

Retóricas y astucias de la etnografía pos-estructural: El caso del perspectivismo

Carlos Reynoso¹

Facultad de Filosofía y Letras / Facultad de Ingeniería

Universidad de Buenos Aires

<http://carlosreynoso.com.ar>

Versión 10.02.14 – Octubre de 2014

Abstract

En esta presentación propongo examinar una rara bifurcación en la interpretación antropológica del post-estructuralismo francés: en primer término, la que condujo a la antropología posmoderna y a las propuestas de escritura etnográfica experimental con centro en los Estados Unidos; en segundo lugar, más en detalle, la que dos décadas más tarde derivó en el surgimiento del perspectivismo con centro en Amazonia. En ambos casos interrogaré la doble distorsión que implicó por un lado una lectura banal de la lingüística y las ciencias de la complejidad por parte del post-estructuralismo, y por el otro una interpretación simplista del pensamiento rizomático y la deconstrucción por parte de los etnógrafos que codificaron el perspectivismo. Finalmente interpelaré el impacto convergente de ambas doctrinas en la posibilidad de disolución definitiva de lo que alguna vez fue la antropología política y en la degradación estilística, ya aparentemente sin retorno, del arte de la escritura etnográfica en lo que va del siglo.

¹ Algunos aspectos metodológicos de este trabajo se elaboraron en el contexto de la investigación sobre “Redes dinámicas y modelización en antropología – Nuevas vislumbres teóricas y su impacto en las prácticas”, UBACYT 20020130100662 (Programación científica 2014-2017).

Introducción: Las antropologías posmodernas y pos-estructuralistas

En esta presentación no se busca ni hacer un resumen pedagógico del perspectivismo ni tampoco ofrecer una crítica. Lo primero es trabajo de los perspectivistas, cuyos líderes han pasado los últimos veinte años mucho más consagrados a la codificación siempre mutante de la teoría que a la aplicación de un marco de referencia al trabajo etnográfico. A lo segundo ya he dedicado dos títulos de mi producción: *Árboles y redes: Crítica del pensamiento rizomático* (Reynoso 2014a) y *Crítica de la antropología perspectivista (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour)* (Reynoso 2014b). En aras de la brevedad doy aquí por sentado que dichos textos han sido leídos, lo que me libera de especificar quiénes son Viveiros de Castro, Philippe Descola o Bruno Latour o de enumerar los atributos reales o imaginarios de un rizoma, una red actancial o una multiplicidad.

Es importante, sin embargo, destacar los posicionamientos en que los razonamientos de los etnógrafos posmodernos y de los perspectivistas de sello pos-estructural ganan sentido. Siempre que Viveiros o Descola llevan adelante una crítica de otras variantes de teorización antropológica o responden a las críticas que se les ha hecho toman la precaución de callar el nombre de sus oponentes. Este silencio no sólo produce una racionalización de bajo riesgo sino que priva al lector de la posibilidad de situar la discusión en su contexto. En el trabajo que sigue la comprensión del contexto se me hace esencial para la evaluación teórica.

Han habido al menos dos intentos de apropiación de ideas posmodernas y pos-estructuralistas por parte de la antropología. El primero fue llevado a cabo en los Estados Unidos a partir de la publicación de *Writing Culture* (Clifford y Marcus 2006). De él dice Viveiros:

El postestructuralismo filosófico, la *French theory* por excelencia, tuvo escaso efecto sobre la antropología que se hace en la propia Francia, mientras que por el contrario fue el principal responsable del acercamiento entre las dos disciplinas en los países de lengua inglesa (no sin provocar reacciones violentas, hay que señalarlo, de parte de los cardenales académicos locales). Es verdad que no faltan ejemplos de comicidad involuntaria en las apropiaciones de la *French theory* por los antropólogos y sus congéneres del mundo exterior al hexágono. Pero la indiferencia hastiada, cuando no la hostilidad abierta, que las ciencias humanas francesas en general demuestran frente a la constelación de problemas que designa esa etiqueta –doblemente peyorativa, por cierto– es más que lamentable, porque ha creado una divergencia in-

terna a la disciplina, desencadenando un proceso de extrema incomprensión recíproca, y al fin de cuentas reflexiva, entre sus principales tradiciones nacionales (Viveiros 2010: 87-88).

Como es costumbre en su obra teórica, Viveiros no proporciona ni los nombres de los autores involucrados en su crítica ni las razones que llevan a repudiar sus doctrinas o a encontrarlas tan incontinentemente cómicas. Este silenciamiento característico dificulta un poco la crítica pero —como habrá de verse— no la torna imposible. Dado que en la práctica científica nadie se priva de mencionar los libros que leyó cuando vienen al caso, consideraré aquí que los que no han sido mencionados no han sido leídos tampoco. Concederé que los que sí se mencionan han sido leídos, aunque en disciplinas indisciplinadas como las nuestras eso puede ser conceder demasiado.

Astucia #1: La lectura indirecta y los disimulos del encomillado

En su modalidad pos-estructuralista Viveiros abunda en atribuciones de ideas que celebran aportes de autores tales como el filósofo precursor del perspectivismo Gottfried Leibniz, el matemático Bernhard Riemann, el filósofo de las matemáticas Albert Lautman y el antropólogo Gregory Bateson. Aun cuando reconoce a Leibniz su papel de precursor del perspectivismo y originador de ideas en cuanto a pluralidades, multiplicidades e individualidades que son esenciales para dar fundamento a su propia doctrina, Viveiros no demuestra haberlo leído jamás, según he documentado ampliamente en otra parte (Reynoso 2014b).

Lo mismo se aplica a Bernhard Riemann, a quien Viveiros no cita a partir de las obras de Deleuze (quien tampoco lo leyó) sino de alusiones de terceros a “Albert Lautmann, el autor de referencia de Deleuze para todo lo relacionado con las matemáticas” (Viveiros 2010: 107). Ya es bastante grave que Viveiros no haya leído tampoco ni una sola página de la extensísima obra de Lautman, a quien cita a través de un tal David Smith con una referencia bibliográfica que es también errónea e ignorando que Lautman es una de las grandes figuras de la disciplina antes que un mandadero al servicio de las ideas más raras de Deleuze. Lo más ofensivo, sin embargo, es que Viveiros germaniza el apellido del Lautman como “Lautmann”, ignorando de cuajo que se trata de una figura famosa de las matemáticas, que fue un judío miembro de la resistencia francesa contra la política racial alemana, que fue

fusilado en un campo de concentración y que es hasta hoy homenajeado en muchas regiones de Francia con lugares y calles que llevan su nombre.

El culto de la lectura indirecta por parte de Viveiros, sin embargo, todavía no ha tocado fondo. Viveiros, en efecto, ha celebrado a Gregory Bateson como “el más grande entre los grandes de la antropología”. No obstante este expresivo gesto de reconocimiento, y aunque no puedo cabalmente negar que lo haya leído alguna vez, no he podido encontrar hasta hoy ningún indicio de que Viveiros tuviera los textos de Bateson a la mano en el acto inmediato de su propia escritura.

