

Metafísicas caníbales. Viveiros de Castro, Deleuze y Spinoza*

Cannibal metaphysics. Viveiros de Castro, Deleuze and Spinoza

Metafísicas canibais. Viveiros de Castro, Deleuze e Spinoza

Autor: *Jean-Christophe Goddard***

Fecha de entrega: 5 de noviembre de 2015

Fecha de evaluación: 5 de diciembre de 2015

Fecha de aprobación: 15 de enero de 2016

Traducción: *Carolina Villada Castro****

En 1664, apenas más de un siglo después lo que Oswaldo de Andrade llamará en 1928 en su famoso *Manifiesto Antropófago* fundador del modernismo brasileiro, la “deglución del obispo Sardinha” (el despedazamiento y la devoración en 1556 del primer obispo portugués del Brasil por los indios Caeté), el filósofo marrano portugués Bento de Espinosa, cuya familia había preferido Holanda a Brasil como tierra de

* Texto publicado por ERRAPHIS, equipo de investigación de racionalidades filosóficas y saberes, dirigido por su autor Jean-Christophe Goddard, a quien agradecemos posibilitar esta traducción al español. Acceso libre en: http://erraphis.univ-tlse2.fr/servlet/com.univ.collaboratif.util.LectureFichier?ID_FICHIER=1317125385801

** Profesor de la Universidad Toulouse Le Mirail, director de ERRAPHIS, equipo de investigación de racionalidades filosóficas y saberes. Entre sus obras publicadas están: *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique* (1999), *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité, Desclée de Brouwer* (2002), *Fichte (1801-1813), L'émancipation philosophique* (2003), *Violence et subjectivité. Deleuze, Derrida, Maldiney* (2008).

*** Pregrado en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia. Estudiante maestría Estudios de la Traducción UFSC-PGET, Brasil. Correo electrónico: carolina.villadacastro@gmail.com

exilio, escribía al “muy sabio y prudente” Pierre Bailling para confiarle una singular alucinación visual: “brasileiro negro y sucio”, del que Bento Espinoza precisaba que “nunca antes lo había visto”. Pierre Bailling se dirigió al filósofo para pedirle una explicación de la alucinación que había tenido de gemidos de agonía de su hijo mientras aún estaba con buena salud. Ahora bien, se puede pensar que si Bento Espinosa que tendía a hacerse llamar Benedictus Spinoza, que entra en Europa al Panteón de los filósofos bajo este nombre, se inquieta tanto de este asunto de presagio alucinatorio y da tanto de sí para responder a Bailling, fue en primer lugar con el propósito de poner claramente aparte su propio caso del de su enviado.

De un lado la potencia psíquica, que confiere el amor, de imaginar con vivacidad los acontecimientos que pueden producirse en la vida del ser amado; del otro, la simple persistencia retiene, en el estado de vejez, una imagen de sueño, el simple efecto sobre la imaginación de una alteración del cuerpo, como la fiebre es causa del delirio.

Spinoza mestizo

La negación es flagrante. Como esta imagen de *brasileiro* es también, algunas líneas más abajo, la de un “etíope”, se ha interpretado a título exacto, la negación como una negación de judaísmo. El carácter insultante de los adjetivos “negros y sucios”, retomados en la palabra “etíope”, que en griego significa “gente con rostro ardiente”, ha sido señalado, y se podría fácilmente completar el análisis diciendo que la imagen de esta alteridad total de un hombre “nunca antes visto” es la imagen más insultante posible: “la de un sucio judío”. De nuevo se ha señalado que Brasil y Etiopía son en el siglo XVII, espacios de colonización portuguesa, pero no se ha insistido lo suficiente sobre su dimensión particularmente común en los dos insultos (“*brasileiro*” y “etíope”) aunque se apliquen a los marranos: la hibridación. La imagen del “sucio” *brasileiro-etíope* es, en primer lugar, para Bento de Espinoza (conforme al sentido de la palabra *falasha* que, en *amharique*¹ designa los judíos etíopes) la imagen peyorativa de un “exiliado” de un “inmigrante” que, a diferencia de lo que el siglo de Oro neerlandés permite a Benedicto Spinoza, no ha podido liberarse de su carácter marrano, híbrido, ni judío, ni cristiano.

