

UNA ONTOLOGÍA DE LA DELEGACIÓN: ENTRE LA TRADUCCIÓN Y EL EQUÍVOCO. REVISIÓN DEL GIRO ONTOLÓGICO ENTRE BRUNO LATOIR Y EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

ONTOLOGY OF DELEGATION: BETWEEN
TRANSLATION AND MISUNDERSTANDING.
REVIEW OF THE ONTOLOGICAL TURN
BETWEEN BRUNO LATOUR AND EDUARDO
VIVEIROS DE CASTRO

Malen A. Calderón F. (UNLP-IdIHCS)¹

¹ Profesorx y licenciadx en Filosofía (UNLP), docente de escuelas medias secundarias y del curso de ingreso de la carrera de Lic. y Prof. en Filosofía (UNLP, 2022-2024). Diplomadx en "Corporeidad y Tecnonarrativas" (UBA) y en "Filosofía de la liberación" (UNSI). Integrante del equipo de investigación "Epistemología de las ruinas. Debates contemporáneos en torno a la trama ser-saber-actuar" (Dir. Aurelia Di Berardino, UNLP-IdIHCS). Divulgadorx de filosofía en el podcast "Filosofiaca: una producción neobarata". Actualmente finalizando la Especialización en Educación en géneros y sexualidades (UNLP) y candidatx al Doctorado de Filosofía (UNLP). E-mail: malen.azul91@gmail.com

Abstract

El presente trabajo pretende abordar tres objetivos. El más general, es establecer una aproximación a lo que se denomina como *giro ontológico* para, luego, presentar dos pensadores exponentes de dicho movimiento. Luego, dedicaremos el primer apartado a desarrollar lo que consideramos tres nociones principales latourianas (delegación, hibridación, referencia circulante) que actúan como un puente transversal cosiendo las costuras, entre las divisiones y la Gran División moderna. En tercer lugar, se esbozan las ideas principales del proyecto antropológico de Viveiros de Castro, destacándose, la importancia del concepto de *multiplicidad* atravesado por la idea deleuziana de *lo múltiple*. Y, por último, la noción de *traducción* trabajada por ambos pensadores, en tanto contribuye al ejercicio de *otra forma del pensar* en el marco de una descolonización del pensamiento.

Palabras claves: Giro Ontológico – Delegación – Traducción – Equívoco

Abstract

This paper aims to address three objectives. The most general is to establish an approach to what is called the *ontological turn* and then present two thinkers who are exponents of said movement. We will then dedicate the first section to developing what we consider three main Latourian notions (delegation, hybridization, and circulating reference) that act as a transverse bridge, stitching the seams between the divisions and the modern Great Division. Thirdly, the main ideas of Viveiros de Castro's anthropological project are outlined. The importance of the concept of *multiplicity* is crossed by the Deleuzian idea of *the multiple* and, finally, the notion of *translation* worked on by both thinkers, as it contributes to the exercise of *another way of thinking* within the framework of a *decolonization of thought*.

Keywords: Ontological turn – Delegation – Translation – Missunderstanding

Introducción

Podemos definir la ontología como una investigación aproximada sobre la realidad, sus propiedades, seres y la forma en la que se relacionan, es decir, lo que constitutivamente es el universo y lo que puede llegar a ser. Eduardo Kohn (2015) establece una distinción entre ontología y metafísica, sosteniendo que ésta última refiere al estudio de conceptos e ideas pero que no tendrían realidad y que no postulan como implicancias en la misma –a diferencia de la ontología–. A lo largo de este apartado utilizaremos el primer término en el sentido descrito, siendo que las reflexiones de los pensadores que tratamos se inscriben en el llamado giro ontológico y se ven implicadas en ese sentido, como aclara Latour: “La articulación no es una propiedad del habla humana sino una propiedad ontológica del universo” (2001: 361).

La expresión conceptual *giro ontológico*, surge dentro del campo de la antropología como respuesta al giro lingüístico que, entre otros aspectos, concibe a las culturas como textos que interpretan o refieren a una misma realidad. Esto es, una variación de representaciones subjetivas de una misma realidad objetiva. El punto en cuestión es el criterio implícito a partir del cual se comparan estas representaciones, siendo el mismo el de la cultura científica, propia del pensamiento europeo. Este será uno de los aspectos que se pretenden superar en los y las exponentes de esta corriente que, si bien suelen agruparse bajo el paraguas nominal de “giro antropológico” no es un movimiento que podamos entender como homogéneo. Acorde con dos Santos y Tola (2016), podemos identificar tres líneas pertenecientes a dicho giro; a saber: la ontología como metodología (Viveiros de Castro); el giro ontológico “a la francesa” (Bruno Latour, Philippe Descola, Isabelle Stengers); y, la corriente de la ontología política (pluriversos) (pensadores y pensadoras provenientes, principalmente, de Estados Unidos y Canadá). Con todas sus diferencias, estas tres vertientes del giro ontológico comparten algunas preocupaciones. A primera vista, nos encontramos con la preocupación por incorporar a la pregunta por “lo común” (contra los llamados de una ingenua tolerancia) a no-humanos, menos que humanos, más que humanos, híbridos y relaciones interespecies; lo que supone una redefinición de lo que se

entenderá como agentes del campo político. En segundo lugar, coinciden en la postulación de muchos mundos, pluriversos o mundos parcialmente conectados (una *cosmopolítica*, en un sentido stengeriano), en el desafío por invertir y dislocar los términos occidentales de cultura/naturaleza, entre otros, y advertir la preeminencia valorativa del primero sobre el segundo. Por último, la iniciativa que comparten aquellas tres vertientes mencionadas, se encuentra ligada a una de las inquietudes que atraviesan el presente trabajo, esto es, poder mostrar el entramado epistemológico y político que toda asunción ontológica arrastra:

Una iniciativa de este tipo es ontológica, metodológica y también política: es ontológica porque se preocupa por la diversidad de mundos que los conceptos denotan; es metodológica porque implica pensar las ontologías como herramientas heurísticas más que como el lugar al que llegar; y es política porque sostiene que toda investigación *with the people in* (como diría Ingold) contiene la posibilidad de “incluir a y ser transformado por los otros tipos de seres con quienes compartimos nuestras vidas y futuros” (Kohn, 2015: 322).