En pocas palabras, y aunque ello resulte increíble en la obra de un estudioso de creciente prestigio, diré que no tengo constancia que Viveiros haya leído con detenimiento los trabajos de Bateson, cuyo nombre nunca se muestra en sus listas bibliográficas antes que comiencen a aparecer los de Deleuze y Guattari, cuya lectura ha sido cuestionable e insustancial pero es sin duda fehaciente. Cuando Viveiros comienza a mencionar a Bateson sus lecturas, en cambio, nunca resultan ser directas. De acuerdo con las propias palabras de Viveiros, las ideas batesonianas mencionadas en *Metafísicas caníbales* (2010) no vienen de Bateson sino de *Mil Mesetas*, el segundo volumen de *Capitalismo y Esquizofrenia*; las que se nombran en *A inconstância da alma salvagem* (2002a), por su parte, se originan en un libro de Michael Houseman y Carlo Severi (1994) titulado *Naven ou le donner à voir* sobre la leyendaria y fallida etnografía batesoniana. De este volumen también se contrabandea sin que haga la menor falta una palabra conceptualmente superflua y técnicamente absurda (‘anticismogénesis’) que no existe en el original de *Naven* ni en lugar alguno de la obra de Bateson y de la cual Viveiros, típicamente, primero se apropia como si le resultara indispensable, después se congratula tanto de la genialidad de la idea como de la iniciativa de apropiársela y finalmente no hace nada más con ella.

La noción de amesetamiento, cuya importancia en la obra batesoniana tanto Viveiros como Deleuze sobrestiman generosamente, no se desarrolló en su etnografía de tesis *Naven* como sugiere aquél en sus entradas bibliográficas sino que se mencionó muy circunstancialmente en un artículo compilado en *Pasos hacia una Ecología de la Mente*, una colección batesoniana jamás explorada por nuestro autor aunque en ella se origina la idea misma de las *Mil Mesetas* (cf. Viveiros 2010 [2009]: 243-244; Bateson 1985 [1972]: 138, orig. 1949).

El motivo de que Viveiros exalte la figura de Bateson tiene que ver con su presunto monismo, una orientación filosófica particularmente valorada por el perspectivismo en detrimento del dualismo, una tara filosófica de la que seríamos culpables sin saberlo casi todos los antropólogos occidentales y que nos impide, en particular, comprender a los amazónicos como sólo los perspectivistas pueden hacerlo. Pero la realidad a propósito de Bateson es un poco más complicada. Lo concreto es que al lado de una floración de dualidades características Bateson postuló varias instancias de monismo, defendiendo la idea de la unidad de la mente y el cuerpo; pero a despecho del engañoso título del último libro que publicó [*Mind and nature*], de las vagas promesas hechas en sus páginas iniciales o en el capítulo sobre “Mente/Ambiente” en *A sacred unity* o de sus comentarios ocasionales sobre la afinidad procesual entre aprendizaje y evolución, Bateson jamás elaboró la prueba de la unidad ontológica entre la mente y la naturaleza, que es lo que Viveiros le atribuye; fuera de los títulos (pensados por los editores) Bateson ni siquiera mencionó esa unidad en particular alguna vez (Bateson 1981 [1979]; 1991: 291-293, 308 vs. Viveiros 2011b). A Bateson no le interesaba la ontología, al punto que le daban lo mismo los nativos de Nueva Guinea, los esquizofrénicos o las nutrias del zoo de San Francisco. Los esquemas dualistas de Bateson, por otro lado, son legión: creatura y pleroma, mapa y territorio, digital y analógico, metafóricidad y sentido literal, procesos primarios y procesos secundarios, cismogénesis opositiva y cismogénesis complementaria, y así hasta el éxtasis. Aun admitiendo que Viveiros haya leído e internalizado el pensamiento de Bateson, encuentro inexplicable que a lo largo de toda su obra se esfuerce en perpetrar en la virtual totalidad de sus razonamientos esenciales aquello que Bateson, recuperando la idea del precursor del perspectivismo Alfred North Whitehead, caracterizara como la falacia de la concretitud mal aplicada. Whitehead, incidentalmente, es también reconocido como anunciador temprano del movimiento, pero no por ello es premiado con alguna referencia directa a su pensamiento concreto.

Dado que en la comunidad de la antropología convencional está mal vista la lectura mediada (y Viveiros es un antropólogo tan convencional como el que más, incluso en la pretensión de creer que no lo es) la referencia exacta es sustituida las más de las veces por una técnica de encomillado que busca hacer creer que determinados autores no sólo han sido cabalmente leídos sino que sustentan las raras interpretaciones que uno tiene. El *locus*

clásico de esta técnica es naturalmente *Mil Mesetas*, donde Deleuze y Guattari (2006 [1980]) atribuyen al matemático Albert Lautman definiciones que éste jamás sustentó. Obsérvese la sutileza con que se lleva adelante el truco:

"Los espacios de Riemann están desprovistos de todo tipo de homogeneidad. Cada uno de ellos se caracteriza por la forma de la expresión que define el cuadrado de la distancia entre dos puntos infinitamente próximos. (...). De donde resulta que dos observadores próximos pueden referir en un espacio de Riemann los puntos que están en su entorno inmediato, pero sin una nueva convención no pueden referirse el uno con relación al otro. Cada entorno es, pues, como una pequeña porción de espacio euclidiano, pero el enlace de un entorno con el entorno siguiente no está definido y puede hacerse de infinitas maneras. El espacio de Riemann más general se presenta así como una colección amorfa de fragmentos yuxtapuestos sin estar unidos los unos a los otros"; y es posible definir esta multiplicidad independientemente de cualquier referencia a una métrica, por condiciones de frecuencia o más bien de acumulación válidas para un conjunto de entornos, condiciones completamente distintas de las que terminan los espacios métricos y sus cortes (incluso si de ello deriva una relación entre los dos tipos de espacios). En resumen, si seguimos esta bella descripción de Lautman, el espacio riemanniano es un puro *patchwork*. Tiene conexiones o relaciones táctiles. Tiene valores rítmicos que no se encuentran en otras partes, aunque pueden ser traducidos a un espacio métrico. Heterogéneo, en variación continua, es un espacio liso, en tanto que amorfo, no homogéneo (Deleuze y Guattari 2006 [1980]: 493).

Más adelante (y en otros lugares) he cuestionado la interpretación técnica de los espacios y las "multiplicidades" y la confusión entre ambas nociones, pero en este momento lo que importa es el carácter indirecto de la lectura y el hecho concreto de que esta mediación (que luego será constitutiva del método del último Viveiros) esconde no tanto un culto al genio como un acto de institución de "autoridades" que el posmodernismo antropológico norteamericano supo cuestionar en su momento (Clifford 1991). El hecho es que cuando Deleuze y Guattari cierran las comillas (aproximadamente a la mitad del párrafo) lo que sigue no guarda relación estricta con el pensamiento de Lautman y mezcla ideas de distinto carácter. Cualquiera que posea una leve noción de la geometría riemanniana se dará cuenta que no es posible definir un *manifold* o variedad riemanniana (pues de ello se trata) independientemente de cualquier referencia a una métrica. Podría probar este particular trayendo a cuento la bibliografía especializada de extremo tecnicismo o mis propios trabajos de programación

de cálculo de tensores riemannianos en los que me especialicé cuando joven, pero me parece más ignominioso y letal citar simplemente a Wikipedia:

Una variedad de Riemann es una generalización del concepto métrico, diferencial y topológico del espacio euclidiano a objetos geométricos que localmente tienen la misma estructura que el espacio euclidiano pero globalmente pueden representar forma "curva". De hecho, los ejemplos más sencillos de variedades de Riemann son precisamente superficies curvas de \mathbb{R}^3 y subconjuntos abiertos de \mathbb{R}^n .

La estructura matemática de la geometría riemanniana permite extender a subconjuntos curvos o hipersuperficies del espacio euclidiano, las nociones métricas de longitud de una curva, área de una superficie, (hiper)volumen o ángulo entre dos curvas. Esto se realiza definiendo en cada punto un objeto matemático llamado tensor métrico que permite especificar un procedimiento para medir distancias, y por tanto definir cualquier otro concepto métrico basado en distancias y sus variaciones.²

Esta vez el problema no es tanto la irrelevancia del concepto de *manifold* riemanniano en tanto categoría sustituta de la idea de lo social como la tramoya de la atribución de ideas propias a pensadores de prestigio, recurriendo a criterios viles de autoridad a los que un buen pos-estructuralista (si se me permite el oxímoron) no debería recurrir.

