-deleuzeana de la creación conceptual y ninguno de sus elementos será más tranquilizador que este: en su tentativa de arrojar una antropología guiada por otro, la misma tentativa nos va a “contra-analizar” (Viveiros de Castro, 2010, p. 61), desdibujándonos, obligando a sumergirnos en otras orillas. En el fondo, el perspectivismo amerindio es una teoría acerca de nosotros que les es atribuida a los indígenas; por lo mismo, contiene una hipótesis necesariamente inconclusa, discontinua e imperfecta (Viveiros de Castro, 2013, p. 274).

Este estatuto formal invita rápidamente a algunos deslizamientos. Así, frente al cuestionamiento clásico que pregunta “¿cuál es el punto de vista de tal o cual cultura?” instaurando un terrible ruego

¹⁴ Es también la opinión de Viveiros de Castro: “Si no hay entidad sin identidad, no hay multiplicidad sin perspectivismo” (2010, p. 103).

¹⁵ Empleamos el término “esquizogenético” en la acepción inaugurada por Gregory Bateson en la década de los treinta del siglo XX, esto es, como diferenciación a partir de diferencias. “Yo definiría la esquizogénesis como un proceso de diferenciación en las normas de comportamiento individual como resultado de la interacción acumulada entre individuos” (Bateson, 1936, p. 175, traducción propia).

—que esta o aquella cultura se mimetice en nuestro concepto de punto de vista—, cabría preguntar: ¿cuál es el punto de vista sobre el concepto de punto de vista en tal o cual cultura? Aquí las cosas funcionan en el sentido lubricado de una relación. El segundo punto de vista, el nuestro, no detenta ya ninguna autonomía, flota en una bruma ingravida reservada para el punto de vista primero cuya referencia solo se dejará oír en los términos de una virtualidad —permite que a la variación del segundo advenga un cuerpo—. Pero si el segundo punto de vista adopta esa celeridad, como luz ácida que se abre a la dinámica, también el punto de vista indígena requiere de un otro *a priori* que le sirva de bisagra trascendental. El estructuralismo estaría sin duda encantado de decir que ese otro del Otro es el mismo otro que el otro del Mismo —que la distancia entre nosotros y ellos es equivalente a la distancia entre ellos y nosotros—. Esta fue la revolución de Lévi-Strauss, hacer valer las estructuras simbólicas como fuente antropológica del saber frente al paradigma más naturalista de las series arquetípicas: allí donde las series afirman que “*a* se asemeja a *b*”, “*b* se asemeja a *c*”, etcétera, relacionando cada término con un elemento superior que sirve de modelo —la pesadez, la blancura, el aburrimiento—, la estructura va a decir, “*a* es a *b* lo que *c* es a *d*”, dejando a cada caso la realización singular de la cualidad considerada (Deleuze y Guattari, 2020, p. 310). El estructuralismo reemplazaba así las “analogías de proporción” según semejanzas externas —paradigma serial-sacrificial— por las “analogías de proporcionalidad” según homologías internas —paradigma totémico-estructural— (Deleuze y Guattari, 2020, p. 311). De modo que solo un loco se atrevería a decir: “¡Soy un toro!, ¡soy un lobo!”. Pero es enteramente lícito afirmar: “soy a la mujer lo que el toro es a una vaca, soy a otro hombre lo que el lobo es al cordero” (Deleuze y Guattari, 2020, p. 313). Una oblicuidad en el saber. Los compromisos miméticos permanecían en esta aventura, sin embargo, tan firmes como antaño en la historia natural. Se continúa pensando “en términos de relaciones, entre A y B, pero no en términos de producción, de A a x” (Deleuze y Guattari, 2020, p. 310). Por eso, Deleuze y Guattari sostienen algo muy distinto: dadas ciertas circunstancias, todos *somos* toros, todos *somos* lobos, pero a condición de que toros y lobos sean a su vez otra cosa, una legión, un puñado de afectos, un desfallecimiento bullicioso. Es en los bordes de nuestras “anomalías” que llegamos a “lobear”.