Con la intención de hacer un breve despliegue dialógico entre dos exponentes del giro ontológico, a continuación, nos centraremos en dos apartados principales. Primero, lo que denominamos “una ontología de la delegación” desde algunas lecturas de Bruno Latour y ciertos conceptos principales que forman parte de la misma (referencia circulante, traducción, hibridación). Luego, haremos un pasaje hacia Viveiros de Castro y la noción de traducción en su multinaturalismo perspectivista, pasando por Deleuze y Guattari quienes nos darán una comprensión más acabada de la naturaleza conectiva de esta ontología. Finalmente, las conclusiones provisionarias que seguimos, actualmente, profundizando hacia una investigación de esta temática.

Por qué *Nunca fuimos modernos*: hibridación, delegación, referencia circulante

Latour resume su propio diagnóstico sobre la modernidad de la siguiente manera: “el timón se ha roto: a la izquierda el conocimiento de las cosas, a la derecha el interés, el poder y la política de los hombres” (2007: 17). No obstante, insiste en que en el medio de cada extremo encontramos a “las finas redes trazadas por las pequeñas manos de Ariadna” que “son más invisibles que las de las arañas” (*Idem*: 20). La búsqueda de aquellos hilos, la reconstrucción de la red que une los extremos, es la motivación del trabajo de Latour que, mediante un conglomerado conceptual intenta dar cuenta de lo que pasa *en y por el medio* de aquellas divisiones.

“Lo moderno” aquí designa dos conjuntos de prácticas: una que crea y mantiene dos zonas ontológicas separadas mediante el trabajo de *purificación*, entre el mundo humano (la cultura y el discurso) y lo no-humano (la naturaleza y los hechos); y, otra zona que no deja de producir *híbridos* mediante la práctica de traducción. En el primer conjunto, se sitúa la crítica que separa una zona de otra y permite la epistemología del sujeto/objeto; mientras que, en la segunda, la red de hibridación de los cuasi-objetos no cesa de emerger. Siempre que permanezcamos en la primera zona, seremos modernos. En el momento en que empezamos a pisar más del otro lado, no sólo dejamos de ser modernos, sino que comienza a transformarse también nuestra visión del pasado y el porvenir (*Idem*: 28-29). La manera de simetrizar esta antropología que estudia siempre a “los otros”, en tanto cultura, en tanto objetos, en tanto no-humanos, es superando los límites de la epistemología tradicional (verdadero y falso, que contrasta realidad y representación a través de la referencia) y de la sociología del conocimiento (que Latour resume en la constructividad posestructuralista de todo). Esto es, intentar ir *por el medio* de los dualismos.

Si la antropología asimétrica estudia otras culturas, pero la única cultura *coincidente* con la naturaleza es la del etnólogo que explica a los pueblos (*Idem*: 144), la antropología simétrica compararía *naturalezas-culturas*. Si los términos del par naturaleza-

sociedad se implican y se excluyen mutuamente, es necesario desarmar y rehacer ambos para mostrar la mutua implicación y las redes que hacen que la separación sea posible, con toda insistencia, analíticamente “¿Es esto construido o es real?” Es la pregunta canónica que divide los hechos de las creencias y que designa ya a la fabricación y a la realidad como dos características contradictorias (2001: 327). En otro texto donde Latour defiende la cosmopolítica stengeriana (preocupada por los cosmos y la política de la cada pueblo) frente al cosmopolitismo de Beck (preocupado por la tolerancia entre los pueblos), Latour establece que “construido y real” no son términos que sean opuestos “la pregunta operativa es cómo distinguir entre buenas y malas construcciones” (2014: 11), siempre que entendamos por construcción una red de mediaciones (como veremos a continuación) que sea capaz de mantenerse en el tiempo y de dar cuenta de sus actores. Del lado del construccionismo nos encontramos con la postura “anti-fetichista” como aquella que considera a las creencias no-coincidentes con la naturaleza como *fetiches*, esto es, como algo que no es nada en sí mismo, una simple proyección de lo que la mente humana ve, por ejemplo, en una piedra, permaneciendo ésta siempre como piedra. Sin embargo, remarca el autor.

La dificultad reside en explicar cómo es posible que un fetiche pueda ser simultáneamente todo (la fuente de todo poder para los creyentes), nada (un simple pedazo de madera o piedra), y un trocito de algo (de aquello que es capaz de invertir el origen de la acción y hacernos creer que, mediante la inversión, la reificación o la objetivación, el objeto resulta ser algo más que el producto de nuestra propias manos) (*Idem*: 323-324).

Porque, a su vez, del otro lado tenemos los *factum*, los hechos (fabricados de) datos puros, la realidad compacta que en otro lado llamará *caja negra* (CEA), un término proveniente de la cibernética que da cuenta que, frente y por causa de la complejidad de algo, no se necesite saber más que sus entradas (inputs) y salidas (outputs): “O sea, no importa lo controvertida que sea su historia, lo complejo