Si el trabajo de encomillado deleuziano es insidioso el que articula Viveiros lo es más todavía. Veamos por ejemplo este caso, en el que Viveiros atribuye a sus personajes favoritos conceptos que ellos han utilizado diferentemente, que no han manejado en absoluto o que no son independientes del contexto y la ocasión en que se los ha aplicado. La idea que motiva a Viveiros en este caso es atribuir a su admirada Marilyn Strathern un uso innovador del concepto deleuziano de multiplicidad:

En realidad, la multiplicidad es el cuasi-objeto que viene a reemplazar a las totalidades orgánicas del romanticismo y a las asociaciones atómicas de la Ilustración que parecen agotar las posibilidades de que disponía la antropología. Por lo tanto, la multiplicidad invita a una interpretación completamente diferente de los megaconceptos emblemáticos de la disciplina, Cultura y Sociedad, hasta el punto de volverlos "teóricamente obsoletos" (Strathern *et al.*, 1996 [1989]) (Viveiros 2010: 104).

² Véase "Variedad de Riemann" en Wikipedia (http://es.wikipedia.org/wiki/Variedad_de_Riemann - Visitado en octubre de 2014)

Dejemos de lado el hecho de que ideas tales como las de obsolescencia, superación y premodernidad sean tan característicamente modernas, tan afines a la *Aufhebung* hegeliana/marxista y tan ajenas a la catequesis rizomática que costaría horrores justificar su presencia en este contexto (cf. Huyssen 2002 [1986]: 27, 301-302). El argumento de Viveiros presenta signos de posible mala praxis que son mucho más inquietantes que esa mera incongruencia: quien busque corroborar la cita leyendo el estudio de Strathern que menciona Viveiros comprobará que el texto de Strathern es cuatro o cinco años anterior a que ella adujera motivos para leer *Capitalismo y Esquizofrenia*, un texto del que no sólo no hay constancia autógrafa de que lo leyera alguna vez, sino del que hay testimonios abrumadores (incluso autógrafos) de que a pesar de la insistencia de Viveiros, Strathern nunca lo ha leído ni ha demostrado que le interese hacerlo en el futuro.

A lo que voy es a que en el texto de referencia Strathern ni siquiera menciona a Deleuze, al rizoma o a la multiplicidad. Por eso es que quiero llamar atención sobre el truco que perpetra Viveiros cuando yuxtapone una opinión suya con una cita textual de terceros para dar la impresión que éstos originan, avalan y sustentan lo que él afirma, una “labor de encomillado” canónica que llega a su paroxismo en la virtual totalidad de sus *Metafísicas Caníbales* (cf. Viveiros 2010: 21, 70, 92, 94, 104, 105, 106, 107, etc). Tampoco menciona Strathern conceptos directamente inspirados en Deleuze y Guattari en otros textos de la misma época. Aunque en la conferencia ligeramente anterior titulada *The Relation: Issues in complexity and scale* hay por cierto una apología celebratoria de la obra de los filósofos, la misma autora deja en claro que hasta entonces no había leído *Mil Mesetas* y que menciona este libro que versa sobre temas “más allá de su competencia” a través de las citas que de esta biblia pos-estructural hiciera Arturo Escobar (Strathern 1995: 21, 41-42): un ejemplar más, acaso insuperable, de la astucia perspectivista de la lectura mediada.

El problema mayor con la lectura saltarina y fragmentaria es que nunca se sabe cómo es que concilia Viveiros las matemáticas discretas subyacentes al rizoma con las matemáticas continuas propias de las “multiplicidades” continuas de Riemann que son las que Deleuze tiene en más alta estima, como si las matemáticas implicadas trasuntaran un valor moral superior. Del carácter discreto del rizoma no cabe duda, tal como se infiere de esta definición:

A [los] sistemas centrados, los autores oponen sistemas acentrados, redes de autómatas finitos en los que la comunicación se produce entre dos vecinos cualesquiera, en los que los tallos o canales no preexisten, en los que los individuos son todos intercambiables, definiéndose únicamente por un estado en un momento determinado, de tal manera que las operaciones locales se coordinan y el resultado final o global se sincroniza independientemente de una instancia central (Deleuze y Guattari 2006 [1980]: 22).

Contrariando esta vez la concepción de Bruno Latour (y de Marilyn Strathern) a la que también ha decidido aferrarse, Deleuze y Guattari celebran las virtudes de un formalismo que es por definición homogéneo, pues como bien se sabe los elementos constituyentes de los autómatas finitos poseen estado, no ontología (cf. Reynoso 2006; 2009). Ante esta evidencia y fiel a la inveterada selectividad de sus lecturas, Viveiros hasta el momento no sabe/no contesta.

Astucia #2: Reinención de teorías preexistentes

Desarrollar acabadamente un capítulo referido al carácter mimético y derivativo del perspectivismo insumiría un libro de mayor volumen que los que ya he escrito a propósito de las fallas conceptuales de toda la etnografía posmoderna y pos-estructural. Optando por omitir referencias a las copias circunstanciales de conceptos e ideas desperdigadas, aquí solamente es posible enumerar los casos más ruidosos y evidentes, aquellos en los que la falta de originalidad, basada –imagino– en la ausencia de un régimen de lectura intenso y extenso abarca la totalidad de la diversas formulaciones teoréticas. En resumidas cuentas, encuentro que el perspectivismo en general (y la etnografía pos-estructural en particular) incurren en duplicaciones que conciernen a (1) la teoría misma del perspectivismo, nombre incluido, (2) los juegos de oposiciones binarias que constituyen la analítica del estructuralismo de Lévi-Strauss, (3) el análisis de redes sociales, replicado en la Teoría del Actor-Red de Bruno Latour, y (4) una propuesta metateórica que reproduce la misma distinción y los mismos cuadros de valores que la vieja dicotomía entre una perspectiva *etic* y otra *emic*. Observemos cada caso más de cerca.

La primera reinención involuntaria del perspectivismo involucra al perspectivismo *stricto senso*, tanto en su versión occidental como en la oriental. En este último sentido el perspec-

tivismo amerindio replica en muchos aspectos la bien conocida doctrina del Anekāntavāda (अनेकान्तवाद), el perspectivismo jaina de la India antigua.³ Cuando alguna vez me permití decir que el perspectivismo de Viveiros debería aprender de su predecesor ignorado en la India antigua no ha sido por la mera exigencia de una legitimación exótica sino porque este movimiento, común a varias religiones, no incurrió jamás en la desvalorización de las formas de pensamiento que se encontraban en antagonismo con sus premisas esenciales.

Más todavía, el símbolo que encapsula la esencia del Anekāntavāda es acaso la parábola de los seis ciegos y el elefante, cuya mera imagen es a mi juicio suficientemente elocuente acerca de los diversos sentidos de una idea de perspectiva verdaderamente rica (ver Figura 1). Por otra parte, Anekāntavāda quiere decir “pluralismo” o “multiplicidad de puntos de vista” (*an-* = ‘no’; *eka-* = ‘uno’; *vada-* = ‘punto de vista’), ligando en una palabra las ideas de perspectivismo y multiplicidad de un modo que a Viveiros (aunque no duerme pensando en esas cosas) nunca se le ocurrió imaginar.