Así, la diferencia crucial entre la noción de relación estructuralista y el devenir de *Mil mesetas* descansa en este punto previo: mientras que el estructuralismo quisiera cerrar la relación sobre una analogía perpetua de oposiciones dadas, el devenir no privilegia ningún esquema previo, sin importar lo divergentes que se supongan los contenidos, para interesarse por la creación de relaciones nuevas a partir de diferencias. En un caso, las relaciones emergen hechas como homología interna que estabiliza los elementos relacionados; en otro, los devenires desfiguran y deshacen toda relación homologada, dando lugar a variaciones móviles para elementos en mutación. Ya nadie podrá decir sin sonrojo: “la guerra es a las tribus yanomamis lo que la diplomacia es a nuestras ciudades”, puesto que tal equivalencia remite a un sistema estático de contrastes en el seno del discurso urbano. Más que impugnar la cruda relación, lo que a nuestro juicio Deleuze y Guattari disputan es la estructura ocluida de relaciones con la que los estructuralistas trabajan. Se trata, al contrario, de practicar en nuestro pensamiento los isomorfismos de otras estructuras, las diferencias del afuera. Salimos de la mimesis, entramos en los dominios de una producción diabólica y antifiliativa. Como dirá Roy Wagner a propósito de los daribi de Nueva Guinea, “su malentendido sobre mí no era el mismo que mi malentendido sobre ellos” (Wagner, 2019, p. 96). El camino de ida no es a la vuelta lo que el camino de vuelta es a la ida. Y será en virtud de esa distancia que se pueda catalizar una velocidad, una cierta fertilidad nigromante, alianzas *contra natura*, en fin, relaciones en movimiento.

Al haber despojado a la práctica de toda analogía reproductiva, preguntarse por el punto de vista indígena sobre tal o cual concepto antropológico de punto de vista será tanto como impugnar el estatuto sonoro de la pregunta e instar a un desprendimiento territorial en las capturas de sentido. Ninguna representación simbólica puede entonces reproducir un punto de vista creyéndolo la perspectiva *de* algo: los puntos de vista *son* exactamente algo, una “diferencia interna y absoluta” (Deleuze, 1995, p. 54). Mejor aún, corresponde a las cosas y a las criaturas *ser* puntos de vista. No una visión entre otras *sobre* un mundo que permanecería único —como subjetividades múltiples para un divisor objetivo y unitario—, sino un disparador ontológico que se disputa y produce al sujeto —objetividades múltiples para una subjetividad fluida y universal—. “El punto de vista crea, no el objeto, como diría Saussure,

sino el propio sujeto” (Viveiros de Castro, 2010, p. 54, n. 10). Lo que quizá permita evocar la noción de “mónada” en Leibniz. Una mónada constituye la expresión íntegra de un punto de vista. Y un punto de vista, como lo recuerda Leibniz con insistencia, comporta un mundo entero, el universo entero con su serie infinita de curvaturas e inflexiones. Ahora bien, para Leibniz las mónadas representan cámaras oscuras sin puertas ni ventanas, es decir, sin fugas (Deleuze, 1998, p. 41). De ellas nada sale, por ellas nada entra. Ni siquiera en los casos más felices, allí donde dos mundos compositibles se realizan merced a la armonía dictada por Dios, podrían las mónadas establecer conexiones inmediatas o relaciones horizontales, tan solo “interexpresiones” y convergencias indirectas (Deleuze, 1998, p. 107). Ni que decir tiene que tal principio de imposibilidad inhibirá toda esperanza de rozamiento entre mundos que no convergen. Así, las diferencias absolutas juegan todavía en Leibniz con las reglas excluyentes de Dios. Va a ser Nietzsche quien termine sacando a las mónadas de su departamento sombrío y solitario, desplazando el perspectivismo hacia la afirmación vital de la voluntad de poder: en ese caosmos de fuerzas y velocidades, los mundos imposibles ya no permanecen sometidos a ningún principio de exclusión, de hecho, se entrecruzan, se excitan, se interfieren y contaminan como diferencias transmisoras (Deleuze, 2020, p. 209). Y tal vez corresponda a Deleuze haber reverdecido el legado nietzscheano con esta idea ciertamente profunda: “que la diferencia es también comunicación, contagio de heterogéneos; que, en otros términos, una divergencia jamás estalla sin contaminación recíproca de los puntos de vista” (Zourabichvili, 2006, p. 137).