que sea su funcionamiento interno, lo extensa que sea la red comercial o académica, que los sostiene, sólo cuenta sus entradas y sus salidas” (1992: 2). Latour desarrolla cómo es que un proceso lleno de controversias, redes, intereses y discusiones, termina siendo un producto perfectamente acabado y cerrado que le imprime a aquel proceso el nombre o el peso de ser un dato, un hecho. *Factiche* es entonces la noción híbrida entre fetiche y factum, con la que Latour intenta atravesar la dicotomía epistemológica entre dato/naturaleza/realidad y creencia/cultura/representación (2001: 329). Para recomponer el factiche es necesario “recuperar las acciones de quienes fabricaron ambas cosas [fetiches y hechos]” (*Idem*). Esto quiere decir que, si la postura antifetichista puede creer ingenuamente que la fetichista otorga con cierta credulidad un poder espiritual a una piedra –es decir, fabrican *lo que es* la piedra para ellos–, también puede creer que el poder de los hechos –su arma destructora– también es otorgado o, en otros términos, fabricado. En ambos casos, siguiendo el análisis simétrico, se trata de recuperar tanto la *agencia humana* como la *no-humana*; es decir, todo el camino de negociaciones y referencias en donde plantas, microbios, aparatos, papeles, demostraciones, intereses, permisos, conceptos y personas entran en alianzas para *lograr* aquello que más tarde será un dato –o una caja negra si se olvida o se borra su producción previa– (1992). Los factiches, de este modo, nos permiten entrar a un mundo que en verdad *nunca abandonamos* “excepto en los sueños [modernos] de la razón” (2001: 329). Es en este sentido que Latour afirma que *nunca fuimos modernos*: adentrarse en la oscuridad de la hibridación y la mezcla; tomarse el trabajo de *rastrear* las relaciones, las delegaciones y las vueltas que crean y recrean los nodos (los datos) que -dependiendo de la fortaleza de sus uniones- perdurarán más o menos en el tiempo, son movimientos que nos cambian, como ya mencionamos, la visión del pasado y del futuro, al encontrarnos cada vez más imbricados humanos y no humanos, hechos y constructos, sujetos y objetos. En sus palabras:

La confusión entre los humanos y los no humanos no pertenece sólo a nuestro pasado sino también a nuestro futuro. (...) En el futuro, viviremos enredados en embrollos de ciencia, técnica y sociedad aún más estrechamente entrelazados que los que hemos

conocido en el pasado, (...) aunque conviene matizar que lo que el tiempo mezclará más aún en el futuro que en el pasado no es en absoluto a los objetos con los sujetos, sino a los humanos con los no humanos, lo que supone una diferencia abismal (*idem*: 230).

Para la *hibridación* latouriana no se trata de combinar ni fusionar dialécticamente un término con otro. Esta perspectiva se sitúa en las ruinas de la bipartición entre lo mental y lo corporal como otra forma de pensar el vínculo con lo que llamamos realidad, mundo y los seres que conforman aquellas tierras: humanos, no-humanos, cuasi-objetos. El giro ontológico tiene que ver con estos corrimientos y también con la profunda radicalidad que tienen las relaciones en esta propuesta. Lejos de asimilar construcción a realidad, el factiche es un concepto que actúa como “una modificación que afecta a la totalidad de la teoría acerca de *qué significa* construir” (2001: 230, el subrayado nos pertenece), en donde los vínculos lejos de disminuir la autonomía, la estimulan. En efecto, en otro texto que mencionamos más arriba Latour amplía y defiende un tipo de construccionismo que no se opone a realidad, como aquél que versa sobre la capacidad de hacer cosas y distinguir “las fabricaciones buenas de las malas” (2014: 13). Esto es, a más atención y cuidado en la fabricación (múltiple en sus actores y actantes, como iremos viendo) “más real y duradero” (*idem*: 12). El movimiento fundamental que ocurre en esta cadena de transformaciones que hibridan los términos previos es el de *traducción* y *articulación significativa* por un lado; y, por otro, el de *referencia circulante* y *delegación*. Empezaremos por los últimos.

Latour llama *referencia* a una práctica que consiste en la articulación de proposiciones, en donde lo que se designa no es una cosa externa o un pedazo de realidad, a lo *factum*, sino “la cualidad de una *cadena de transformaciones*” y “la *viabilidad* de su circulación” (*Idem*: 369). Entre los distintos niveles de circulación hay desplazamientos y diferencias que son significativas (las alianzas y los intereses entre científicos y políticos, las negociaciones con los objetos concluyentes a los que una hipótesis debe llegar, la construcción del nudo-vínculo –término con el que Latour reemplaza la noción de concepto– que plasma el sentido de lo

demás, etc.). La solidez de estas cadenas de vinculación se basa en los puntos de apoyos de los distintos niveles que permiten su circulación, es decir, que sean capaces de reponer aquello transformado y seguir su rastro. El motor de la referencia *circulante* es el *cambio a*, o *la vuelta a*, expresiones de la semiótica que expresan los distintos marcos de referencia de un texto, sea temporal (ahora, ayer, mañana), espacial (aquí, allá) o de distintos personajes (yo, el grupo, nosotros, ustedes). Estos términos en cadena dan cuenta de la calidad de *pasaje* de lo que está hecho el mundo y todos los seres que lo habitan: un mundo, sostiene Latour, del que no se puede decir que sea inmanente como sentido contrario a la trascendencia (tachamos a Dios y sacamos a la Naturaleza). La trascendencia es la *delegación* de continuar en prácticas arriesgadas con otros, pasar la posta –cómo continuamos, con quiénes, qué apoyos, qué viabilidad circulante. La delegación en tanto trascendencia permite *permanecer*, aunque no en términos de una esencia sino en tanto *envíos*: cuando salimos del mundo moderno, insiste el autor “no caemos sobre algo o alguien, no caemos sobre una esencia, sino sobre un proceso, un pasaje” (2007: 187). Una ontología de la delegación se basa en asumir que vivimos en un pliegue de no-humanos en donde “la acción efectuada hace mucho tiempo por un actor ya desaparecido sigue estando activa aquí, hoy y en mí” (2001: 226). Delegación refiere por lo tanto, a una asociación variopinta de transformaciones de entidades que pertenecen a un espacio distinto, que tienen otros tiempos y, pese a estar hechas de diferentes procedencias comparten “el mismo destino, lo que da lugar a la aparición de un nuevo actante” (*Idem*: 229).