[Figura 1 – Seis ciegos examinando un elefante. Grabado de Itcho Hanabusa – Fuente: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Blind_monks_examining_an_elephant.jpg]

La segunda gran oleada de reinención coincide con la primera modalidad del perspectivismo, encarnada en el animismo de Philippe Descola. Su dependencia del pensamiento de Claude Lévi-Strauss no deja lugar a dudas. El propio Viveiros debió reconocerlo primero en la extensa compilación que lleva por título *A insconstância da alma selvagem*. Allí Viveiros admite inesperadamente que la antropología estructural se muestra en su obra como un móvil que cambia siempre de lugar, un texto respecto del cual el suyo propio es apenas una humilde nota al pie y que al final del camino, cuando una obra se acaba, vuelve a aparecerse cuando se creía haber escapado de ella (Viveiros 2002a: 18).

Más tarde, en *Metafísicas caníbales*, Viveiros insiste en esa línea de reconocimiento:

Pero mucho antes que todos ellos [Roy Wagner, Marilyn Strathern, Bruno Latour] estaba Claude Lévi-Strauss, cuya obra tiene una cara vuelta hacia el pasado de la disciplina, que ella corona, y otra hacia su futuro, que anticipa. Si Rousseau, según este autor, debe ser visto como el fundador de las ciencias humanas, entonces habría que decir del propio Lévi-Strauss

³ Véase Jainism Global Resource Center, <http://www.jainworld.com/education/stories25.asp>.

que no sólo las refundó, con el estructuralismo, sino que las ha virtualmente “in-fundado”, indicando el camino hacia una antropología de la inmanencia (Viveiros 2010 [2009]: 22 [2](#)).

Y otra vez en *Cosmological perspectivism*:

La teoría de Descola del animismo es otra manifestación de una disatisfacción generalizada por el énfasis unilateral en la metáfora, el totemismo y la lógica clasificatoria que caracteriza el concepto lévi-straussiano del pensamiento salvaje. Esta disatisfacción ha impulsado muchos esfuerzos por estudiar el lado oscuro de la luna estructuralista, rescatando el significado teórico radical de conceptos tales como participación y animismo que se vieron reprimidos por el intelectualismo de Lévi-Strauss. Sin embargo, está claro que muchos de los puntos de Descola ya estaban presentes en Lévi-Strauss (Viveiros 2012: 85).

La tercera reinención involuntaria no es otra que la replicación de la analítica de redes sociales y del concepto mismo de red, esenciales para la sustentación de la Teoría del Actor-Red de Bruno Latour, asunto que merecería un libro entero y sobre el que no me extenderé en esta conferencia.

La cuarta reinención es nada menos que la modalidad *emic* de investigación lingüística y cultural. El principal efecto emergente de la falta de familiaridad que Viveiros manifiesta hacia la antropología anglosajona en general y la norteamericana en particular es el carácter pleonástico que acaba afectando a una parte importante de los componentes teóricos que ido construyendo y dejando a un lado del camino. El hecho es que una proporción desmedida de los argumentos que procuran cimentar su perspectivismo fueron pensados y se vienen trabajando desde hace décadas bajo formas que no difieren suficientemente de la que él propone. Observemos, por ejemplo, estas proposiciones centrales a su búsqueda de una antropología alternativa que refleje los juegos de sentido de la alteridad:

Lo que estoy sugiriendo [...] es la incompatibilidad entre dos concepciones de la antropología y la necesidad de escoger entre ellas. Por un lado, tenemos una imagen del conocimiento antropológico como resultado de conceptos extrínsecos al objeto: sabemos de antemano qué son las relaciones sociales, o la cognición, el parentesco, la religión, la política, etc., y vamos a ver cómo tales entidades se realizan en éste o aquel contexto etnográfico. [...] Por el otro, y ese es el juego aquí propuesto, está una idea del conocimiento antropológico como involucrando una proposición fundamental de que los procedimientos que caracterizan la investigación son conceptualmente del mismo orden que los procedimientos investigados. Tal equiva-

lencia en el plano de los procedimientos, cabe señalar, supone y produce una no-investigación radical de todo lo demás. Pues, si la primera concepción de la antropología imagina cada cultura o sociedad como encarnando una solución específica de un problema genérico –o como pretendiendo una forma universal (o concepto antropológico) con un contenido particular– la segunda, al contrario, sospecha que los problemas mismos son radicalmente diversos; sobre todo, ella parte del principio de que el antropólogo no sabe de antemano cuáles son ellos. Lo que la antropología, en este caso, pone en relación son problemas diferentes, no un problema único (“natural”) y sus diferentes soluciones (“culturales”) (Viveiros 2002c: 116-117 [↗](#)).

Cualquier alumno de grado que haya estudiado temas de la antropología del siglo pasado reconocerá en seguida que la propuesta de Viveiros no difiere gran cosa del proyecto de una ciencia con perspectiva *emic* por el que es famoso el lingüista Kenneth Lee Pike [1912-2000], un programa de investigación que se formuló medio siglo antes usando prácticamente las mismas palabras y que es todavía una pieza viva de la antropología mundial (Pike 1967 [1954]; Harris 1976; Lévi-Strauss 1984: 140-141; Reynoso 1986a; 1998: 6-13; Feleppa 1986; Hussey 1989; Headland, Pike y Harris 1990; Franklin 1996).

La bibliografía sobre la dialéctica *emic/etic* es probablemente tan extensa como la del primer perspectivismo. Es notable que incluso textos introductorios y de divulgación, de Wikipedia en más, acostumbran vincular esa literatura con la parábola del elefante del Anekāntavāda, con el perspectivismo filosófico europeo, con la distinción batesoniana entre mapa y territorio, con el efecto Rashomón y con el mismo puñado de analogías, imágenes y metáforas que vienen a la mente cada vez que se tratan temas relacionados con la diversidad de perspectivas.⁴

Increíblemente, Viveiros no menciona esa dialéctica ni aquí ni en ningún otro de sus textos. Dada la proximidad conceptual entre esa idea y la suya y el potencial pedagógico que tendría el trazado de un paralelismo o de un contraste entre ambas, su silencio me lleva a pensar que desconoce ese capítulo clave de la teorización disciplinar. Aun cuando Viveiros pueda llegar a argumentar que su propuesta y la de Pike no son calcos exactos, es incuestio-

⁴ Véase “Emic and Etic” en Wikipedia (http://en.wikipedia.org/wiki/Emic_and_etic - Visitado en octubre de 2014)

nable que ambas tienen tantos puntos en común que sería bienvenida alguna referencia a dicho marco, aunque más no sea por el respeto que los lectores merecemos y por la precisión conceptual que ello aportaría a las polémicas en curso. Cada quien tiene derecho a callar sobre el episodio de la historia antropológica que le plazca sin dar explicaciones, desde ya; pero no es razonable que un pensador que se dice perspectivista reinvente de cabo a rabo una arquitectura conceptual y una dicotomía teórica tan bien conocidas y no estime necesario comentar algo al respecto.

Astucia #3: La antropología *fast food* de Bruno Latour

A Bruno Latour, figura de influencia en el perspectivismo de Viveiros y hace poco convertido al perspectivismo, le encanta hacer gala de *name droppings* antropológicos, siempre telegráficos y henchidos de sarcasmo, como si quisiera hacer gala de intensa familiaridad con la disciplina. Como el conocimiento antropológico no se improvisa ni se finge con facilidad, eso le lleva a cometer errores tanto o más gruesos que la célebre confusión de Jacques Lacan entre los números irracionales y los imaginarios.

Veamos por ejemplo estas reflexiones de *Reassembling the social...*, atestadas de una multiplicidad de confusiones, sobre la etnografía que llevó a cabo un personaje que ni siquiera fue etnógrafo:

There is nothing less natural than to go into fieldwork and remain a fly on the wall, pass out questionnaires, draw maps, dig up archives, record interviews, play the role of a participant-observer, compile statistics, and ‘Google’ one’s way around the Internet. De-scribing, inscribing, narrating, and writing final reports are as unnatural, complex, and painstaking as dissecting fruit flies or sending a telescope into space. If you find Faraday’s experiments oddly artificial, what about Pitt-Rivers’s ethnographic expeditions?