1 N. del T. Lengua semita, lengua materna o vehicular entre la mayoría de la población etíope.

Una hibridación, por así decir, duplicada por la colonización, el marrano brasileiro, ni portugués ni judío, no siendo entonces ni colonizador ni colonizado. Dicho más propiamente “brasileiro” en el sentido mismo en el que la identidad paradójica del “brasileiro” se comprende a partir de su origen antropófago y la interferencia que implica entre el colonizado y el que coloniza; pues como lo señala el antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, la devoración de los colonos por los Tupinambás —cuyo hecho fue ampliamente conocido en Europa en la época de Spinoza por el relato, traducido en latín, neerlandés y portugués, que lo había hecho Hans Staden (desnudos, feroces y antropófagos)— tenía por fin tanto el devenir-blanco de los Tupinambá como el devenir Tupinambá de los blancos. Testimoniando las diversas cartas de jesuitas que denuncian los colonos going native —copulando— (según la expresión de Eduardo Viveiros de Castro), se casan con las indias, matan los enemigos en los *terreiros*² y devienen ellos mismos antropófagos.

El surgimiento de esta imagen renaciente (por lo demás remota, si se piensa en el hecho que Spinoza sitúa el periodo alucinatorio en una ciudad que ya no habitaba en la fecha supuesta del evento), está bien ligado a la historia del colonialismo portugués. Como lo señala Gilles Deleuze, toda máquina binaria, como la máquina de poder colonial, no es sumariamente dualista, sino dicotómica, produciendo el mestizaje mismo como un nuevo elemento binario: si tú no eres ni judío ni cristiano, ni judío ni etíope, ni judío ni portugués, ni colonizador ni colonizado, entonces eres aún la elección entre el filósofo Benedictus Spinoza (o Baruch Spinoza) y el mestizo Bento de Espinoza. Es esta máquina dicotómica —que supera de lejos la personalidad del filósofo— que hace nacer la imagen alucinatoria del brasileiro: una imagen de sí, del Sí brasileiro, mestizo, híbrido, de los que son tomados en una máquina tal.

Tupi or not tupi, that is the question, escribía Oswaldo de Andrade en el *Manifesto Antropofágico*: pues, esta dicotomía y la de caníbal y no-caníbal. “La imagen síntoma” del espinozismo, diríamos (aplicando a Spinoza el concepto movilizado por Didi-Huberman para dar cuenta de la construcción de la locura en la teoría warburgiene de la cultura), es la de la hibridación, el mestizaje, la devoración indígena de la cultura y de la religión de Occidente y sus polaridades (es, por otro lado, la misma que la de Aby Warburg, tan cierta como la imagen de la serpiente-rayo libera la afirmación de

2 N. del T. *Terreiro*, lugar de cultos afro-brasileiros, donde se realizan ceremonias y ofrendas a los orixás, ancestros africanos y fuerzas de la naturaleza

un “satanismo fresslust”—un placer satánico de devorar o de tragar—). Es en locura de esta imagen brasilero-indígena que Spinoza construye su filosofía.

Antropología caníbal y filosofía

Se está demasiado interesado en la explicación del presagio alucinatorio de la muerte del hijo por el poder que tendría la imaginación de expresar la participación en el amor, del padre al hijo. El notable aporte de la antropología amerindia de Viveiros de Castro (2015) y de su esbozo de lo que podría ser *Metafísicas caníbales*³, puede ser medido exactamente aquí. La comunicación inconsciente del padre y del hijo, que está en el fundamento de la alucinación verídica presenta tres trazos característicos de la metafísica occidental según Viveiros de Castro: es intra-específica (tiene lugar entre humanos), está fundada en una producción filiativa; repite la expresión prototípica del otro bajo la figura del amigo o del amado que hace de la *philia* el elemento del saber. La explicación-protección presentada a Bailling es la de Benedicto vs Bento. La imagen repugnante de lo híbrido que se presenta a los ojos de Bento (como amaba llamarlo el filósofo brasilero contemporáneo, Bento Prado Junior), la imagen del brasilero sucio que significa su propio devenir-indígena, proporciona otras posibilidades metafísicas que occidente nunca habría encontrado si no hubiera hecho la experiencia colonial de su deglución.