El problema de la operación universalizante es haber confundido e identificado la medida con lo medido: los mundos no son mensurables ni inconmensurables en sí mismos, sino las medidas que se fabrican para ponerlos en relación y entablar una continuidad contingente –una práctica arriesgada– entre ambos. En este sentido, nos recuerda Latour, no hay colectivo que no responda a una autoridad suprema que lo convoca y por la cual es invocado (2017: 176). De modo que, para comprender (en el sentido de entablar una relación) y dirigirse a un colectivo habría que preguntarle cuál es su autoridad suprema, es decir, qué es lo que más respeta. “¿qué quiere decir, para un pueblo, medir, representar

y componer la forma de la Tierra a la que se halla unido?” (*Idem*: 175), es la pregunta bajo la cual ensaya esta premisa que nos permitiría comenzar a mediar y hacer comparables los distintos colectivos.² El problema que nos encontramos aquí, en concordancia –como veremos más adelante– con Viveiros de Castro, es que el pueblo europeo-occidental marcado principalmente por el progreso lineal del espíritu moderno y científico, no se reconoce como un colectivo y, por lo tanto, tampoco reconoce sus propios rituales que legitiman sus autoridades supremas. A este pueblo Latour lo llama “el pueblo de la Naturaleza” toda vez que se comprende como la representación fidedigna de lo que la realidad/el mundo *es* (*Idem*: 190). Ningún mundo puede reducirse a otro: todas las medidas son “medidas mensurantes, y éstas construyen una mensurabilidad que no existía antes que su puesta a punto” y, luego se pregunta “¿cómo pretender que los mundos son intraducibles cuando *la traducción misma es el alma de sus encadenamientos?*” (2007: 165, el subrayado es nuestro).

En este sentido, encontramos en la *traducción* latouriana un gesto distorsionador por excelencia, actuando como el *vehículo* principal (*Idem*: 18) en el que se basa en gran parte, su pasaje de una ontología moderna a una ontología relacional. Traducción significa aquí un “desplazamiento, deriva, invención o mediación” que siempre implicará “la creación de un lazo que no existía con anterioridad y que en cierta medida modifica a los dos iniciales” (2001: 214). Traducir es *articular significativamente* algo que antes no estaba relacionado y requiere ponerse en comunicación. Así, la traducción en tanto articulación, viene a ocupar el reinado vacío que dejó la desintegración de la relación complementaria y jerárquicamente diferenciada entre el sujeto y el objeto, la mente y el mundo externo. Ya no se trata de confirmar si el conocimiento refiere o designa un estado de cosas en la realidad sino si las proposiciones

²El antropólogo francés propone cinco preguntas para “Intentar volver comparables algunos colectivos pidiéndoles que expliciten, los unos para los otros, cuatro variables que definirán, durante un tiempo, su cosmología: ¿por qué autoridad suprema se consideran convocados?; ¿qué límite dan a su pueblo?; ¿en qué territorio piensan que habitan?; ¿en qué época tienen la seguridad de hallarse? (...) ¿Cuál es el principio de organización que distribuye las posibilidades de actuar: lo que llamaré su cosmograma? (217: 176)

están bien articuladas (*Idem*: 361) esto es, si su referencia circulante es viable y de qué manera.

Se esquiva la soberanía del sujeto, hacia una ontología de la acción en donde los movimientos siempre son hechos por una conglomeración de cuasi-objetos, agente, actantes, e híbridos, que se agrupan según la delegación en la que estén y la referencia circulante que los habilite. Es decir, cada entidad (*actor/actante*) se *transforma* en lo que la cadena de delegaciones la traducirá, sea un signo, un papel, un archivo, una huella, una patente o parte de un concepto. A esto hace referencia el mecanismo de la *inscripción* como “transformaciones a través de las cuales una entidad se materializa” en algo que previamente no era, las inscripciones siempre son móviles (de una huella se puede ser un signo, y un papel), lo que hace que permitan nuevas traducciones y articulaciones. Cuando estas inscripciones móviles se organizan de forma racional, se produce una referencia circulante (*Idem*: 366).

Este encadenamiento y ligazones de traducción y delegación es lo que en conjunto forman una *red*. En primer lugar, una red no debe comprenderse como un cableado o un amarre de cuerdas, sino más bien como un conjunto abierto de delegaciones en términos de acciones que se traducen, cambian, se dislocan y continuamente hacen hacer cosas distintas a sus participantes a la vez que éstos entran y salen. Por supuesto hay relaciones dentro de esas redes que son más duraderas y estables que otras, en tanto su continuidad es garantizada por una organización racional y un mantenimiento activo de las partes. Efectivamente, no hay una naturaleza y muchas culturas, sino *producciones* de naturalezas-cultura que son llevadas a cabo por *colectivos* (*Idem*: 156). Podemos decirlo así, primero son los colectivos con sus cadenas de traducciones e inscripciones de delegación. Luego, lo social y lo natural pueden aparecer como adjetivos y representaciones de aquél colectivo que, por sí mismo, no es ni uno ni otro. Es justamente estas cadenas de traducciones y delegaciones lo que Latour propone hacer comparables entre colectivos. Es decir, siempre que entendamos que un colectivo no es un nombre puesto que no se puede comparar un nombre-con otro nombre, sino las atribuciones que tengan sus mayores autoridades y formas de organización de su cosmología (o cosmograma, 2017).