Pero todavía hay más:

Culture does not act surreptitiously behind the actor’s back. This most sublime production is manufactured at specific places and institutions, be it the messy offices on the top floor of Marshal Sahlins’s house on the Chicago University campus or the thick Area Files kept at the Pitts River museum in Oxford (p. 275).

Y en una nota a pie de página agrega:

For a materialist account of anthropology making, see the classic works of George W. Stocking (ed.) (1983), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork...* (Ibidem)

A todo esto, el índice temático del libro de Latour especifica estas dos entradas, ambas una vez más erróneas:

Pitt-Rivers ethnographic expeditions 136

Pitts River museum (Oxford) 175

Con estas citas queda en evidencia que Latour no sólo no está seguro de quién es ni cómo se escribe Pitt Rivers (¿no era Pitts River entonces? ¿Pitt-Rivers tampoco?) sino que confunde asombrosamente al militar y coleccionista Augustus Henry Lane Fox-Pitt Rivers [1827-1900] con el antropólogo y psiquiatra William Halse Rivers Rivers [1864-1922], al Museo Pitt Rivers de Oxford (sin guión) con el Museo de Arqueología y Antropología de Cambridge, a la recolección de materiales con el desarrollo de la etnografía y a los paseos de coleccionismo etnológico de Pitt Rivers por un puñado de destinos diplomáticos con la histórica expedición etnográfica de Rivers Rivers al estrecho de Torres entre Australia y Nueva Guinea cuarenta años más tarde.

Mientras que Rivers Rivers sí publicó ricos materiales etnográficos, el teniente general Pitt Rivers, aunque bien conocido por los antropólogos y los estudiosos de la cultura material, jamás hizo nada que tuviera que ver con “des-cribir, inscribir, narrar y escribir reportes finales” en el campo de la etnografía (Latour 2005: 136, 175, 292; cf. Haddon, Rivers y otros 1904). Los agregados militares sirven para saquear aldeas y yacimientos llevándose a casa materiales aptos para museos, pero difícilmente se dediquen a esos menesteres académicos. Los etnógrafos como Rivers Rivers sí escriben reportes, como aquél en el que este autor inventó nada menos que el método genealógico, la primera técnica reticular de la antropología.

Todo indica, entonces, que Latour leyó extremadamente poco o nunca leyó nada de ninguno de los dos Rivers, sino que, enfrascado en su propio país de la fantasía, se contentó con hojear a las apuradas los libros de George Stocking que mencionaban a uno y al otro a fin de capturar un apellido que sonara plausible y cumplir con la etiqueta que brindara la ilusión de un aparato erudito que –mediante un manojito de alusiones cómplices de indecible pedantería– avalara la inclusión de “objetos” en las redes. Y digo a las apuradas porque al

referirse a una “reseña materialista del quehacer de la antropología” en relación con no se sabe cuál de los dos Rivers (que en rigor son al menos cuatro), en lugar de citar *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture* (Stocking 1985) Latour cita a *Observers observed: Essays on ethnographic fieldwork* (Stocking 1983), otro libro de la misma colección de historia de la antropología pero en el cual no se habla de objetos y cultura material sino de trabajo de campo. En los dos volúmenes editados por George Stocking se mencionaba a ambos Rivers, ciertamente, pero en el que Latour cita no se habla en absoluto de los materiales de la antropología.

En fin, estas son las cosas que suceden cuando uno se pone pomposo y empieza a despararrar nombres de antropólogos que no vienen ni remotamente al caso para sugerir que uno pertenece al gremio, sabe lo que está diciendo y conoce la antropología mejor que sus tontos practicantes. Alguien buscará justificar que Latour haya confundido ambos libros, pues el título de ambos empieza con “*Ob...*”, contienen la expresión “*Essays on...*” y su color de tapa y diseño de portada son idénticos; además, como hemos visto, las universidades de Oxford y Cambridge son muy parecidas y (aun si no contamos a George y a Julian) hay demasiados Pitt Rivers, Pitts-River y Rivers Rivers dando vueltas. Esta clase de errores ha sido muy frecuente en antropología, como cuando algunos colegas míos pensaron que Géza Róheim era mujer o que la deconstrucción es un método crítico, o confundieron a Wilhelm von Humboldt con su hermano Alexander o a los *spartoi* del mito de Edipo con los espartanos históricos. Usualmente me inclino por la tolerancia. Cualquiera puede equivocarse cuando se desarrolla con tanta alacridad un argumento que en el fondo importa un bledo; pero dada la petulancia constitutiva de la teoría de Bruno Latour y el desprecio que él guarda hacia la antropología, en este momento preciso ser contemplativo no es una opción. Aquí está entonces esta pieza de evidencia que, ante la menor provocación, cualquier aficionado a la teoría antropológica podría fácilmente multiplicar por (digamos) diez.

Otra figura de la antropología irremediamente distorsionada por las presurosas lecturas latourianas –o por la falta de ellas– es el antropólogo cognitivo Edwin Hutchins. Edwin Hutchins ha sido groseramente parodiado por Latour, quien, otra vez urgido por la prisa, lo ha rebautizado “Edward” (cf. Latour 1992: 264). El estudio de Hutchins (1980), uno de los más brillantes de la antropología, resulta particularmente ofensivo para Latour porque demuestra sin el menor lugar a dudas el carácter estrictamente lógico de los razonamientos

jurídicos trobriandeses, un atributo que según nuestros perspectivistas no debería manifestarse en una sociedad premoderna (Latour 1992: 189, 197-198, 205, 210). Basándose en la técnica de redes proposicionales de David Rumelhart y Donald Norman, Hutchins ha desarrollado además un modelo formal ejemplar de una clase que Latour necesitaría desesperadamente (ibid., pág. 265) pero que no ha sido capaz ni de aprehender ni de implementar. Esta incapacidad tiene una explicación sencilla: los perspectivistas, no obstante su lévi-straussianismo ancestral, han repudiado hace tiempo la premisa de la unidad absoluta del pensamiento humano y hasta rechazan la mera idea de asomarse a ese pensamiento en términos susceptibles de sospecharse cognitivistas (cf. Viveiros 2012: 61, 88, 89 n.2, 181; Descola 2012: 143-144).

Lo más curioso de todo esto es que en *Science in Action* (1987) Latour dedica capítulos enteros a ironizar sobre las maneras de la mala ciencia. Allí escribe:

El adjetivo “científico” no se atribuye a textos aislados que se pueden oponer a la opinión de la mayoría, en virtud de una facultad misteriosa. Un documento deviene científico cuando sus afirmaciones dejan de estar aisladas y cuando el número de personas comprometidas en su publicación es grande, y están explícitamente indicadas en el texto. [...] Lo que se llama el **contexto de cita** nos muestra cómo un texto actúa sobre otros, para hacerlos concordar más con sus afirmaciones. [...] Puesto que cada artículo adapta la literatura previa para satisfacer sus necesidades, toda deformación es legítima (Latour 1992 [1987]: 32, 34, 39).

La propia antropología de Latour, con sus prisas y equívocos, es en mi modesta opinión el ejemplar más pleno y transparente de la galería de astucias de la ciencia perversa que él mismo compiló.