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

En síntesis, la teoría del perspectivismo amerindio parece condensar el devenir antropológico de un antropólogo brasileño; una candidatura, si se prefiere, al concepto de concepto indígena de punto de vista (Viveiros de Castro, 2010, p. 63). Nada más; sobre todo, nada menos. ¿Significa esto que el perspectivismo amerindio va a solaparse con el perímetro conceptual de punto de vista practicado por los indígenas? Evidentemente, no. Como tampoco el punto de vista nietzscheano en Deleuze es el punto de vista de Nietzsche —siempre se involucra una diferencia en la repetición—. Será la propia teoría del perspectivismo amerindio la primera en descartar cualquier mimetismo de un punto de vista dentro de otro. Así que no podemos permanecer ingenuos. A título de nuestra propia competencia, ni siquiera nos corresponde decir que el perspectivismo amerindio aquí presentado consiste en una teoría del devenir de Viveiros de Castro. De hecho, el perspectivismo constituye aquí y ahora la tentativa de una teoría filosófica actualizada en el devenir de esta escritura —la nuestra—, para la que un antropólogo responde al efecto de una virtualidad, como diferencia, como pivote para la actualización de una errancia en el pensamiento. Viveiros de Castro es entonces, como también lo es Deleuze, nuestro indígena. Y ni siquiera esta cláusula serviría fuera del texto que ahora “somos”, dado que la distancia entre nuestra redacción y la lectura de otros ojos puede que sirva para la actualización de otras teorías del perspectivismo. Dicho de otro modo, el perspectivismo siempre actualiza una diferencia —un nuevo punto de vista— sin calcar ni reproducir ninguna de las diferencias que pone en relación. De ahí que la idea de punto de vista que maneja la práctica indígena no pueda coincidir con el concepto antropológico de perspectivismo amerindio, puesto que este segundo ha sido forjado al calor de dos relaciones heterogéneas —justamente, una relación entre dos puntos de vista: el del nativo y el del antropólogo— (Viveiros de Castro, 2016, p. 45). En medio de ambos, una distancia absoluta como virtualidad que moviliza las resonancias de una ficción. Sí, una ficción, un simulacro, pero aquel forzado por las singularidades de ese encuentro. Pues nunca se trató de “pensar” a los indios o de “describir” una cosmovisión exótica del mundo —el nuestro, claro, ese objeto natural y universal—. La antropología consiste más bien en dejarse pensar *con* ellos, en abrirse a la subversión por aquello con lo que deviene. Lo que implica un ejercicio elemental de comparación de ontologías.

Una vez más, se objetará que aquello que se compara es por necesidad incomparable, que se mezclan sin razón antropologías incommensurables, desmedidas. Estamos de acuerdo. De todos modos, ¿quién querría comparar lo que por derecho es comparable? Solo los interventores, los ábacos orientales, los cuerpos contables de alguna administración. Las flores con las flores, la avispa con la avispa. La incommensurabilidad no ofrece un fundamento para cancelar las comparaciones, al contrario, brinda su mejor coartada. No hay nada que valga más la pena medir o comparar (Viveiros de Castro, 2013, p. 148). La

