



PENSAMIENTO AMAZÓNICO E INTENSIDADES ICÓNICAS. EL DEVENIR ANIMAL ENTRE DELEUZE- GUATTARI, DERRIDA Y VIVEIROS DE CASTRO

AMAZONIC THOUGHTS AND ICONIC INTENSITIES. THE ANIMAL BECOMING BETWEEN DELEUZE- GUATTARI, DERRIDA AND VIVEIROS DE CASTRO

Jacopo Vignola¹

Universidad Alberto Hurtado, Chile

Resumen: El diálogo entre Derrida y el pensamiento amazónico remonta a *De la gramatología*, cuestionando el etnocentrismo subyacente a la interpretación lévi-straussiana del aprendizaje escrito de los *nambikwara*. Por su parte, Deleuze y Guattari defienden una desterritorialización mutua entre hombre y animal que, mediante la tensión entre ‘mayor’ y ‘menor’, marca la posibilidad de nuestros devenires. Solo lo menor constituye un devenir-del-pensamiento capaz de promover imprevisibles manifestaciones de vida. A pesar de una cierta lejanía de Derrida frente al devenir-animal deleuze-guattariano, relacionaremos este último con la superación derridiana del dualismo animal/hombre, a partir del “perspectivismo amerindio” (de Castro, 2013). Éste, en la perspectiva *yanomami*, logra hacer de la heterogeneidad entre ‘sensible’ e ‘inteligible’, un puente comunicativo entre la teoría derridiana de la escritura y lo anómalo deleuziano como devenir-menor del pensamiento. Finalmente, las intensidades icónicas del chamanismo *baniwa* acercarán el perspectivismo amerindio a la horizontalidad del devenir-menor deleuziano.

Descriptores: Devenir-animal · Derrida · Deleuze · Perspectivismo amerindio · Intensidades icónicas.

Abstract The dialogue between Derrida and the Amazonian thought goes back to *Of grammaratology*, questioning the ethnocentrism underlying the Levi-Straussian interpretation of the *Nambikwara*'s written learning. On the other hand, Deleuze and Guattari defend a mutual deterritorialization between man and animal that, through the tension between ‘major’ and ‘minor’, marks the possibility of our becomings. Only the minor constitutes a becoming-of-thought capable of promoting unpredictable manifestations of life. Despite a certain distance between Derrida and the Deleuze-Guattarian animal-becoming, we will relate the latter with the Derridian overcoming of animal/man dualism, based on “Amerindian perspectivism” (de Castro 2013). This, in the *Yanomami* perspective, manages to make the heterogeneity between ‘sensible’ and ‘intelligible’ a communicative bridge between the Derridian theory of writing and the deleuzian anomaly as the becoming-minor of thought. Finally, the iconic intensities of *Baniwa* shamanism will bring the Amerindian perspectivism closer to the horizontality of the Deleuzian minor-becoming.

Keywords: Animal-becoming · Derrida · Deleuze · Amerindian perspectivism · Iconic intensities

Enviado: 17/01/2022. Aceptado: 22/04/2022.

¹ Doctor en Filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades. E-mail: vignolajacopo@gmail.com

1. DERRIDA Y DELEUZE-GUATTARI ENTRE ANTECEDENTES MINORITARIOS Y MOTIVOS DE FRICCIÓN

El diálogo entre Derrida y el pensamiento amazónico remonta, en cierta medida, a los primeros trabajos del filósofo, como por ejemplo *De la gramatología*, en donde se desarrolla un fuerte cuestionamiento de la perspectiva fonocéntrica subyacente a la interpretación lévi-straussiana del aprendizaje escrito de los *nambikwara*. Cuestionamiento que, como es sabido, denuncia un implícito etnocentrismo hermenéutico que privilegia la escritura fonética sobre los otros modelos, y eso no obstante una postura aparentemente no-etnocéntrica por parte de Lévi-Strauss mismo (Lévi-Strauss 1998). Entendiendo a la escritura fonético-lineal como la única válida, los *nambikwara* y todos los pueblos que practican una forma de inscripción distinta, vienen clasificados por el antropólogo como ‘civilizaciones sin escritura’. Derrida, al opuesto, reivindica, por ellos, una multiplicidad de prácticas y modalidades escriturales no solamente dignas tan como la fonético-alfabética, sino capaces de producir direcciones de sentido alternativas al lenguaje mayoritario de la tradición occidental.² Esta capacidad remite a la noción derridiana de ‘archi-escritura’, con la cual se desmonta la convicción de que la inmaterialidad de la voz constituya el origen del sentido.³ Muy al contrario, la unión de estos dos términos, interpretados en clave dicotómica por la tradición occidental –el principio (*arjé*) y la copia (escritura)–, denota, por un lado, la impureza estructural de todo supuesto origen. Por el otro, certifica el hecho de que el único origen posible es la marca empírica, la ‘copia’, es decir, un mecanismo de indefinidas reiteraciones, transcripciones, reenvíos – ya sean cognoscitivos, ya sean visuales– de los que depende toda comprensión de la experiencia. La archi-escritura testimonia la inevitabilidad para el sujeto de reconocer su dependencia estructural respecto a la exterioridad material de toda clase de inscripciones, de trazas sensibles que escriben el espacio sin remitirse a ninguna anticipación conceptual, ni a un lenguaje originario ni a un tipo de escritura específico. La archi-escritura podría relacionarse, pues, con lo que el paleoantropólogo Leroi-Gourhan (1971)⁴ entiende como “mitografía” en tanto prácticas escriturarias basadas en relaciones sinérgicas entre lo figurativo y lo abstracto, entre lo fonético y lo simbólico, productoras de significados a través de una organización del espacio – y de la experiencia – distinta a la del sistema fonético-alfabético. En

² Para profundizar en este tema, véase Mazzoldi, B. (2013).

³ Como se sabe, la bibliografía sobre este tema es vasta. Al respecto, ver, entre otros, Asensi, M. 1990 (ed.); Bennington, G. (1991), (2010). Berman, A. (1988). Chiurazzi, G. (1992). Cragnolini, M. (2007). Gasché, R. (1986). Goldschmit, M. (2003). Moati, R. (2013). Peretti, C. (1989). Peretti, C. (1990). Peretti, C., Vidarte, P. (1998). Potestà, A. (2013). Yébenes Escardó, Z. (2008).

⁴ Leroi-Gourhan, A. (1971).



la noción de ‘mitografía’, imagen y escritura se unen sistemáticamente con el fin de generar una comprensión del espacio donde lo verbal y lo figurativo se coordinan según las múltiples y heterogéneas interacciones posibles entre el pensamiento y el entorno. Desde este punto de vista, según Derrida (1986), archi-escritura y mitografía pueden entenderse como aquella comprensión “no lineal” de la experiencia, anterior a la “escritura en un sentido estricto”, a “la escritura fonética”, principalmente (Derrida, 1986, p. 113).⁵ Hablaríamos, pues, de una anterioridad escritural capaz de entreabrir “otra organización del espacio” (ibid., p. 116), tanto individual como colectivo.