La identidad de quienes conforman los colectivos es siempre abierta y se encuentra en permanente metamorfosis con el resto. Latour va a llamar a quienes *hacen* los colectivos, *actores y actantes*. Los actores y actantes son *híbridos* que se delegan acciones y se traducen. Esto quiere decir que el par sujeto/objeto no es simplemente reemplazado por otra terminología, ya que ambos se ven sustancialmente modificados en tanto implican “aprende[r] a atribuir –distribuir– las acciones a muchos más agentes de los que se aceptan, tanto en la explicación materialista como en la sociológica” (2001: 215). Aquella comparación de colectivos en virtud de las atribuciones, delegaciones y efectos de las mismas de sus distintos agentes, funciona en el modo en el que Latour defiende la diplomacia de una *cosmopolítica*, que difiere del cosmopolitismo justamente en tener implicancias ontológicas –cosmogónicas– y consecuencias políticas y, no quedarse por lo tanto en el nivel de la tolerancia entre los distintos pueblos (como identidades esencializadas) sino *arriesgarse* a comparar los efectos y consecuencias de las entidades y relaciones que cada uno postula. Es por esto que llama a esa suerte de diplomacia, *diplomacia de riesgo* (2017: 176).

Finalizando, apuntamos a la pregunta ahora por las diferencias entre lo local, lo global, las distintas producciones naturo-culturales de los colectivos y las medidas de traducción ¿Quedan las diferencias igualadas al interior de la producción de cada colectivo? La respuesta es negativa. Hacer de las diferencias todas igualmente diferentes sería caer en un universalismo absoluto y enmarcarlas en sus contextos sin comunicación, no hace justicia a la traducción ontológica de la que somos actores y actantes, lo que nos compromete con las diferencias. Las diferencias importan por las consecuencias que de éstas se desprenden: las sequías, la producción minera y petrolífera, el monocultivo y la desertificación. Uno de los objetivos que persigue Latour aquí enfáticamente hacia la formulación de una ontología relacional es “añadir más híbridos para recomponer el lazo social y aumentar su escala” (*Idem*: 158). Y, trayendo a este papel como en una cadena de delegaciones, remarcamos la importancia del valor de la democracia y la memoria viva para la recomposición del lazo social, al cuidado de los absolutismos junto al relativismo descomprometido. Rehusar

ubicarse entre un polo de estos términos es insistir en lo *a-moderno* e insistir en lo que más arriba denominamos como la “diplomacia de riesgo”: “Comportarse diplomáticamente, cuando uno manipula materias tan explosivas como las deidades, es obligarse a comenzar siempre por los atributos, a fin de no disputar inmediatamente por las sustancias” (2017: 178). Ahora sí, como pasaje al siguiente apartado, para comparar los colectivos y comprometerse con una diplomacia del riesgo, es necesario que cada uno pueda concebirse como tal, de lo contrario siempre nos encontraremos con ejemplos de creencias y cosmologías particulares por un lado; y, por el otro, la representación fidedigna de lo que es la Naturaleza que, si bien nace en un momento y lugar particular, se postula universalmente, siendo de todos lados y de ninguno, de todos los tiempos y de ninguno (*Idem*). Esto es lo que Viveiros de Castro nombra y discute como *multiculturalismo*. Veamos.

Entre el multinaturalismo y el perspectivismo amerindio: multiplicidad y pensamiento

Dos intenciones atraviesan el ambicioso proyecto de Viveiros de Castro. Por un lado, entrelazar antropología y filosofía a través de lo que él mismo llama el pensamiento amazónico (un multinaturalismo perspectivista) y, por otro lado, proponer una antropología del concepto en donde prime el ejercicio de la descolonización del pensamiento, que se distancia de la tradicional manera de abarcar conceptos en filosofía (2010: 24) (entendiendo esto como la descripción del mundo mediante categorías trascendentales y neutrales, pero propias de una cultura en particular). El primer punto tiene que ver con la posición del pensamiento occidental colonial, donde subyace una política multiculturalista (a la que se opondrá inversamente el multinaturalismo) que asume una sola realidad/Naturaleza, y diversas creencias (culturas) que la interpretan. Y, por otro lado, la antropología del concepto, discute y desafía la actitud intelectual de estudiar al otro bajo el propio marco cultural-conceptual (europeo) actuando éste como el único representante (cultural) de la realidad/Naturaleza. Debido a esto, el objetivo de sus reflexiones

no versa en estudiar cuál es el pensamiento particular de los pueblos amerindios ni describir sus pensamientos o señalar qué idea y qué pueblo es o no es perspectivista, sino hacer del multinaturalismo perspectivista “uno de los pretendientes antropológicos al concepto de concepto” que “asuma la extraproposicionalidad de todo pensamiento creador (“salvaje”) en su positividad integral” y contenga otra significación distinta a las nociones tradicionales de categoría, representación y creencia (*Idem*: 63). Si bien para estas ideas es necesario detenernos en la filosofía deleuziana, de gran influencia e importancia para la profundización de la propuesta de Viveiros de Castro, elegimos trabajar también desde el marco en donde sitúa su trabajo. El empeño de Viveiros de Castro por contribuir a una *decolonización del pensamiento* implica cuestionar las formas hegemónicas del conocimiento, en sus grandes categorías, y abrir el espacio para las voces y perspectivas de comunidades indígenas y otros grupos subalternos. Para ello, aboga por la posibilidad de reconocer una diversidad ontológica (varias naturalezas) que entran en juego con las distintas cosmovisiones. De esta manera, la comprensión de la realidad al interior de una decolonización del pensamiento desafía las concepciones occidentales de la naturaleza, la cultura y las relaciones entre humanos y no-humanos.

La presentación del giro ontológico de Viveiros de Castro se inscribe en una *continuidad ontológica* de la que no se deduce, no obstante, una *transparencia epistemológica*. Contra los postulados moderno/coloniales, al autor le interesa defender, una *antropología del concepto*, otro concepto de la antropología para el cual

La descripción de las condiciones de *autodeterminación ontológica* de los colectivos estudiados prevalece absolutamente sobre la reducción del pensamiento humano (y no humano) a un dispositivo de reconocimiento: clasificación, predicación, juicio, representación (2010: 18, subrayado en el original).