Astucia #4: Apelación a conceptos malentendidos o inexistentes

Muchos de los conceptos extrapolados desde la doctrina pos-estructural y originados en las ciencias de la complejidad o en las altas matemáticas resultan no parecerse en nada al retrato hablado que de ellos trazaron los codificadores del perspectivismo pos-estructuralista. El más nítido ejemplar de la especie no es otro que el concepto supuestamente riemanniano de multiplicidad. A propósito de él han escrito Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*:

Volvamos a esa historia de multiplicidad, porque fue un momento muy importante la creación de ese sustantivo precisamente para escapar a la oposición abstracta de lo múltiple y lo uno, para escapar a la dialéctica, para llegar a pensar lo múltiple al estado puro, para dejar de considerarlo como el fragmento numérico de una Unidad o Totalidad perdidas, [...] para distinguir más bien los tipos de multiplicidad. Así, por ejemplo, el físico-matemático Riemann establece una distinción entre multiplicidades discretas y multiplicidades continuas (estas últimas sólo encuentran el principio de su métrica en las fuerzas que actúan en ellas). [...] Nosotros hacemos más o menos lo mismo cuando distinguimos multiplicidades arborescentes y multiplicidades rizomáticas (D-G 2006: 39).

[...] Evidentemente, un acontecimiento decisivo se produjo cuando el matemático Riemann sacó lo múltiple de su estado de predicado para convertirlo en un sustantivo, “multiplicidad”. Era el final de la dialéctica, en beneficio de una tipología y una topología de las multiplicidades (D-G 2006: 491).

Esta extravagante interpretación de un concepto más geométrico que topológico fue exacerbada por la semejanza que traza Viveiros del concepto de multiplicidad en *Metafísicas Caníbales*:

El libro expone e ilustra una teoría de las multiplicidades, sin duda el tema deleuziano que ha tenido la mayor repercusión en la antropología contemporánea. La multiplicidad deleuziana es el concepto que parece describir mejor no sólo las nuevas prácticas de conocimiento propias de la antropología, sino también los fenómenos de las que éstas se ocupan. Su efecto es ante todo liberador. Consiste en hacer pasar una línea de fuga entre los dos dualismos que forman de alguna manera los muros de la prisión epistemológica en que está encerrada la antropología (para su propia protección, por supuesto) desde sus orígenes en las tinieblas de los siglos XVIII y XIX: Naturaleza y Cultura, por un lado, Individuo y Sociedad por el otro, los "marcos mentales últimos" de la disciplina, los que, como se acostumbra decir, no podemos considerar falsos porque es a través de ella que pensamos lo verdadero y lo falso. [...]

Es posible que el concepto de multiplicidad sólo haya llegado a ser antropológicamente pensable –y por lo tanto pensable por la antropología– porque nosotros estamos pasando a un mundo no numerológico y posplural, un mundo en el que jamás hemos sido modernos; un mundo que ha dejado atrás, por desinterés más que por cualquier *Aufhebung* la alternativa in-

fernal entre el Uno y lo Múltiple, el gran dualismo que gobierna los dos dualismos mencionados más arriba así que muchos otros dualismos menores.

La multiplicidad es así el metaconcepto que define cierto tipo de entidad cuya imagen concreta es el “rizoma” de la introducción de *Mil Mesetas*. Como ha observado Manuel de Landa, la idea de multiplicidad es fruto de una decisión inaugural de naturaleza antiesencialista y antitaxonomista: con su creación, Deleuze destrona las nociones metafísicas clásicas de esencia y tipo (Viveiros 2010 [2009]: 100-101).

Dado que Deleuze era un excelso practicante de los hábitos de lectura indirecta que hemos caracterizado como la Astucia #1 y jamás leyó la obra de Riemann más que a través de las referencias de Albert Lautman y otros estudiosos y divulgadores, lo que los antropólogos perspectivistas acabaron comprando como un sustituto del concepto de sociedad plural y como una invitación a pluralizar (o a prescindir de) el concepto de individuo singular no guarda relación con el propósito. La “multiplicidad” deleuziana es un simple equívoco emanado de una mala traducción del concepto de *Mannigfaltigkeit* (en inglés *manifold*, en castellano “variedad”) cuyas consecuencias desopilantes he detallado en otros estudios (Reynoso 2014a; 2014b). Pueden observarse algunos *manifolds* bien conocidos (figuras 2 y 3) para comprobar que el concepto no es en absoluto lo que los deleuzianos y perspectivistas han llegado a creer que es.

[Figura 2 – Izquierda: Esfera como *manifold* - Fuente: Wikimedia Commons, http://en.wikipedia.org/wiki/File:Triangles_%28spherical_geometry%29.jpg - Derecha: Manifold complejo: Superficie de Riemann para la función $f(z)=\sqrt{z}$ – Fuente: Wikimedia Commons, http://en.wikipedia.org/wiki/File:Riemann_sqrt.jpg]

[Figura 3 – *Manifold*: Mapeado de una hemisfera en un disco – Fuente: <http://en.wikipedia.org/wiki/Manifold>]

Astucia #5: Jerga y mecanización de la escritura

A muchos de los críticos del perspectivismo les ha sorprendido la extraña jerga atestada de esencialismo que caracteriza la escritura de los líderes del movimiento en general y de Viveiros en particular. Ahora bien, ha sido Félix Guattari quien introdujo en sus obras en

común con Deleuze el dialecto que a través del último Viveiros se está generalizando en la antropología pos-estructuralista. Antes de encontrarse con Guattari, quien ya hablaba la “lengua lacaniana”, Deleuze (quien “desconfiaba de Lacan como de la peste”) escribía en francés terrícola estándar, análoga a la escritura portuguesa usual de Viveiros antes que él se imbuyera de la obra de Deleuze y Guattari (cf. Dosse : 56, 234; Guattari, entrevista autobiográfica con Ève Cloarec, archivos IMEC).

El muestrario de expresiones retorcidas de la literatura perspectivista podría hacerse inacabable. He aquí un caso:

Lo que se trata de contestar es la idea implícita de que la proposición debe continuar funcionando como prototipo del enunciado racional y átomo del discurso teórico. Lo no proposicional es visto como esencialmente primitivo, como no conceptual e incluso anticonceptual. Naturalmente, eso se puede sostener “en favor” o “en contra” de esos Otros sin concepto. La ausencia de concepto racional puede ser vista positivamente como signo de la desalienación existencial de los pueblos en cuestión, manifestación de un estado de no-separabilidad del conocer y el actuar, del pensar y el sentir, etcétera. A favor o en contra y, sin embargo, todo eso concede demasiado a la proposición y reafirma un concepto totalmente arcaico de concepto, que continúa pensándolo como una operación de subsunción de lo particular bajo lo universal, como un movimiento esencialmente clasificatorio y abstractivo. Pero en lugar de rechazar el concepto, se trata ante todo de saber encontrar en el concepto lo infrafilosófico y, recíprocamente, la conceptualidad virtual en lo infrafilosófico. En otras palabras, es necesario llegar a un concepto antropológico de concepto, que asuma la extraproposicionalidad de todo pensamiento creador (¡“salvaje”!) en su positividad integral, y que se desarrolle en una dirección totalmente diferente de las nociones tradicionales de categoría (innata o transmitida), de representación (proposicional o semi-) o de creencia (simple o doble, como se dice de las flores) (Viveiros 2010: 63).

Y este es otro ejemplar:

[C]omparar multiplicidades quizás tampoco sea lo mismo que establecer invariantes correlacionales por medio de analogías formales entre diferencias extensivas, como en el caso de las comparaciones estructuralistas clásicas en las que “no son las semejanzas, sino las diferencias, las que se parecen” (Lévi-Strauss, 1962a). Comparar multiplicidades –que son sistemas de comparaciones en sí mismas y por sí mismas– es determinar su modo característico de divergencia, su distancia, interna y externa; aquí el análisis comparativo iguala a la síntesis se-

parativa. Por lo que se refiere a las multiplicidades, no son las relaciones lo que varía, sino que las relaciones son lo que une: son las diferencias las que difieren (Viveiros 2012: 107).⁵

Los quiasmas y las aliteraciones rebuscadas hacen que se pierdan de vista las verdades más simples. En otros textos igual de indescifrables, por ejemplo, Viveiros pone por las nubes a Deleuze como el filósofo de la diferencia, como si esta idea fuese una creación pos-estructuralista. Al mismo respecto saluda en su obra tardía a Gabriel Tarde por su “ontología de la diferencia, fondo sustancial de las cosas” (Viveiros 2011). Mi impresión es que si Viveiros hubiera cursado la licenciatura en antropología habría aprendido que, como lo estableció acabadamente Ferdinand de Saussure, el precursor del estructuralismo, son las diferencias y sólo ellas las que pueden constituir un sistema:

En el sistema [lingüístico] no hay más que diferencias. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua sólo hay diferencias, sin términos positivos (Saussure 1983 [1916]: cap. 4 §4).