La tentativa de hacer uso filosófico del pensamiento indígena implica, para Viveiros de Castro, que se haga desde el punto de vista del enemigo, ya no del amigo, el punto de vista privilegiado de la visión de sí (ser sí por la incorporación del enemigo); que se sustituye a las relaciones de filiación y reproducción hereditaria los movimientos de captura, depredación, relación de simbiosis y conexiones transversales entre heterogéneos; que sustituye la comunicación intraespecífica por el devenir interspecífico (como relación intensiva, afectiva, lo humano y lo no-humano). Ahora bien, es destacable que estos caracteres de una filosofía caníbal Viveiros de Castro los encuentra particularmente en el capítulo X de la obra *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari (2004): “devenir intenso, devenir-animal, devenir imperceptible” (pp. 239-316). Aún es más notable que en este capítulo Deleuze y Guattari ponen la obra precisamente recordando allí a Spinoza (“recuerdos de un spinozista” I y II), en primer lugar “la

3 N. del T. Obra que propone la antropología como práctica de conocimiento indígena, en la que el perspectivismo amerindio provoca las experimentaciones de pensamiento e imaginación antropológicas.

unidad de un plano de naturaleza que vale tanto para los inanimados como para los animados, para los artificiales y los naturales” (p. 258) y sobre el cual “el infinito de las modificaciones son partes las unas de las otras” (p. 264), perteneciendo a tal o cual individuo según una relación de movimiento y reposo en el que entran, enseguida, circulaciones de afectos que son devenires, (participaciones “contra-natura”: el hombre que deviene rata, la rata que deviene hombre) según las relaciones de composición o descomposición que tiene lugar sobre el mismo plano de naturaleza.

¿Cómo explicar la singular coincidencia de la antropología canibal de Viveiros de Castro con la metafísica deleziana de la naturaleza, sino por Spinoza, es decir ya por Brasil? Por la traducción filosófica del pensamiento indígena, ya efectuado, bajo la forma de metafísica de los devenires, hibridaciones, participaciones y agenciamientos aberrantes directamente en una naturaleza concebida como multiplicidad de multiplicidades. Esta dimensión indígena del spinozismo, de su spinozismo, ¿no es lo que también expresan Deleuze y Guattari, en este mismo décimo capítulo de *Mil Mesetas*, presentando su propia manera de operar como brujos y escribiendo con varias repeticiones “nosotros, los brujos”? la imagen alucinatoria del “brasileño sucio” era la imagen del pensamiento canibal que Bento Espinoza había introducido en Europa, de manera más subterránea, bajo los trazos de Benedictus Spinoza, antes de que el spinozismo ampliamente ocultado por los lectores que le imponían las problemáticas de la metafísica blanca no revela su verdadero rostro mestizo.

Canibalismo literal y canibalismo global

¿Es decir que la imagen insultante y violenta del sucio híbrido en la edificación conceptual del pensamiento indígena realizó el mismo pasaje cumplido por el Brasil moderno de la antropofagia literal (comer hombres) a la ontología antropófaga (la antropofagia como modo de ser) la captura de todas las alteridades, el mestizaje, la deglución de las diferencias, el saqueo, la multiplicidad, como instrumentos de una construcción pacífica de sí? La desaparición del canibalismo literal que refuerza, para Viveiros de Castro, su dimensión general, ontológica. La victoria de la antropofagia indígena, su venganza guerrera aplicada al colonizador occidental, culminando así quizás en la emergencia de lo que Suely Rosnilk⁴ llama una “subjetividad flexible”,

4 Psicoanalista y crítica cultural, trabaja en el núcleo de estudios de la subjetividad de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo. Realiza investigaciones interdisciplinarias sobre políticas de la subjetivación y las relaciones entre arte, política y clínica terapéutica..

esencialmente atravesada por el otro, comprometida en el siglo XX en la experimentación sistemática de procesos de hibridación y fusión, de desterritorialización y creación de nuevos agenciamientos, desde el movimiento modernista antropófago de Oswald de Andrade (años 20), pasando por el movimiento de poesía concreta (años 50), el neoconcretismo en las artes plásticas (finales de los años 50, inicio de los años 60), el tropicalismo en música (años 60) y hasta en ciertos aspectos de la política del presidente Lula que Giuseppe Cocco (2009) ha podido analizar en una obra reciente (*MundoBraz*) como características de una “política canibal”.