Por su parte, también Deleuze y Guattari (2004) rechazan el estructuralismo de Lévi-Strauss, en tanto incapaz de explicar “la existencia de devenires-animales muy especiales que atraviesan y arrastran al hombre, y que afectan tanto al animal como al hombre” (pp. 243-244).⁶ Además de eso, un devenir-amazónico del pensamiento deleuze-guattariano parece trazarse a lo largo de una des-territorialización mutua entre hombre y animal que, a partir de la tensión entre ‘mayor’ y ‘menor’, marca las condiciones de posibilidad de nuestros devenires.

Lo mayor, en la medida en que se configura como avance, progresión regular y constante, no puede entenderse como devenir. En dirección opuesta, lo menor constituye un devenir-del-pensamiento inmanente, ya que prescinde de todo proyecto hegemónico y de toda abstracción trascendente, constituyendo aquella intensidad vectorial capaz de deconstruir lo mayoritario, contra-efectuando las dinámicas de éste, en favor de nuevas e imprevisibles manifestaciones de vida.

Remitiéndose a los trabajos de Georges Canguilhem (1966) sobre lo anormal y lo anómalo, Deleuze y Guattari subrayan que sólo con este segundo término nos enfrentamos a aquello que no se deja definir, ni clasificar en base a una regla establecida, constituyendo más bien una singularidad radical, una variabilidad intrínseca. Como nos recuerdan los autores de *Mil Mesetas*:

El anomal, el elemento preferencial de la manada, no tiene nada que ver con el individuo favorito, doméstico y psicoanalítico. Pero el anomal tampoco es un representante de una especie, aquel que presentaría los caracteres específicos y genéricos en su estado más puro, modelo o ejemplar único, perfección típica encarnada, término eminente de una serie, o soporte de una correspondencia absolutamente armoniosa. El anomal no es ni individuo ni especie, sólo contiene afectos, y no implica ni sentimientos familiares o subjetivos, ni caracteres específicos

⁵ Derrida, J. (1986).

⁶ Para profundizar en el devenir-animal deleuze-guattariano, a partir de angulaturas teóricas distintas, además de los textos que se mencionarán en el desarrollo de las argumentaciones, nos limitamos a señalar, entre otros, Bardini, T. (2010), 73, pp. 111-127. Biondi, V. (2020) 18, pp. 14-32. Medina, A.L. (2018), 5, pp. 113-124. Ost, I. (2014), pp. 21-34. Santos, G.B. (2020), 5, 6, pp. 191-204. Villani, A. (1997), 30, pp. 43-53. Zourabichvili, F. (1997), pp. 1-15.

o significativos. Ni individuo ni especie, ¿qué es lo anómalo? Es un fenómeno, pero un fenómeno de borde. Tanto las caricias como las clasificaciones humanas le son extraña (Deleuze y Guattari 2004, p. 250).

Pues bien, precisamente, a partir de esta marginalidad constitutiva, destacamos un estricto paralelismo entre lo anómalo y lo menor. Trasladando el problema hacia el terreno de la literatura, Deleuze subraya como ésta, en sus corrales académicos, en sus codificaciones preestablecidas, refleja la normalidad-de-la-cultura en tanto esfera mayoritaria de la producción intelectual.⁷ Al contrario, aquello que no se limita en conservar e imponer la reproducción de lo idéntico, se configura como fuerza creadora, como potencia anómala que descompone toda jerarquía y que, precisamente por ello, no puede sino actuar como minoritario, como devenir-menor del pensamiento. Un pensamiento de la multiplicidad que, sin embargo, no quiere simplemente invertir el orden pre-impuesto, para asumir una posición de dominio, ya que, si así fuera, lo menor dejaría de devenir, dejaría de ser una “variación continua” y, consiguientemente, de crear nuevas perspectivas y manifestaciones de vida. En *Mil Mesetas*, la imposibilidad de un devenir mayoritario viene explicada de la siguiente manera:

No hay devenir mayoritario, mayoría no es nunca un devenir. El devenir siempre es minoritario. (...) Por supuesto, las minorías son estados objetivamente definibles, estados de lengua, de etnia, de sexo, con sus territorialidades de ghetto; pero también deben ser consideradas como gérmenes, cristales de devenir, que sólo son válidos si desencadenan movimientos incontrolados y desterritorializaciones de la media o de la mayoría. (...) Hay una figura universal de la conciencia minoritaria, como devenir de todo el mundo, y es ese devenir que es creación. Pero no se consigue adquiriendo la mayoría. Esa figura es precisamente la variación continua. (...) La variación continua constituye el devenir minoritario de todo el mundo, opuestamente al hecho mayoritario de Alguien (ibid., p. 134).

Ahora bien, no hay duda de que en la “Quinta Sesión” del seminario *La bestia y el soberano*,⁸ Derrida intente, si no desarmar, por lo menos cuestionar la relación deleuziana entre ‘bestialidad’, ‘hombre’, ‘animal’, mostrando que la base teórica que la sostiene se remite, en cierta medida, a la tradición del idealismo schellingiano en su defensa de una implicación mutua entre la ‘*bêtise*’ y la noción de “fondo”

⁷ Para profundizar en este tema, véase Deleuze, G. (1999). Lucero, M. (2013), 9, pp. 193-214.

⁸ Para profundizar más en este tema, también en relación con el Vol. II del mencionado *Seminario*, véase Castro, E.V. (2014), 2, pp. 109-124.



desarrollada por el pensador alemán.⁹ Pues bien, si por un lado, el Deleuze de *Diferencia y repetición* entiende la ‘*bêtise*’ ante todo como ‘estupidez’, por otro, Derrida, remitiéndose a la tentativa ronelliana de hacer de la expresión ‘*stupidity*’ el nudo de convergencia lingüística de los otros idiomas, destaca que, por cuanto dicho término pueda acercarse a constituir el equivalente general entre ‘*bêtise*’, ‘*Dummheit*’, ‘bobada’, ‘estupidez’, nunca podrá lograrlo de manera plena. De acuerdo con Derrida (2010), se trata de un término que podremos entender, cada uno en su propio idioma, solo “retraduciéndolo constantemente” y, aún así, quedaría “un resto, algo que resta intraducido e intraducible”. Este resto no sería sino “el conjunto de la red idiomática que coordina todos esos valores, todas esas connotaciones, todas esas cuasi-sinonimias, incluso homonimias (...)” (p. 211).