comparación ha de acontecer en bruto y sin refino —¿qué otra experiencia cabe?— a fin de enriquecerse con traducciones parciales. Lo que ya vimos que para nosotros esconde una traición muy saludable: “en antropología, la comparación sirve a la traducción, y no al revés. (...) Y si traducir es siempre traicionar (...) una traducción digna de ese nombre (...) es la que traiciona la lengua de llegada y no la de partida” (Viveiros de Castro, 2010, p. 73). La antropología se caracteriza por sus contorsiones infatigables, por ser extranjera de sí. Es verdad que compara para traducir, pero traduce para traicionarse. De modo que será falsa esa posición que anhela ver en ella una ciencia explicativa del afuera, cargada de interpretaciones, de descripciones anticipables, de justificaciones demasiado obvias. Subrayémoslo de nuevo: toda práctica antropológica digna es en lo fundamental un provechoso delirio conceptual consistente en tomar las *ideas* de pueblos intraducibles como verdaderos *conceptos*. No imaginar entonces una experiencia salvaje, que sería como recorrer nuestra fantasía de norte a sur, sino experimentar salvajemente con imaginaciones mediadas (Viveiros de Castro, 2010, p. 199). Es evidente que nos movemos en las lindes de una filosofía de inspiración deleuzeana: “[s]i la filosofía real abunda en salvajes imaginarios, la geofilosofía a la que apunta la antropología hace una filosofía imaginaria con salvajes reales” (Viveiros de Castro, 2010, p. 206). Ahora bien, que el concepto antropológico de perspectivismo se mueva en el terreno filosófico de las diferencias no significa sino lo siguiente: que su imagen de lo que significa *pensar* —esa instancia prefilosófica que signa y orienta el pensamiento— va a permanecer por principio en perpetuo desequilibrio. Diferencia inextinguible que inunda *también el pensamiento*.

Información complementaria ↑

Fuentes de financiación

El presente artículo ha sido elaborado en el marco de un contrato predoctoral de Personal Investigador en Formación, financiado por la Universidad Complutense de Madrid y el Banco Santander (convocatoria ref. CT63/19-CT64/19)

Material suplementario

No procede.

Disponibilidad de datos

No procede.

Agradecimientos

No procede.

Declaración de contribución de autoría

Elías Manzano Corona: conceptualización, investigación, redacción –borrador original, redacción– revisión y edición, visualización.

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de uso de Inteligencia Artificial

No procede.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain (2002). *Deleuze. El clamor del ser*. Manantial.
- Bateson, Gregory (1936). *Naven*. Cambridge University.
- Deleuze, Gilles (1995). *Proust y los signos*. Anagrama.
- Deleuze, Gilles (1996). *Crítica y clínica*. Anagrama.
- Deleuze, Gilles (1998). *El pliegue: Leibniz y el Barroco*. Paidós.
- Deleuze, Gilles (2009). *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Cactus.
- Deleuze, Gilles (2020). *Lógica del sentido*. Paidós.
- Deleuze, Gilles (2021a). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (2021b). *Spinoza y el problema de la expresión*. Isla Desierta.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2020). *Mil mesetas*. Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2022). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (1980). *Diálogos*. Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (1996). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Éditions Montparnasse.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Dosse, François (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. FCE.
- Foucault, Michel (2000). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza.
- Guattari, Félix (2017). *La revolución molecular*. Errata Naturae.
- Henare, Amiria, Holbraad, Martin y Wastell, Sari (2007). *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Routledge.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI.
- Nietzsche, Friedrich (2020). *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza.
- Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta de Limón.
- Simondon, Gilbert (2019). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Cactus.
- Strathern, Marilyn (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press.
- Villani, Arnaud (1999). *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Belin.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2006). Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. Réponse á une question de Didier Maguet. *Multitudes*, 24(1), 41-52. <https://doi.org/10.3917/mult.024.0041>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología estructural*. Katz.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta de Limón.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2015). Who's afraid of the ontological wolf: Some comments on an ongoing anthropological debate. *Cambridge Anthropology*, 33(1), 2-17. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2016). El nativo relativo. *Avá*, (29), 29-69. <http://ref.scielo.org/tjt5xd>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2021). La antropología perspectivista y el método de la equivocación controlada. *Avá*, (39), 121-139.
- Wagner, Roy (2019). *La invención de la cultura*. Nola Editores.
- Zourabichvili, François (2006). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Amorrortu.