Aun cuando la oscuridad enunciativa parecería connotar lo contrario, al final del día no hay nada en este espacio del pensamiento que no supieran y enseñaran los estructuralistas de un siglo a esta parte.

El tema es aquí sin embargo no tanto la mala atribución de las buenas o malas ideas sino los extremos a los que lleva el impulso retórico. Esta otra instancia lévi-straussiana, que se afana minuciosamente en ignorar todas y cada una de las lecciones que nos enseñó Nelson Goodman sobre la impropiedad de pensar en términos de analogías, parecidos y diferencias se presenta más bien como una apoteosis del arte de la perogrullada, infructuosamente tratada de disimular tras una nube de terminología esencialista:

Esta torsión asimétrica del animismo perspectivista ofrece un contraste interesante con la simetría que muestra el totemismo. En el primer caso, una correlación de identidades reflexivas (un humano es para sí mismo como un determinado animal es para sí mismo) sirve de sustrato a la relación entre la serie humana y la serie animal; en el segundo, una correlación de dife-

⁵ En la presentación correspondiente a esta ponencia se exhibió una prueba de concepto del carácter rutinario y mecánico de estas expresiones, compuesta por demostraciones de programas generadores de jerga posmoderna y cientificista seleccionados entre los que se encuentran en mi página de Web, particularmente SciGen y The Posmodernism Generator, capaces de emular buena parte de los modismos característicos de la escritura de Viveiros de Castro, Félix Guattari, Homi Bhabha y otros autores del género patafísico (cf. <http://carlosreynoso.com.ar/portal-de-la-retorica-posmoderna/> - Visitado en octubre de 2014).

rencias (un humano difiere de otro humano como un animal de otro animal) articula estas dos series. Una correlación de diferencias produce una estructura simétrica y reversible, mientras que una correlación de identidades produce la estructura asimétrica y pseudoproyectiva del animismo. Esto ocurre, creo, porque lo que el animismo afirma, después de todo, no es tanto la idea de que los animales son semejantes a los humanos, sino la de que ellos –como nosotros– son diferentes de sí mismos: la diferencia es interna o intensiva, no externa o extensiva. Si todos tienen alma, nadie es idéntico a sí mismo. Si todo puede ser humano, nada es humano inequívocamente. La humanidad de fondo vuelve problemática la humanidad de forma (Viveiros 2004: 54, citado por Morales Inga 2014).

De más está decir que la antropóloga inglesa durkheimiana por antonomasia, Mary Douglas, quien en sus años jóvenes sostenía analogías y juegos de contrastes parecidos y a quien Viveiros jamás nombró, advirtió bastante tarde en su vida y por influencia de Goodman que cualquiera fuese el disimulo retórico esa línea de razonamiento conducía a una práctica de sistematización de los datos etnográficos demasiado abstracta y fácil para ser verdad. Al comprobar esto, Douglas repudió una parte importante de su propia obra, renegando de textos tan notorios como *Pureza y peligro* (1973 [1966]), *Símbolos naturales* (1978 [1970]) e *Implicit meanings* (1978). No creo que yo vaya a vivir lo suficiente para ver el día en que Viveiros o Latour se decidan a emprender una autocrítica semejante.

Astucia #6: Retóricas del *enculage*

Acorralado por una crítica que había caído en la cuenta de que muchas de las ideas de Deleuze eran fantasiosas o estaban equivocadas de plano, Deleuze acabó confesando que efectivamente era así en *Pourparlers* (1990), un libro tardío al que Viveiros nunca se atrevió a mencionar o de cuya existencia puede que no haya tenido hasta hoy la menor idea.

Deleuze ha caracterizado su método de distorsionar referencias como un “encule” (pues sí: *enculage, buggery*), un recurso que puso en acción, por ejemplo, cuando se le ocurrió afirmar que el principio rector de la filosofía de Baruch Spinoza es la univocidad, una noción que a Spinoza nunca se le había cruzado por la cabeza. Un encule deleuziano equivale a una re-escenificación de una idea ajena que destaca aspectos diferentes e inesperados (cf. Callen 2005; Sinnerbrink 2006: 62). Deleuze lo ilustra diciendo que es como tomar un autor por detrás y hacerle un hijo, reconociblemente suyo, pero monstruoso. Es importante

entonces que esta criatura sea verdaderamente hijo del autor que él encula, en el sentido de que éste podría de algún modo retorcido, oscuro y en última instancia conjetural haber dicho lo que él le quiere hacer decir. La autenticidad de la genealogía no puede empero enmascarar su naturaleza bastarda:

Pero el hijo está condenado a ser también monstruoso, porque resulta de todas clases de corrimientos, deslizamientos, dislocaciones y emisiones ocultas de las que yo disfruto (Deleuze 1990: 6).

Aunque Deleuze no lo admite directamente, en las proximidades de la definición hay indicios suficientes de que su uso de los espacios y *manifolds* riemannianos sea uno de los encules canónicos y de que el concepto de encule mismo sea una justificación específica de sus descarríos interpretativos en ese terreno específico (Ibid.: 26, 29-30, 124).

La pregunta a hacerse en este punto es si los perspectivistas han tomado conocimiento de esta confesión y si así fuere averiguar qué es lo que piensan de ella. Si no se han enterado todavía que el *enculage* existe y que en su linaje intelectual los *enculeurs* proliferan, habría que preguntarles de todos modos qué es lo que esperan para ponerse a leer exhaustivamente, aunque más no sea, a los autores que ellos mismos se han dedicado a entronizar.

Conclusiones

Dado que es de las elaboraciones teóricas de donde el etnógrafo que se decida a acatar el canon de la doctrina perspectivista deberá escoger sus heurísticas y sus herramientas se impone que busquemos respuesta a esta pregunta ¿Cuántas y cuáles son las astucias que componen, dejando apenas lugar para el despliegue de otros instrumentos, el inventario de los recursos metodológicos de la teoría perspectivista, particularmente en su versión pos-estructural?

A medida que iba desarrollando este texto se me ocurrían más y más astucias fácilmente encontrables en el canon de la antropología pos-estructuralista. Una de ellas concierne, por ejemplo, al intento por domesticar o des-dialectizar a la dialéctica, uno de los conceptos más aborrecidos por la extraña ideología política de Deleuze primero y de Viveiros después. En este rubro los ejemplares más perfectos del proyecto de desdialectización son, sin

duda, la reivindicación de la “dialéctica buena” que se encuentra en la totalidad de los libros de Roy Wagner, el inefable alumno de David Schneider que (según lo que él escribió de sí mismo en su entrada de Wikipedia) es “uno de los antropólogos más influyentes del mundo”. También han sido confesa y entusiastamente dialécticos figuras de adoración del panteón perspectivista tales como Bernhard Riemann y Albert Lautman. En fin, la emasculación capciosa de la dialéctica de la obra de todos los precursores es sólo un caso de una táctica distorsiva decididamente intencional. A otros artificios de la retórica pos-estructural (como la dualidad casi de escala cósmica entre gramáticas y rizomas) he aludido en otros estudios recientes y en la página académica en que se alberga la versión audiovisual de esta ponencia, donde junto a otros materiales se incluye una tabla de sustituciones útil para convertir en contados segundos, vía *Search/Replace*, cualquier texto de antropología convencional en una pieza resignada de perspectivismo pos-estructuralista (Reynoso 2014a).⁶ Si las cosas siguen como hasta ahora, acaso no esté lejos el día en que toda resistencia se revele vana; no descarto que yo mismo acabe convirtiéndome en talibán del perspectivismo cuando sea grande.