A pesar de eso, en lo relativo a ‘*bêtise*’, Derrida reconoce a Deleuze que “tenía razón a disociarla del error”, ya que “la bestia no tiene nada que ver con el conocimiento, ni con la adecuación o no de un juicio determinante” (ibíd., p. 181). El problema radicaría en que, según el pensador franco-argelino, la comprensibilidad deleuziana de esta temática dependería fuertemente de la perspectiva schelliniana acerca de aquel “fondo-originario” (*Urgrund*), que se configura a la vez como un “no-fondo (*Ungrund*)” (Schelling, 1989, p. 279). Dependencia que Derrida vislumbra tras la lectura de *Diferencia y repetición*, donde el “fondo puro” se relaciona con la “individuación como tal” (Deleuze, 1988, p. 233). Siguiendo la interpretación derridiana, según Deleuze, solo a una voluntad espontánea, a una autonomía práctica sería consentido acceder a este *Ungrund* y, por consiguiente, solo el ser-humano tendría el derecho a la categoría de “bestia”, mientras que el animal estaría privado de ello, puesto que carecería tanto de libertad como de voluntad y, por consiguiente, de “una relación con el fondo (con el *Grund*), que es la libertad misma” (Derrida, 2010, p. 181).

Las argumentaciones deleuzianas se sustentarían implícitamente en la distinción schelliniana entre ser-fondo y ser-existencia, en virtud de las cuales, no podría haber sino un *Wesen* previo “a todo fondo y a todo existente, por consiguiente, en general a toda dualidad” (ibíd., p. 188). A raíz de ello, según Derrida, ese *Grund* constituye, tanto en Deleuze como en Schelling, aquello que otorga al hombre su propia forma, su voluntad y libertad, negadas al ‘reino animal’. Este primer motivo de fricción llevaría a Derrida, en cierta medida, a tachar como logocéntrico al mismo devenir-animal deleuziano, en tanto trayectoria que se produciría en una sola dirección, hacia el animal, pero no al revés: “se trata siempre únicamente del hombre,

⁹ Cabe señalar que Derrida (2010), en la “Sexta sesión” de su seminario, recuerda la imposibilidad de separar el uso de la expresión ‘*bêtise*’ de una historia cultural, social, política, que remonta al siglo XVI, con todos los problemas “que la han marcado y que han afilado ahí sus armas” (p. 199). Además, viene recordado constantemente, a lo largo del texto, que los términos franceses ‘*bête*’ y ‘*bêtise*’ tienen un potencial polisémico tal como para no dejarse traducir a otra lengua mediante una sola palabra.

del devenir-animal del hombre, de la historia y de las historias del hombre en sus devenires-animales, dicho de otro modo, del devenir antropomórficamente animal del hombre y no del animal o de la bestia misma, por así decirlo” (ibid., p. 175). A esta problemática, se añadiría especularmente el hecho de que, si Derrida asocia lo animal con el afuera-de-la-norma, Deleuze y Guattari establecen una relación directa entre animal y anómalo, distinguiendo nítidamente entre anormalidad y anomalía.

Además, en Derrida, lo animal efectuaría una doble operación: por un lado, mediaría entre lo bestial y lo soberano en tanto características del ser-humano mismo. Por otro, otorgaría al hombre aquel conjunto de fuerzas, cualidades del animal o de los animales, que le permitirían elevarse a soberano: el devenir-soberano coincidiría, en este sentido, con el devenir-animal del hombre mismo, el cual se apropiaría de lo que distingue a cada especie animal frente a otra. A raíz de lo anterior, nos parecería estar ante un vuelco de la situación con respecto a la tensión mayor/menor, ya que el devenir-animal deleuze-guattariano, diversamente que en Derrida, no se orienta hacia una soberanía con respecto –o por encima– de otros devenires: no se trata de un devenir que, de menor, quiera transformarse en mayor, sino más bien de un devenir que, queriendo mantenerse menor, quiere, a la vez, diseminarse, con vista a multiplicar nuevas formas de vida posibles. Sobre la relación estricta entre devenir-animal y multiplicidad, las palabras de Deleuze y Guattari (2004) son muy aclaradoras:

Nosotros no queremos decir que ciertos animales viven en manadas, no queremos entrar en ridículas clasificaciones evolucionistas a la manera de Lorentz, en las que habría manadas inferiores y sociedades superiores. Nosotros decimos que todo animal es en primer lugar una banda, una manada. Que, más que caracteres, todo animal tiene sus modos de manada, incluso si cabe hacer distinciones dentro de esos modos. Ahí es donde el hombre tiene algo que ver con el animal. Nosotros no devenimos animal sin una fascinación por la manada, por la multiplicidad. ¿Fascinación del afuera? ¿O bien la multiplicidad que nos fascina ya está en relación con una multiplicidad que nos habita por dentro? (p. 246).

Deleuze y Guattari ponen énfasis en la importancia de desdibujar la dicotomía entre lo humano y lo no-humano, a partir de un dejarse contagiar por coordenadas espacio-temporales distintas a las establecidas por la racionalidad industrial de la sociedad contemporánea. Se trata de pensar en términos de multiplicidades intensivas que abren a espacios afectivos y volitivos no pasibles de órdenes jerárquicos o de semantizaciones definitivas. Las posibilidades de relación entre los entes vivos no tienen límites, ni cualitativos ni cuantitativos: no hay realidad que no resulte de las variables entre cuerpos y entorno, las cuales pueden mutar indefinidamente. En línea con Piedrahita Echandía (2018), el devenir-animal se configura como la posibilidad de desmadejar “el imperio de la conciencia y la



racionalidad” (p. 42), hacia perspectivas de vida no sumisas a las lógicas binarias que oponen lo humano a lo no-humano, el significado al significante, ya que la producción misma del sentido –individual y colectivo– se realiza a partir de planos agenciales en transformación y experimentación continuas. El autoritarismo de lo mayoritario puede resquebrajarse en la medida en que se elige experimentar aquellas fuerzas que obligan a nuestro cuerpo y nuestro pensamiento medirse con lo desconocido, con lo no-programable, con lo intrínsecamente diferencial: a la vez, apertura-*a* y producción-*de* diferencias.

A raíz de lo anterior, cabe entender al devenir-animal de Deleuze y Guattari como una práctica de des-posesión de la propia subjetividad consciente, de apertura a lo que trabaja fuera de los corrales de la racionalidad sistematizante. Siguiendo a Esposito (2009),¹⁰ cabría entender al devenir-animal deleuze-guattariano a nivel de des-personalización, es decir, en tanto proceso intrínsecamente diferencial que opera precisamente en la superación de identidades determinadas. Éstas, más bien, quedan reemplazadas por dinámicas que desestabilizan el baricentro perspectivo del sujeto hacia una re-configuración del mismo en una multiplicidad de agenciamientos posibles, en transformación continua. Ello lleva a des-humanizar nuestros modos mismos de relacionarnos con los ‘animales’, es decir, dejarse contagiar por sus planos de inmanencia con los que entramos en relación.¹¹

2. EL ‘EFECTO-PUENTE’ DEL “PERSPECTIVISMO AMERINDIO”:

EL PENSAMIENTO *YANOMAMI*

Pues bien, a pesar de una cierta lejanía de Derrida frente al devenir-animal teorizado por los autores de *Mil mesetas*, tal concepto puede relacionarse con la superación derridiana del dualismo animal/hombre, a partir de lo que Viveiros de Castro (2013) define “perspectivismo amerindio”:

‘Perspectivismo’ fue un rótulo que tomé prestado del vocabulario filosófico moderno para calificar un aspecto muy característico de varias, sino todas, las cosmologías amerindias. Se trata de la noción, en primer lugar, de que el mundo está poblado por muchas especies de seres (...) dotados de conciencia y de cultura y, en segundo lugar, de que cada una de esas especies se ve a sí misma, y a las

¹⁰ Nos referimos a Esposito, R. (2009). Sobre la tensión entre ‘animalidad’ y ‘persona’ en Esposito, véase, entre otros, Rossello, D., Saidel, M. (2020), pp. 115-142.