Esta postulación está arraigada a una decisión teórico-práctica que el autor sostiene como una *decisión antropológica* que es de crucial importancia (2010: 210-211), en tanto el *pensamiento salvaje* no refiere a una idea de lo salvaje ni a las “creencias” de los salvajes, sino a “los problemas filosóficamente interesantes que estamos en condiciones de discernir en los innumerables y complejos agenciamientos semioprácticos inventados por los *colectivos* que la antropología estudia” (2010: 80, el subrayado es nuestro). Es así que la “antropología del concepto” consiste en la intención y ocupación práctica del ejercicio de pensar “como conceptos las ideas indígenas”, no como creencias y representaciones del mundo único que habitamos sino como “dotadas de una significación filosófica, o como potencialmente capaces de uso filosófico” (*Idem*: 208). Ahora ¿Sería posible metodológicamente actualizar nuestros posibles devenires-otros a la luz del pensamiento salvaje? ¿No sería esto la versión de mi comprensión sobre el pensamiento salvaje? ¿Es posible para ello situarse por fuera del propio horizonte cognoscitivo?³ En este sentido es importante volver a la noción de traducción, de pasaje, delegación y torsión. Así aclara Viveiros de Castro:

Su objetivo [la antropología del concepto] es la reconstrucción de la imaginación conceptual indígena en los términos de nuestra propia imaginación, en nuestros términos, puesto que no tenemos otros. Pero esto tiene que ser hecho de un modo que fuerce nuestra imaginación a emitir significaciones completamente otras e inauditas. Hay que ser capaz de poner nuestros términos en relaciones peligrosas: exponerlos, periclitarlos. La antropología, como se dice a veces, es una actividad de traducción; y la traducción, como se suele decir, es traición. Pero todo el asunto está en elegir a quién se va a traicionar (2013: 86).⁴

³Agradecemos las observaciones de Germán Prósperi, Profesor y Doctor en Filosofía (UNLP), quien en la devolución de un trabajo de seminario, sobre este punto, contribuyó a problematizar dicha perspectiva con el fin de aclarar algunas cuestiones del concepto de la traducción en Viveiros de Castro.

⁴Muy importante: la traducción no queda simplemente en meras disquisiciones terminológicas. Es oportuno aquí vincular el interés de Viveiros de Castro en

Ahora bien, ¿Qué significa pensar [filosóficamente el pensamiento indígena] en este contexto? Hay dos nociones que están en la base de la ontología deleuziana-guattariana, que son la de *inmanencia* y la de lo *múltiple*. No podemos referirnos a una filosofía de la inmanencia sin remitirnos a la generación de la vida y su horizontalidad. La vida, comprendida como el Ser, no está sujeta a nada más que a sí misma en sus dos facetas, de la *Physis* y el *Nous* (podemos decir lo material e inmaterial). Estas dimensiones no están separadas ni son opuestas una a la otra, sino que en tanto *son* –conforman– el ser, son inmanentes a sí mismas. Esto quiere decir que no se encuentra una sujeta a la otra ni ambas sujetas a algo que las supere o las integre, no hay ningún trascendente. Ellas, se entrecruzan, se mezclan y se producen continuamente en una constante proliferación de movimientos infinitos que, aunque puedan repetirse en velocidades y lugares nunca serán como el anterior ni como el otro, siempre se encontrarán difiriendo de sí mismos, de su anterior y del próximo que se genera, haciendo del plano de inmanencia una “gigantesca lanzadera” que no para de tejerse (1991: 41). La vida entendida así no puede reducirse ni a un aspecto meramente fisiológico-biológico como tampoco a una idea de la misma. La vida son líneas de fuerza, segmentos duros y líneas de fuga, que se contagian mutuamente, se estabiliza y se tambalea, ajustes y desajustes, ebullición y efervescencia siempre incontenible. La inmanencia es absoluta, y lo es, porque no es respecto a algo, no es inmanente *respecto a* un sujeto ni a un objeto, brota regenerándose a sí misma, plegándose y re-plegándose como una corriente vital

relación a la autodeterminación de los pueblos y el pensamiento salvaje, con Arturo Escobar, a propósito de lo que de Santo y Tola designan como la tercera corriente del giro ontológico, en torno a las disputas políticas que toda ontología implica. Esta dimensión política de la ontología relacional, que explica Arturo Escobar, permite ver el mundo moderno como un mundo posible pero no el único y, puede verse reflejada específicamente en los principios del Proceso de Comunidades Negras de Colombia: “1. La afirmación y reafirmación del ser: el derecho a ser negros, a ser comunidades negras (derecho a la identidad); 2. El derecho a un espacio para ser (derecho al territorio); 3. El derecho al ejercicio del ser (autonomía, organización y participación); y 4. El derecho a una visión propia de futuro; se trata de construir una visión propia de desarrollo ecológico, económico y social, partiendo de la visión cultural, de las formas tradicionales de producción y de organización de las comunidades” (Escobar: 2015, 32).