Cada uno de los ítems en los que he organizado esta presentación podría extenderse a casos cuyo tratamiento excede el tiempo y el espacio disponible. Las instancias de lectura indirecta tanto en las obras de Viveiros y Descola y en las de sus acólitos son muchas más que las que he enumerado aquí, y cada nuevo partidario del movimiento que crea disponer, por ejemplo, de un poderoso concepto del concepto por obra de la multiplicidad riemanniana, o que se trague el cuento del carácter anti-dialéctico del pensamiento de Riemann o de Albert Lautman, agrega un número adicional al inventario.

El principal problema que contemplo al examinar las múltiples astucias de la etnografía pos-estructural/perspectivista es que para los lectores que al compás de esta filosofía van perdiendo contradictoriamente el hábito de la adopción crítica de las ideas ajenas se tentaran a dar crédito a algunas de las astucias que hemos visto o a otras más de la que no he tenido oportunidad de hablar o que quizá he pasado por alto. La que más me preocupa no es tanto la de la generalización de una jerga abstracta y pomposa (que ya es endémica e irreprimible y que es la de ejecución más fácil) sino la de la adopción de conceptos que

⁶ Véase <http://carlosreynoso.com.ar/Perspectivismo> - Visitado en enero de 2015.

llegan de otra parte y que ya no responden a lo que el pensador original quiso decir. A propósito de ello he escrito hace poco en otra parte:

El lector atento habrá descubierto además un segundo factor de entropía que acompaña el tránsito desde las ideas matemáticas originales pasando por su traducción al francés, su adopción por parte de Deleuze y Guattari a partir de las paráfrasis de Lautman, Vuillemin, Chatelet o Dios sabe quién, su reinterpretación filosófica de divulgación en manos de alguno de los Smith y luego en la obra de Strathern o De Landa hasta llegar a su apropiación por parte de Viveiros cuatro, cinco o tal vez seis generaciones de intermediarios más tarde. En la vida intelectual, las cadenas de inspiración, influencia y mimesis se alargan y degradan más rápido de lo que cualquiera de nosotros quiere imaginar. Aunque más no sea por un mínimo escrúpulo de dignidad intelectual, me cuesta creer que alguien entre los que están leyendo este libro (sobre todo en el estamento de los estudiantes, candidatos de maestría, doctorandos y pos-doctorandos) se avenga a ser, sin oponer alguna resistencia, como en el metálogo del Anekāntavāda, el séptimo u octavo eslabón de una cadena de ciegos a los que otros ciegos llevan de las narices (Reynoso 2014b: 107).

Confieso que en algún momento de mi escritura (y en el dictado de la conferencia) estuve tentado de sustituir la cadena de ciegos que llevan a otros ciegos de las narices por una metáfora todavía menos elegante en la que jugaría un papel protagónico la idea deleuziana del *enculage*. Pero como entre los presentes o entre los futuros lectores podrían haber personas susceptibles a semejante crudeza filosófica me pareció mejor dejar las cosas ahí.

Referencias bibliográficas

Callen, Donald. 2005. "The difficult middle". *Rhizomes*, 20.

Clifford, James. 1991. "Sobre la autoridad etnográfica". En: Carlos Reynoso (editor), *Op. cit.*, pp. 141-170.

Clifford, James y George E. Marcus (editores). 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press.

Deleuze, Gilles. 1990. *Negotiations [Pourparlers]*, Nueva York, Columbia University Press.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2006 [1980]. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid, Pre-Textos [*Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. París, Les Éditions de Minuit].

- Dosse, François. 2009 [2007]. *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Londres, Routledge and Kegan Paul [Traducción castellana: *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI, 1973].
- Douglas, Mary. 1975. *Implicit meanings. Essays in anthropology*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Douglas, Mary. 1978 [1970]. *Símbolos naturales*. Madrid, Alianza.
- Feleppa, Robert. 1986. "Emics, Etics, and Social Objectivity". *Current Anthropology*,27(3): 243-255
- Haddon, Alfred Cort, William Halse Rivers Rivers, Charles Gabriel Seligman, Charles Samuel Myers, William McDougall, Sidney Herbert Ray y Anthony Wilkin. 1904. *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*. Vol. 5, Cambridge, Cambridge University Press.
- Harris, Marvin. 1976. "History and Significance of the Emic/Etic Distinction". *Annual Review of Anthropology*,5: 329-350.
- Headland, Thomas, Kenneth Pike y Marvin Harris. 1990. *Emic/etic: The Insider/Outsider debate*. <http://www-01.sil.org/~headlandt/ee-intro.htm>. Visitado en agosto de 2014.
- Hussey, Stewart C. 1989. *An Annotated Bibliography of Publications Using the Emic/Etic Concept*. Dallas, Summer Institute of Linguistics.
- Huyssen, Andreas. 2002 [1986]. *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masa, posmodernismo*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1984 [1983]. *La mirada distante*. Barcelona, Argos-Vergara.
- Pike, Kenneth Lee (editor). 1967 [1954]. *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, 2ª edición, La Haya, Mouton.
- Reynoso, Carlos. 1986a. *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva*. Buenos Aires, Búsqueda-Yuchán. <http://carlosreynoso.com.ar/teoria-historia-y-critica-de-la-antropologia-cognitiva-1986/>. Visitado en junio de 2014.

- Reynoso, Carlos (editor). 1991. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa. <http://carlosreynoso.com.ar/el-surgimiento-de-la-antropologia-posmoderna-1991/>. Visitado en agosto de 2014.
- Reynoso, Carlos. 1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires, Biblos. <http://carlosreynoso.com.ar/corrientes-en-antropologia-contemporanea-1998/>. Visitado en agosto de 2014.
- Reynoso, Carlos. 2014a. *Árboles y redes: Crítica del pensamiento rizomático*. Bogotá, Universidad del Rosario. <http://carlosreynoso.com.ar/arboles-y-redes-critica-del-pensamiento-rizomatico/>. Visitado en setiembre de 2014.
- Reynoso, Carlos. 2014b. *Crítica de la antropología perspectivista (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour)*. Buenos Aires, Sb. <http://carlosreynoso.com.ar/perspectivismo>. Visitado en setiembre de 2014.
- Saussure, Ferdinand de. 1983 [1916]. *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza.
- Sinnerbrink, Robert. 2006. “Nomadology or Ideology? Žižek Critique of Deleuze”. *Parrhesia*, 1: 62-87.
- Stocking, George (editor). 1983. *Observers observed: Essays on ethnographic fieldwork*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- Stocking, George (editor). 1985. *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- Strathern, Marilyn. 1995. *The relation: Issues in complexity and scale. Prickly Pear Pamphlet N° 6*. Cambridge, Prickly Pear Press.
- Strathern, Marilyn, James D. Y. Peel, Christina Toren y Jonathan Spencer. 1996 [1989]. “The concept of society is theoretically obsolete”. En: Tim Ingold (editor), *Key debates in Anthropology*. Londres, Routledge, pp. 55-98.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002c. “O nativo relativo”. *Mana*, 8(1): 113-148.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010 [2009]. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. “Transformação” na antropologia, transformação na “antropologia.” Sopro. Panfleto Político-Cultural, 58.