¹¹ “Sólo se deviene animal si se emite, por medios y elementos cualesquiera, corpúsculos que entran en relación de movimiento y de reposo de las partículas animales, o, lo que viene a ser lo mismo, en la zona de entorno de la molécula animal. Sólo se puede devenir animal molecular. No se deviene perro molar ladrador, sino que al ladrar, si se hace con bastante coraje, necesidad y composición, se emite un perro molecular” (Deleuze y Guattari 2004, p. 277). Sobre este tema, cf. Viennet, D. (2009), 13, pp. 1-12.

demás, de un modo bastante singular: cada una se ve a sí misma como humana, viendo a las demás como no humanas, esto es, como especies de animales o de espíritus (p. 36).¹²

El perspectivismo amerindio, desarrollando un pensamiento-de-lo-icónico capaz de mantener la heterogeneidad entre lo sensible y lo inteligible, sin transformarla en dicotomía jerárquica, nos permite establecer un puente comunicativo entre la teoría derridiana de la escritura y la importancia deleuziana de lo anómalo en tanto devenir-menor del pensamiento. De hecho, en los planteamientos teóricos del chamanismo *yanomami*,¹³ la noción de ‘imagen’ se emancipa de toda clase de *mimesis*, de *adaequatio rei*, así como de su relación dicotómica entre significante y significado, en favor, más bien, de una comunicación constante con la espectralidad. ¿En qué sentido? Pues, en las palabras del chamán Kopenawa –traducidas por Bruce Albert– cada ente se configura de manera intrínsecamente doble, siendo a la vez ‘imagen’ y ‘fantasma’, términos mutuamente incluyentes y que remiten, en ambos casos, a la corporalidad. Sin embargo, el primero expresa la intensidad vital del ente, en tanto su ser-otro, su no-identidad morfológica o no-presencia-a-sí; el segundo, por su parte, refleja la capa superficial, lo que del ente se da inmediatamente a la vista, la morfología del ente en su presencia-a-sí.

Por ejemplo, la imagen del jaguar no representa/imita/copia al jaguar, sino que des-vela su ser-persona, ya que, por otro lado, el fantasma del jaguar constituye su exterioridad material: en términos chamánicos, ‘fantasma’ y ‘máscara’ coinciden. En este sentido, la distinción entre imagen y fantasma remite a la heterogeneidad entre modo existencial primario (el de las imágenes) y modo existencial secundario (el de los fantasmas). Dicho diversamente, sí, por un lado, la noción chamánica de ‘imagen’ coincide con lo que la tradición occidental entiende por ‘espíritu’, por otro, la noción de ‘fantasma’ comparte con la primera el hecho de no dejar de ser material, aunque según intensidades distintas. Por consiguiente, la imagen del animal, a partir de su anomalía constitutiva y de su doblez icónica intensivamente diferencial, es el vehículo visual para acceder a una realidad más profunda, sin, por ello, dejar el terreno inmanente en que actúa. Hablaríamos, pues, de *iconicidad-de-la-imagen*, por un lado, de *alteridad-de-la-imagen*, por otro, como de dos distintas modalidades de existencias, cuya heterogeneidad, sin embargo, prescinde del dualismo sensible/inteligible.

La iconicidad ha de entenderse, con Derrida, a nivel escritural en tanto capacidad de producir efectos visuales que no se subordinan a un registro lingüístico pre-establecido, ni a un modelo de escritura específico. En este sentido, iconicidad y archi-escritura actúan sinérgicamente, puesto que la primera es la concretización

¹² Para profundizar en el pensamiento antropológico del autor, véase también Castro, E.V. (2010).

¹³ Sobre este tema, ver Kopenawa, D. & Albert, B. (2010).



dinámica de la segunda, dentro de un campo intensivo de significaciones en transformación continua. A nivel de archi-escritura, la imagen constituye aquello cuya comprensión no puede lograrse sin pensar en una cierta escritura del espacio, es decir, sin remitirnos a la necesidad de que el pensamiento se inscriba en la exterioridad de las relaciones espaciales. De hecho, es precisamente a partir de esta apertura que el pensamiento deviene posible. Esto significa que la posibilidad de todo conocimiento no se agota en la interioridad del sujeto. Aquella radica más bien en el tejido diferencial de las exterioridades grafemáticas que constituyen a la imagen en tanto campo fenomenológico donde se inscribe la pluridimensionalidad de la experiencia.

Por su parte, la alteridad constituye lo invisible de la imagen que se niega a darse a la intuición, trabajando en la alteración de referencias visuales: su potencial de sentido radica en lo que (se) sustrae a la vista, obligándonos a medirnos con fuerzas que se escapan a toda posible identidad y presencia-a-sí del objeto al que nos referimos.¹⁴ Este tema de lo ‘no-idéntico’, en *La escritura y la diferencia*,¹⁵ viene recogido por Derrida mediante una innovadora lectura de la meta-psicología freudiana y que le permite reflexionar sobre lo inconsciente en los términos de una estructura temporal que inserta la discontinuidad en la continuidad, la ruptura en la unidad, la alteridad en la identidad.¹⁶ Ello implica, pues, el hecho de que la alteridad nunca se nos puede dar de modo inmediato y coincidente con el ahora-puntual de nuestras vivencias (cf. Lawlor, 2002, pp. 162 ss.). Esta no-coincidencia viene entendida en términos de diferimiento espacio-temporal, es decir, en calidad de aquello cuya presencia se sustrae crónicamente. Aquello que difiere respecto al sujeto, lo hace mediante un movimiento estructuralmente retroactivo, a raíz del cual se hace imposible distinguir entre su ‘estar-presente’ y su ‘estar-ausente’.

¹⁴ Sería interesante relacionar la pareja chamánica imagen/fantasma con la tensión derridiana entre presencia y espectralidad, desarrollada en Derrida, J. (1998). En ese contexto, las argumentaciones mueven a partir de la distinción entre fantasma como imagen y espectro como *revenant*. Precisamente en este segundo caso, el espectro sería lo ‘aparecido’ o ‘re-aparecido’ que desmadeja la dicotomía visible/invisible, trabajando en sus juntas y constituyendo aquello que siempre puede llegar y volver, en cualquier momento y sin ninguna programación. Hablaríamos entonces de iterabilidad del espectro en tanto iterabilidad-(de lo)-diferente: el *revenant* como acontecimiento-de-la-*différance*. Sobre el tema derridiano de la espectralidad, ver Balcarce, G. (2017), 29, pp. 203- 2016. Katzer, L. & De Oto, A. (2013), 18, pp. 119-135. Peretti, C. (2005), 32, pp. 119-134. Ramond, C. (2007), 30, pp. 53-63. Ver también el trabajo de Kochhar-Lindgren, G. (2011).