permanente. Lo inmanente es, entonces, una vida, “pura potencia y beatitud complejas” (1995: 234). La inmanencia de una vida, es una vida singular que no debe comprenderse como individualizada ni personal, sino una vida impersonal que no es propiamente una cosa u otra cosa sino un flujo constante vital que se va actualizando y encarnándose en distintos cuerpos, formas y posibilidades. El plano de inmanencia que es la pura virtualidad, por lo que constituye todas las posibilidades, es decir, lo infinito, es justamente lo indeterminado y lo abierto. Entendemos lo virtual como los movimientos infinitos implicados en su propia actualización sobre la realidad que les confiere el plano de inmanencia (*Idem*: 236). Así, el ser por un lado, le pertenece al devenir en su faceta virtual. A la vez que, por otro lado, le pertenece a la historia –su actualidad–, quien puede determinarlo y formarlo en su aspecto incondicionado (el devenir) (1991: 98), escapa de ella en tanto requiere de lo abierto para actualizar las virtualidades propias del plano de inmanencia. Como podemos apreciar, el término inmanencia no está jugando la misma significación aquí que en el apartado anterior con Latour. El antropólogo francés comprende la inmanencia como el opuesto dicotómico de la trascendencia y, al colocar a ésta del lado moderno de la naturaleza y del dios tachado, aquella quedaba pura y exclusivamente para el construccionismo humano. La estrategia de Latour consistió en absorber la inmanencia a la trascendencia; luego, afirmar que ésta no tiene ningún opuesto ya que no está por encima de nada sino que es y existe coetánea al mundo y, finalmente, transgredir su sentido: la presencia que implica esta nueva trascendencia no versa sobre aspectos de identidad, esencia o sustancia, sino en el encuentro de las relaciones, en el pasaje de las traducciones, en esa transformación.

Aquí es donde nos encontramos con la característica de lo múltiple -la diferencia del Ser en el plano de inmanencia de la vida- y con la nota que tendrá luego, el pensar, esto es, la conectiva “Y”. La multiplicidad, escribe Deleuze (1980: 67) “sólo está en el Y” y no es las relaciones que esto –el ser, lo múltiple– une, sino *lo que* los une, es redundante pero hay que subrayarlo: la multiplicidad no refiere a las relaciones, al cúmulo de términos o relaciones entre los términos, sino al *elemento* que une, en tanto “Y”. Este “Y” no puede ni debe reducirse a los términos pero tampoco a la suma de los dos,

sino que debe entenderse como lo que constituye la multiplicidad, lo que permite no sólo que el mundo-la vida sea infinita en su virtualidad sino además, poder “deshacer los dualismos desde adentro” (*Idem*: 41).

La filosofía aquí aparece como una actividad del pensamiento, cuya función principal es la creación de conceptos que se fabrican a partir del planteo de un problema, el problema nace a partir de una pregunta; y ambos, concepto y pregunta, son del orden del *acontecimiento*. Con la fabricación del concepto para salir del problema, nace una filosofía, pues todo concepto comporta al menos dos o más componentes que remiten a otros conceptos, generando así y siendo contenidos por un plano de inmanencia, una suerte de desierto y continente para los conceptos (1991: 40). Todo plano de inmanencia queda abierto para el surgimiento y producción de otro, lo que hace que este sistema, como lo entiende Mengue (2008), no sea cerrado, sino abierto y múltiple.

Ahora bien, si el ser es de naturaleza conjuntiva y por ello múltiple tal como fue esbozado, *pensar* en términos ontológicos en unidades o entidades no sería más que una ficción del propio pensamiento, o bien un forzamiento del mismo sobre la vida. A no ser que entendamos que “las verdaderas Entidades son acontecimientos, no conceptos” (Deleuze, 1980: 76). Así nos acercamos al desafío que nos interesa trabajar desde el punto de vista de una *decolonización del pensamiento*. Un acontecimiento es múltiple a la vez que singular, y aquí radica la difícil tarea de pensar en términos de un acontecimiento. Entendemos que el pensamiento es un movimiento infinito debido a su misma tendencia hacia su Afuera, lo que es su constitución fundante más íntima en cuanto es aquello, justamente, que no puede alcanzar, que no puede pensar, lo que garantiza su continuidad y dirección permanente.

Contra toda asimilación de lo Otro a lo Mismo moderno/colonial, de Castro propone que sea la comparación la que sirve a la traducción y no al revés, al momento que postula –al igual que Latour– un particular significado de traducción:

La buena traducción es la que consigue hacer que los conceptos extraños *deformen* y *subviertan* el dispositivo conceptual del traductor, para que la intención del dispositivo original pueda expresarse en él y de este modo transformar la lengua de llegada. Traducción, traición, *transformación* (*Idem*: 73; el subrayado es nuestro).

Podemos comprender este acento puesto en la *traición*, en términos latourianos, como una *dislocación* de sentido. En el contexto de la traducción, el equívoco juega un papel fundamental al ampliar el conocimiento y la comprensión de sentidos (actuales y posibles). En lugar de solucionar o negar las ambigüedades, la traducción nos invita a resaltar y potenciar los malentendidos, ya que son precisamente esos equívocos los que permitieron descubrir un espacio desconocido que existía entre los lenguajes previos a la traducción (*Idem*: 76). En tanto traducir es suponer siempre la existencia de un equívoco (como un espacio posible para que incluso la multiplicidad sea posible, contra todo absolutismo identitario), traducir implica entonces comunicar por la diferencia: “el equívoco no es lo que impide la relación, sino lo que la funda y la impulsa: una diferencia” (*Idem*).

La fuerte cualidad perturbadora (*Idem*: 25) del perspectivismo multinaturalista se sustenta en la sospecha de que todo puede tener una agencia basada en la noción de traducción y equívoco, lo que los humanos consideran como un simple artefacto, para otros puede no serlo y ser otra cosa. A esto Viveiros de Castro lo llama esa suerte de “ontología ambigua” en donde los artefactos son como “acciones congeladas, encarnaciones materiales de una intencionalidad no material. Y así, lo que unos llaman “naturaleza” bien puede resultar la ‘cultura’ de los otros” (*Idem*: 44). A causa de esta cualidad perturbadora de los colectivos en tanto incesantes delegaciones que distribuyen acciones y agentes, es que en relación a la diplomacia de riesgo y el detenimiento en las preguntas que harán medibles los colectivos, es que Latour nos recuerda el ruego de Isabelle Stengers al pensar en una cosmopolítica “[i] piensen que es posible que estén equivocados!” (2014: 7).