Ahora bien, Suely Rolnik también ha demostrado cuál podría ser la ambigüedad de esta victoria, si consistiera un triunfo, de lo ontológico sobre lo literal; mostró cómo a partir de los años 80, gracias al desarrollo de tecnologías nuevas de producción y reproducción de imágenes, el capitalismo, devenido “cultural-informacional”, sacó partido de la flexibilidad antropófaga del sujeto moderno, de su mestizaje esencial, para producir y vender modelos prestos a soportar subjetivaciones híbridas indifereentemente adoptables por cada uno e indefinidamente renovables. Sobre todo ha mostrado cómo esta globalización de la antropofagia ha tenido como efecto perverso abolir la inquietud, la inconstancia, que acompaña naturalmente todo proceso de hibridación garantizando, a través de la nueva economía del capitalismo cognitivo multiplicando las imágenes-mundo susceptibles de estructurar temporalmente la subjetividad, más bien una “especie de existencia hedonista, lisa y sin turbulencias, eternamente estable”.

Ahí está quizá el desafío de una defensa de la antropofagia literal. Las declaraciones de Oswald de Andrade según las cuales la devoración canibal no tenía por principio el hambre parecen defender contra la antropología literal y en favor de su dimensión principalmente ontológica. Es por tanto que aun el *Manifiesto Antropofágico* inspira la “estética del hambre” de Glauber Rocha, el fundador en los años 60 del nuevo cine brasilero. Gilles Deleuze, que veía en el cine de Rocha el cine político moderno (anti-colonial) por excelencia, notó “la extraña positividad” del hambre según Rocha (1965):

La violencia del hambriento, engullir tierra, raíces, robar y matar para engullir, es propiamente la violencia antropófaga, la que –en una comunicación aberrante de todas las violencias (las de propietarios, bandidos, profetas y santos)– pone en trance todos los estados sociales, devora las diferencias en un momento en el que abuele toda perspectiva de progreso y orden (p. 54)

“He aquí porque”, comentaba Rocha (1965):

En Antonio das mortes, existe una relación antropófaga entre los personajes: el profesor come a Antonio, Antonio come al cangaceiro, Laura come al comisario, el profesor come a Laura, los asesinos comen al pueblo, el profesor come al cangaceiro. Esta relación antropofágica es de libertad (p. 55).

Hay que señalar que en el portugués popular que habla Rocha, comer quiere decir también “besar, follar”. La escena canibal de *Antonio das Mortes* es el cuerpo a cuerpo de los enemigos-amantes entrelazados, rodando ensangrentados el uno sobre el otro sobre el suelo empolvado del Sertón (*sertão*). Esta confabulación de la violencia mortal y de la depredación sexual en perjuicio del orden social no debe sorprender: se sabe lo que el Ogre Gille de Rais hacía a los niños. Es volver al canibalismo en su literalidad, en el corazón de la antropofagia global del capitalismo cognitivo, que empleó Glauber Rocha “imponiendo la violencia de sus imágenes y de sus sonidos en 22 festivales internacionales”. El medio para dejar insistir la imagen del “brasileño negro y sucio”, sin el que Bento de Espinosa no nos habría dejado en herencia el spinozismo

Referencias

- Cocco, G. (2009). *MundoBraz. O Devir-Mundo do Brasil e o Devir-Brasil do Mundo*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Goddard, J. C. (s.f.). Métaphysiques cannibales. Viveiros de Castro, Deleuze et Spinoza. *Document de travail*, 1-6. Recuperado de http://erraphis.univ-tlse2.fr/servlet/com.univ.collaboratif.utils.LectureFichier?ID_FICHIER=1317125385801
- Rocha, G. (1965). *Estética del hambre*. Tesis presentada durante las discusiones en torno al Cinema Novo, en ocasión de la retrospectiva realizada en la Reseña del Cine Latinoamericano, en Génova, Italia. Recuperado de http://70.32.114.117/gsdll/collect/revista/index/assoc/HASH0655/a0523bfd.dir/r41_14nota.pdf
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas caníbais*. São Paulo: Cosac Naify.