¹⁵ Derrida, J. (1989).

¹⁶ No podemos profundizar aquí en este tema. Al respecto, nos limitamos a señalar que Dastur (2007) destaca la importancia, no solamente de la perspectiva freudiana, sino también del pensamiento de Levinas, para las relaciones sistemáticas que Derrida elabora entre las nociones de ‘inconsciente’, ‘alteridad’, ‘huella’: “Il semble donc que, de manière non explicite, entre 1962 et 1967 Derrida en soit venu à adopter la conception lévinassienne du temps comme «diachronie» et relation à l’«infini de l’absolument Autre» et qu’il l’a suivi dans son «évasion» hors de la pensée traditionnelle de l’être (...) et la trace est dite être «plus veille que la présence» (IP, p. 76), la non-identité à soi étant considérée comme l’ ‘origine’ de l’identité à soi” (p. 13).

Ahora bien, ¿cómo relacionar la superación derridiana del dualismo animal/hombre con el devenir-animal deleuze-guattariano, a la luz del pensamiento amazónico? La problemática de lo animal en Derrida, desarrollada a partir del seminario de '97 *El animal que luego estoy sí(gui)endo* y en el curso 2002/2003 de *La bestia y el soberano*, tiene como uno de los hilos conductores el cuestionamiento de las expresiones heideggerianas utilizadas para marcar la frontera entre 'humano' y 'animal': el 'en cuanto tal' y el '*Dasein*'.¹⁷ Si éste, en tanto apertura al –y configuradora del– mundo, pertenece solo al Ser-humano, paralelamente, el animal se ve imposibilitado a relacionarse con el 'ente en cuanto ente'. Sin embargo, es precisamente la supuesta objetividad del 'en cuanto tal' a resultar teóricamente débil, ya que ésta dependería, más bien, de la perspectiva, de la condición –tanto fisiológica como espacio-temporal– a partir de la cual viene utilizada, consumada, vivida por un determinado agente. A este respecto, tampoco vale la distinción de Heidegger entre 'ambiente' y 'mundo', reflejo de una postura antropocéntrica. Postura que, en *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, hecha sus raíces histórico-teóricas en la ficción cartesiana de un mundo vivido solo por seres humanos, sin ningún otro tipo de ente vivo, y que viene utilizada por Derrida (2008) a la hora de adelantar su cuestionamiento de la perspectiva heideggeriana:

¿Se puede pensar, aunque sea como ficción, un mundo sin animales o, al menos, un mundo pobre en animales, por jugar sin jugar con la fórmula de Heidegger cuya discusión nos espera y según la cual el animal es 'pobre en mundo' (*weltarm*)? ¿Forma parte la animalidad de todo concepto de mundo e incluso de mundo humano? ¿Es el ser-con-el-animal una estructura fundamental e irreductible del ser-en-el-mundo, de manera que la idea de un mundo sin animal no pueda ser siquiera una ficción metódica? ¿Qué querría decir entonces ser-con-el-animal? ¿Qué es la compañía del animal? ¿Le sucede esto, secundariamente, a un ser humano o a un *Dasein* que querría pensarse antes de y sin el animal? ¿O bien es el ser-con-el-animal una estructura esencial del *Dasein*? Y, en ese caso, ¿cómo interpretarlo y qué consecuencias se pueden sacar de ello? (p. 99).

El pensador franco-argelino sacude la dicotomía animal/humano, no tanto en términos animalistas, sino más bien para poner en tela de juicio la típica y consolidada voluntad antropro-logocéntrica de definir a la humanidad como una esencia contrapuesta radicalmente a una totalidad indistinta, definida, pues, animal, 'especie animal en general'. Al respecto, muy aclaradoras siguen pareciéndonos las palabras de Derrida (2008):

¹⁷ Derrida se refiere al seminario de Heidegger de 1929-30 (cf. Heidegger, M. 2007). Cabe recordar, sin embargo, que el desmontaje derridiano del antropocentrismo occidental ve en Heidegger solo una de las más significativas expresiones de una entera tradición que, ya desde Platón, no hizo sino menospreciar y desinteresarse de las múltiples y complejas dinámicas que caracterizan a todos aquellos entes vivos que se suelen simplicistamente catalogar bajo la noción 'animal' o 'animales'. El anteriormente mencionado seminario del '97 es muy exhaustivo al respecto. Para profundizar en este tema, véase, entre otros, Wolfe, C. (2013).



Más allá del borde supuestamente humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de ‘El Animal’ o de ‘La-Vida-Animal’, ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir ‘seres vivos’ es ya decir demasiado o no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte. A la vez íntimas y abisales, esas relaciones no son nunca completamente objetivables. No dejan lugar a ninguna exterioridad simple de un término con relación al otro. Se sigue de ahí que jamás tendremos el derecho de considerar a los animales como las especies de un género que se llamaría El Animal, el animal en general (pp. 47-48).

Ahora bien, es cierto que hay planteos que critican la postura derridiana sobre la relación animal/humano, por su excesiva atención al concepto de ‘animal’, respecto a la peculiaridad concreta de los modos de vida de las distintas y respectivas especies. Emblemáticas de esta dirección crítica son las reflexiones de Donna Haraway (2019), la cual reprocha a Derrida no haberse interesado concretamente en los modos específicos que caracterizan a las vivencias de un determinado animal. A pesar de su interés teórico sobre la dimensión animal de la existencia, el filósofo de la *différance* habría limitado sus análisis a un plano meramente lógico-discursivo, sin comprometerse con los necesarios retos etológicos y científicos acerca del comportamiento de los animales.

Según Haraway, la exclusiva atención derridiana en las prácticas escriturarias habría impedido producir trayectorias de investigación capaces de profundizar en las múltiples y complejas facetas que componen al mundo animal, tanto a nivel de especies, como a nivel de singularidades – refiriéndose la estudiosa, en este caso, al gato de Derrida en concreto.¹⁸

Con todo, no podemos pasar por alto el contexto a partir del cual se desarrollan las argumentaciones derridianas, y que atañe, como se apuntaba anteriormente, a la tradición antro-po-logocéntrica del pensamiento occidental. Ésta viene deconstruida en sus estructuras dicotómicas, en cuanto portadoras de un conjunto de ideas, prácticas, valores que discriminan aquello que no se conforma con sus criterios establecidos. Dentro de éstos, se halla también la oposición entre ‘humano’ y ‘animal’, la cual parece a Derrida sintomática de una pluri-secular violencia ejercida por el primer término sobre el segundo. Siguiendo a los planteos derridianos, se