La novedad que opera a contracorriente del sentido moderno, es que es la diferencia corporal la que permite el punto de vista, no la conciencia. La capacidad de tener un punto de vista reside en la capacidad de habitar un cuerpo. Sin embargo, aquí los cuerpos no refieren a una fisionomía o fisiología específica. Los cuerpos, que en tanto especie sí implican una mínima estabilidad morfológica, son aquí singularidades específicas para las cuales cobran efectos distintos sus fuerzas, sus debilidades, lo que come y cómo lo hace, la forma en que se mueve y se comunica, si es extrovertido o introvertido, cómo se viste, etc. (*Idem*: 55). Esto cobra sentido respecto al equívoco que puede representar que un espíritu habite un cuerpo que no le corresponde –como todos compartimos un alma común es probable que mi cuerpo sea tomado por otra alma que no es la mía, estas diferencias o la comprobación de autenticidad respecto a la “subjetividad originaria” por decirlo de algún modo, no la dará la propia palabra sino la especificidad del modo del cuerpo–. Por lo que las fronteras de la identidad corporal se abren para dejar de limitarse a su morfología y comprenderse como “un conjunto de maneras y de modos de ser que constituyen un *habitus*, un *ethos*, un *ethograma*” (*Idem*) o, como lo llama en otro lado un “manierismo corporal” (2003: 56).

Conclusiones provisionarias

El desafío de pensar en estos términos implica, al menos dos cuestiones. Primero, despegar al pensar como una actividad netamente cognoscitiva y, segundo, desligarse de la relación exclusiva y epistemológica de un sujeto y un objeto. Este intento e insistencia de Deleuze respecto al pensar en términos de acontecimientos no se trata, como explica Mengue (2008: 65), de otro sentido de Razón sino “otra racionalidad del sentido”, en donde el sentido ya no es un qué ni un cuál sino una multiplicidad. El perspectivismo, lejos de ser relativista, implica una relacionalidad situada en tanto depende del propio cuerpo y éste de cómo se muestra y quién lo mira (2003: 57). Aquí de Castro puntualiza algo fundamental: este manierismo del cuerpo y las formas en que las perspectivas provienen de él, no puede ser tomado –en un sentido

occidental moderno- como “una culturización de un sustrato natural” –como mostraba su preocupación Latour– sino como la “producción de un cuerpo distintivamente humano” (*Idem*: 61) que, lejos de des-animalizar ese cuerpo por su marca cultural lo diferencia aún más para distinguirlo de los otros cuerpos, convirtiéndose así en “el instrumento fundamental del sujeto” y otorgándole “un carácter más elaborado que dado” (*Idem*: 62-63).

El pensamiento de una ontología relacional de la delegación nos solicita corrernos de la metafísica del ser, de la presencia, de la sustancia, en donde la especificidad es dada por el espacio abierto del equívoco, donde justamente dos cuerpos –entendido a la manera del manierismo corporal– o lenguajes, a través de los posibles equívocos, permiten la emergencia de otra entidad, de otro manierismo, al interior abierto de su propio colectivo. Es por esto que el concepto de multiplicidad y, la multiplicidad como concepto, tienen un fuerte arraigo en la ontología relacional corporal viveriana, en tanto no implican una esencia ni una propiedad sino una actualización de lo virtual constante, tal como podemos concebir de la traducción/transformación, de las lenguas, de los cuerpos, de los factiches y de los intereses. Apostamos decididamente a que la forma de una ontología de la delegación, como un pasaje en donde continuar contingente y establemente las prácticas de sentido que nos comprometen con los efectos de las diferencias de nuestros propios equívocos, incentiva las alianzas entre humanos y no humanos hacia el desafío de resistir los violentos vientos de desmemorización, despolitización y excepcionalismo individual que atravesamos en estos tiempos. Esta apertura potencial de la traducción y el equívoco en el papel del pensar arraigado en el cuerpo, nos dirigen hacia una descolonización del pensamiento, un pensamiento otro más allá –o más acá– de lo humano.

Bibliografía

Deleuze G. y Parmentier C. (1980): Diálogos, España, Pre-Textos.

Deleuze G. & Guattari F. (1991): ¿Qué es la filosofía?, Barcelona, Anagrama.

Deleuze G. & Guattari F. (2004): “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible” e: Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Valencia, Pre-textos, 239-315.

Deleuze G. (1995): “La inmanencia: una vida...”. Revista Philosophie N° 47, traducción de Consuelo Pabon, París, Minuit, septiembre de 1995.

Escobar, A. (2016): “Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur”, Revista de Antropología Iberoamericana, Vol 11 N° 1, Madrid, Antropólogos Iberoamericanos en Red, 11-32.

Kohn, E. (2015): “Anthropology of Ontologies”, in Annual Review of Anthropology, 44(1), 311-327.

Mengue P. (2008): Deleuze o el sistema de lo múltiple, Buenos Aires, Las cuarenta.

Latour, B. (1992): Ciencia en acción, Barcelona, Labor.

Latour, B. (2001): La esperanza de pandora, Barcelona, Gedisa.

Latour, B. (2007): Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica, Buenos Aires, Siglo XX.

Latour, B. (2013): Investigación sobre los modos de existencia, Ciudad Autónoma de Bs As, Paidós.

Latour, B. (2014): “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck” en Revista Pléyade N° 14, París, Institut d’Estudes Politiques, 43-59

Latour, B. (2017): *Cara a cara con el planeta Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Siglo XXI.

Tola F., y dos Santos A. (2016): “¿Ontologías como modelo, método o política? debates contemporáneos en antropología”. *Revista AVÁ* N° 29, diciembre 2016, 71-98.

Viveiros de Castro, E. (2003): “Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena” en: A. Chaparro, & C. Schumacher (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico*, Bogotá. Centro Editorial Universidad del Rosario, 191-243.

Viveiros de Castro, E. (2010): *Metafísicas caníbales*, Buenos Aires, Katz.

Viveiros de Castro, E. (2013): *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires, Tinta Limón.