¹⁸ “Pero con su gato, Derrida falló en cumplir una simple obligación de las especies compañeras; no tuvo curiosidad acerca de lo que el gato en realidad podría estar haciendo, sintiendo, pensando, o tal vez poniéndose a disposición para que él lo mirara aquella mañana. (...) Por falta de curiosidad, él se perdió una posible invitación, una posible introducción a la alter-globalización. (...) ¿Por qué Derrida no examina las prácticas de comunicación por fuera de las tecnologías de la escritura sobre las que él no sabe de qué modo hablar?” (Haraway, 2019, pp. 45-46).

trata de una violencia que, por un lado, echa sus raíces en el mismo texto bíblico,¹⁹ y que, con los procesos de industrialización modernos, sigue consumiéndose de modo cada vez más sistemático y desolador,²⁰ a pesar de que las condiciones materiales y tecnológicas de la sociedad contemporánea permitirían también pensar en un cambio de dirección. Por otro lado, esta misma violencia constituye la exteriorización de un autoritarismo aún más extenso y que concierne a un horizonte cultural frente al que se desarrolla precisamente la deconstrucción de Derrida. Es a partir de este pluridimensional marco teórico – cuyas angulaturas, si bien ejemplificadas en buena parte por la tradición logocéntrica de la filosofía occidental,²¹ no podemos tratar aquí – que cabe abordar el desmadejamiento derridiano de la oposición entre lo ‘humano’ y lo ‘animal’.

3. CONTINUIDAD-EN-LA-DIFERENCIA Y DISEMINACIONES SOBERANAS

Imaginar la perspectiva del animal frente al hombre es lo que Derrida sugiere a raíz de su experiencia ‘doméstica’ descrita en los primeros de los textos anteriormente mencionados:²² un punto de vista menor respecto de toda aquella postura mayoritaria que, “sin duda, ha visto, observado, analizado, reflexionado el animal, pero que nunca se ha *visto vista* por el animal; gente que nunca se ha cruzado con la mirada de un animal posada sobre ellos” (Ibid., p. 29). Derrida se imagina pues una “taxonomía del *punto de vista de los animales*” (Ibid., p. 28), que nos remite, en cierta medida, a la imagen chamánica del jaguar descrita por Juan Duchesne Winter (2017), p. 185:

En su modo de existencia como imagen o espíritu, el jaguar no solo es persona con todas las de la ley, sino que es antropomórfico; es imagen humana, por lo que, desde su perspectiva propia, se considerará a sí mismo humano (...). Así, el jaguar, desde su perspectiva en cuanto imagen, piensa, habla, vive en familia, tiene casa

¹⁹ No podemos profundizar aquí en este tema. Cf. Derrida (2008), especialmente, pp. 30-34, 60-62, 135-139.

²⁰ Emblemáticas las palabras de Derrida: “En el transcurso de los dos últimos dos siglos, esas formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas, es demasiado evidente, por los desarrollos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de técnicas de intervención *en* su objeto, de transformación de su objeto mismo y del medio y del mundo de su objeto, el ser vivo animal: por la cría y el adiestramiento a un escala demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por la industrialización de lo que se puede llamar la producción alimenticia de la carne animal, por la inseminación artificial masiva, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobre-activada (hormonas, cruces genéticos, clonación, etc.) de carne alimenticia sino a toda suerte de otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bienestar humano del hombre” (2008, pp. 41-42).

²¹ Derrida se refiere, entre otros, a pensadores como Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger, Lacan, Lévinas.

²² Descripción recordada, aunque críticamente, por Haraway, como pusimos unas líneas antes.



o maloca, cultiva, canta y baila como cualquier humano. Esta es la manera de ser de muchos animales y, virtualmente, de casi todos los seres. Pero a su vez, el jaguar, e igual otros seres, ven a los humanos que permanecen en el mundo este (secundario), como animales; solo los pueden ver como gente humana cuando (estos humanos) acceden al modo primario (mundo otro).

El pensamiento chamánico al que nos referimos es un pensamiento de la horizontalidad, a partir de la cual los entes ‘no-humanos’, lejos de reducirse a meras ‘bestias’, gozan de una perspectiva que podríamos comparar a la humana. Reflexionando sobre la noción derridiana de soberanía, Winter subraya el hecho de que, mientras en Derrida lo que une la bestia al soberano es la exterioridad frente a la ley, lo que une el jaguar al chamán es la isonomía territorial entre ambos. Por lo tanto, podemos hablar de soberanía-del-chamán, sólo entendiéndola a nivel de diseminación: no hay acción soberana en cuanto tal, no hay soberanía que no se disemine, que no se divida, multiplique y distribuya con las multiplicidades del entorno. Pluralidades que incluyen, horizontalmente, tanto a los animales como a los vegetales y minerales, así como a toda clase de agente y factor geo-ambiental, climático, astronómico. En este sentido, y en línea con la perspectiva derridiana, ni el lenguaje, ni la soberanía o la política han de considerarse como prerrogativas exclusivas del hombre. De hecho, en el seminario de ‘97, desmadejando el antropocentrismo kantiano subyacente a la distinción animal/hombre, Derrida (2008) muestra que la capacidad de “autodeicticidad” –utilizada por Kant como prueba de una esencial superioridad del hombre frente a todo ser vivo– no tiene por qué no demostrar una suficiente solidez teórica:

Ahora bien, por una parte, no es seguro que esta autodeicticidad no esté funcionando, de múltiples formas evidentemente, en cualquier sistema genético en general teniendo incluso cada elemento de la escritura genética, con el fin de significar dentro de la cadena genética, que identificarse, que marcarse de acuerdo con cierta reflexividad. Tampoco es seguro que esa autodeicticidad no adopte unas formas muy desarrolladas, diferenciadas y complejas en un gran número de fenómenos sociales que podemos observar en el animote (p. 115).

Será preciso, pues, pensar en una soberanía ecológicamente extendida, modulando la noción que Derrida produce de ella,²³ y entendiéndola, ya no más como forma(s) de dominio, sino más bien como diseminación de habilidades, posturas y trayectorias intensivas. A este respecto –y acercándonos en cierta medida a la función des-individuante y diagramática de la tercera persona verbal, teorizada

²³ De hecho, cabe recordar que la noción derridiana de ‘soberanía’ implica la auto-posicionalidad de un sujeto único y la indivisibilidad, así como la imposición sobre una totalidad instaurada por ella misma y la coercitividad (cf. Derrida, 2010, pp. 92-94).

en *Mil mesetas*—²⁴ bajo una perspectiva amazónica, el ‘yo puedo’ de la soberanía derridiana se transforma en ‘ustedes, ellos y ellas pueden’. Comprendemos, pues, en las siguientes proposiciones de Robert Wright (2013), el carácter en continuo-devenir e intrínsecamente plural de la figura chamánica:

El payé es alguien que está constantemente en proceso de devenir-otro, por lo que apenas se puede hablar de su ‘ser’ en términos de formas fijas. Tiene más sentido hablar del chamán como una ‘multiplicidad de intencionalidades’ (...). El chamán es un ser múltiple, una micro-población de agencias chamánicas cobijadas en un cuerpo; de ahí que sus intenciones nunca son suyas exclusivamente ni puede él jamás estar seguro de cuáles son sus propias intenciones (p. 74).²⁵

De esta manera, podremos acercarnos al devenir-animal deleuze-guattariano, a partir de lo que Anne Sauvagnargues (2006) define “monismo pluralista” (p. 15), noción que nos permite entender como Deleuze (1988) reivindique, no solamente una vena subterránea común para ‘materia’ y ‘vida’, sino también una intensiva y rizomática continuidad-en-la-diferencia entre lo humano y el territorio, ya que, como se afirma en *Diferencia y repetición*, las contracciones, las retenciones y las esperas, pertenecen conjuntamente a toda clase de ente vivo, constituyendo “nuestro habito de vivir” (p. 99). En este sentido, los conceptos de individuación, de subjetividad, de alma, han de entenderse nietzscheanamente en términos de fuerzas, dejando así de ser prerrogativa exclusiva del hombre, y extendiéndose, más bien, a todo proceso vital:

Estamos hechos de todas esas profundidades y distancias, de esas almas intensivas que se desarrollan [*développent*] y se re-envuelven [*ré-enveloppent*]. Llamamos factores individuantes al conjunto de estas intensidades envolventes y envueltas, de estas diferencias individuantes e individuales, que no cesan de penetrar unas en otras a través de los campos de individuación. La individualidad no es el carácter de Yo, sino que, por el contrario, forma y alimenta el sistema del yo disuelto (Deleuze, 1988, p. 327).

Frente al binarismo signifiante/significado, Deleuze y Guattari entienden a la multiplicidad como una red nunca definitiva de significantes que remiten a otros significantes independientes de un sentido de origen al que remitirse o a un sentido final hacia el que direccionarse. Paralelamente, el perspectivismo amerindio se desarrolla en la multiplicidad de fuerzas, afectos e intencionalidades que componen la bio-diversidad existente en un determinado entorno. De ello deriva una diseminación de puntos de vista, cada uno de los cuales constituye una apertura

²⁴ Cf. Deleuze y Guattari (2004), p. 168.

²⁵ El pasaje es traducido por Winter, J. D. (2017), 21, 41, p. 188.



al mundo ontológicamente irreductible, tanto a las demás perspectivas, como a los criterios configuracionales del pensamiento lógico-discursivo. Siguiendo a Aguirre Darrancou (2013), el devenir-animal de Deleuze y Guattari rompe con una “concepción lineal y antropocéntrica” de la realidad y del pensamiento, en favor de configuraciones de sentido en transformación continua (p. 61). Eso atañe a la concepción misma del devenir, que no—como se nos recuerda en *Mil mesetas*—constituye “una correspondencia de relaciones” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 244), sino más bien un entramado de perspectivas intensivas que huyen de ejes de orientación universalizantes.

Refiriéndose al “perspectivismo amerindio”, González Varela (2016) habla de una “antropología de los devenires” (p. 128) que, en cierta asonancia con el pensamiento deleuze-guattariano, permite desmadejar las estructuras dicotómicas de la antropología tradicional, que subyacen a las relaciones entre lo animal y lo humano, lo natural y lo cultural. El tema de la multiplicidad—ya desarrollado por Gabriel Tarde²⁶ se conecta allí con lo múltiple deleuze-guattariano, subrayando la común atención hacia los campos intensivos y relacionales de los entes vivos, que “permean tanto a sociedades humanas como a las especies animales” (González Varela, p. 132). A raíz de ello, ya no cabe hablar de diferenciaciones jerárquicas entre las especies, sino más bien una “analogía fundamental que hace que humanos y animales se atraigan como parte de un deseo de participación” (Ibid.). En efecto, a nivel fenomenológico, el devenir-animal—o devenir-jaguar en el caso del chamán—implica la experimentación de múltiples grados de flujos e intercambios de moléculas pertenecientes a los respectivos entes, en virtud de lo cual el sujeto interesado se halla constantemente atravesado por una multiplicidad de partículas que terminan construyendo y re-construyendo unos espacio-tiempos agenciales irreducibles a los criterios identitarios de lo ‘humano’.

En línea con Sauvagnargues (2006), entre lo ‘humano’ y lo ‘no-humano’, se produce una “simbiosis”, es decir, una “relación de composición entre multiplicidades que cambian de naturaleza dividiéndose” (pp. 85-86). Hablar de relaciones simbióticas entre lo ‘humano’ y lo ‘animal’ nos lleva a pensar en una modificación interna a la sensibilidad del primero, la cual incorpora anatómica y fisiológicamente los nuevos elementos con los que ha entrado en contacto. En virtud de ello, aquello que deviene-otro respecto a lo humano, no es solamente el cuerpo de éste, sino también su modo de percibir el entorno y e interactuar con este último, tanto a nivel de campos de orientación, como en relación con otros entes no-humanos que comparten los mismos rayos de acción.

²⁶ Tarde, G. (2012).

4. INTENSIDADES ICÓNICAS Y REGIONES INTENSIVAS: EL TERRITORIO DELEUZE- GUATTARIANO Y EL ‘MUNDO OTRO’ EN EL PENSAMIENTO *BANIWA*.

Recogiendo los planteamientos teóricos de Saint-Hilaire, Deleuze nos muestra entonces que podemos hablar de diferencia entre animal y hombre sólo refiriéndonos a las intensidades que dirigen la modulación de comunes tejidos constituyentes. Paralelamente, la afirmación deleuziana “Por todas partes, la intensidad es primera” (Ibid., p. 323), nos ofrece la trayectoria privilegiada para relacionar las indefinidas diferencias intensivas que subyacen a todo proceso vital con las intensidades icónicas dibujadas por el perspectivismo de los chamanes-jaguar de la etnia *baniwa*.²⁷ Remitiéndonos al andamiaje lingüístico-filosófico de éste –y en línea con la perspectiva *yanomami*– tendríamos un ‘mundo otro’ como modalidad existencial primaria y un ‘mundo este’ como modalidad secundaria de existencia, pero, sin olvidar el hecho de que la distinción primario/secundario no remite a la dicotomía sensible/inteligible, material/inmaterial, sino más bien a las distintas dinámicas intensivas que se producen en el interior de ambos.

En la modalidad primaria, todas las coordenadas espacio-temporales, las dinámicas de vida y de muerte, las relaciones de equilibrio y desequilibrio subyacentes a los fenómenos fisicoquímicos, viven en una constante e intrínseca reversibilidad, puesto que trascienden los parámetros lineales de la modalidad secundaria. Además –y acercándonos a Deleuze y Guattari– cabe entender al ‘mundo otro’ en términos de territorio, es decir, como una multiplicidad diseminada de regiones intensivas, de relaciones de fuerzas que en sus diferentes e indefinidas combinaciones definen –y alteran, a la vez– tanto a la temporalidad como a la espacialidad. La subversión de las leyes físicas es lo que caracteriza al ‘mundo otro’, puesto que en él dominan la plasticidad, la reversibilidad de toda clase de transformación, así como la confusión entre espacio y tiempo y una materialidad que trasciende los parámetros de la física tradicional. Esta a-logicidad subyacente a los fenómenos fisico-químicos nos parece acercarse, en cierta medida, a la ausencia de orden lógico para los devenires-animales en Deleuze y Guattari (2004):

Ya es demasiado postular un orden que iría del animal al vegetal, luego a las moléculas, a las partículas. Cada multiplicidad es simbiótica, reúne en su devenir animales, vegetales, microorganismos, partículas locas, toda una galaxia. Tampoco hay un orden lógico preformado entre estos heterogéneos, entre los lobos, las abejas, los anos y las pequeñas cicatrices del Hombre de los lobos (p. 255).

De hecho, los entes pertenecientes a la modalidad primaria son capaces de asumir todo tipo de morfología, así como de trasladarse a la modalidad secundaria

²⁷ Para profundizar en este tema, véase Wright, R. (2013).



prescindiendo de todo límite espacio-temporal, ya que constituyen la raíz biológica común a todos los animales, tanto no-humanos como humanos. Ahora, es cierto que el ‘mundo otro’, en tanto mundo-en-imagen, goza de una aceleración intensiva que le confiere una realidad más plena y profunda. A raíz de ello, la imagen del animal – y, en el caso chamánico, del jaguar – es la condición de posibilidad del desdoblamiento en su ser-otro, puesto que, si con ‘imagen’ entendemos ‘el alma’, ‘el guardián’, ‘el espíritu’, con ‘fantasma’ nos referimos al ‘cuerpo’. Precisamente esta duplicidad, a partir del ‘mundo otro’, permite a la imagen-animal coincidir con la imagen-humana, mientras que, según las lógicas del ‘mundo este’, el animal será percibido –por los humanos que se limitan a vivir en la modalidad secundaria– como mera corporalidad no-humana. Sin embargo, cabe subrayar que la dialéctica entre los dos mundos ha de entenderse en perspectiva, y en ningún caso en términos ontológicos: imagen y fantasma remiten respectivamente a dos distintos enfoques a partir de los cuales interpretar la relación animal/hombre,²⁸ sin salirse nunca de aquel *continuum* intensivo que hemos destacado en la perspectiva deleuziana. En este sentido, podríamos evidenciar un cierto paralelismo entre devenir-animal y devenir-jaguar del chamán, puesto que el segundo deviene imagen del jaguar sin tener que transformarse zoomórficamente en el animal mismo. Similarmente, Deleuze y Guattari afirman:

“El devenir no produce otra cosa que sí mismo. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es. Lo que es real es el propio devenir, el bloque de devenir, y no los términos supuestamente fijos en los que se transformaría el que deviene. El devenir puede y debe ser calificado como devenir-animal, sin que tenga un término que sería el animal devenido. El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y simultáneamente, el devenir-otro del animal es real sin que ese otro sea real. Ese es el punto que habrá que explicar: cómo un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo” (Ibid., p. 244).

La intensidad-en-imagen logra así superar el dualismo jerárquico entre humanos y todos los demás entes, haciéndonos pensar en una especie de *perspectivismo pluralista*, ya que toda clase de ente viviente en la modalidad primaria goza de una –y se percibe a sí misma como– imagen-humana, a la vez que, bajo la perspectiva del ‘mundo este’ o ‘secundario’, diferencian mutuamente en tanto fantasmas-corporales. En efecto, el devenir-animal no se reduce a criterios semánticos o de identificación entre lo humano y el animal. Se trata, más bien, de unos espacio-tiempos intensivos y relacionales en donde algunos elementos de un término de la relación vienen incorporados por el otro, en virtud de lo cual unas “multiplicidades de términos heterogéneos, y de cofusionamiento por contagio, entran en ciertos *agenciamientos*”

²⁸ Para profundizar en este tema, ver Danowski, D. & Castro, E.V. (2014).

(Deleuze y Guattari 2004, p. 248). Al respecto, Pagotto (2013) recuerda que Deleuze y Guattari nos empujan a pensar al devenir a nivel de relación fronteriza entre lo humano y lo animal, en tanto territorialidad no perteneciente de modo exclusivo a uno de los dos términos, sino compartido diferencial y sinérgicamente por ambos, en virtud de lo cual se hace imposible establecer sus respectivas demarcaciones.

En el proceso de devenir-animal por parte del ente humano, éste se desustancializa, pierde su determinabilidad anterior, en favor de combinaciones moleculares e intensivas que *trans*-forman tanto su estructura corporal como sus patrones de agenciamientos espacio-temporales, actitudinales y afectivos. Entre lo ‘humano’ y lo ‘animal’ se desencadenan, pues, unas dinámicas de contagio que se despliegan tanto a nivel genético-estructural, como a nivel de comportamiento, es decir, relativamente al conjunto de hábitos que caracterizan la modalidad vivencial – individual y colectiva– de la especie animal interesada. En la perspectiva de Deleuze y Guattari, el devenir-animal implica, pues, una de-subjetivación de la identidad personal, la cual se experimenta mediante una suerte de hipertrofia perceptiva que, por un lado, dilata las coordenadas espacio-temporales de los acontecimientos posibles y, por otro –y a la vez– vuelve progresivamente más indiscernibles las diferencias entre el propio cuerpo y el entorno. De lo expuesto, extraemos la posibilidad de nuevas interpretaciones acerca de nuestros espacios vitales, los cuales ya se desvinculan de normatividades pre-establecidas, configurándose, más bien, como intrínseca y minoritariamente rebeldes respecto a éstas. Bajo este punto de vista, el devenir-animal deleuze-guattariano asume una connotación socio-política, ya que hace posible el tránsito desde una dimensión de vida sumisa a las lógicas auto-referenciales y jerarquizantes de las instituciones estatales, hacia una des-territorialización comunitaria, a raíz de la cual los pensamientos, los afectos, los deseos se vuelven compartidos por los distintos cuerpos – tanto ‘humanos’ como ‘no-humanos’ – que actúan en un determinado entorno.²⁹

Precisamente en esas in-determinabilidades sinérgicas entre lo ‘humano’ y lo ‘animal’, independientes de las codificaciones del Sistema constituido, se nos abre la posibilidad de experimentar perspectivas de vida intrínsecamente creadoras.

5. REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

El diálogo entre Derrida y el pensamiento amazónico echa sus raíces ya en *De la gramatología*, en donde se desarrolla un fuerte cuestionamiento de la perspectiva fonocéntrica subyacente a la interpretación lévi-straussiana del aprendizaje escrito de los *nambikwara*. Derrida, al opuesto, reivindica, por ellos, una multiplicidad

²⁹ Sobre el plano social y sociopolítico del devenir deleuziano, véase, entre otros, Seixas Themudo, T. (2005), 3, pp. 144-166. Ver también Winslade, J. (2009), 48, pp. 332-346.



de prácticas y modalidades escriturales no solamente dignas tan como la fonético-alfabética, sino capaces de producir direcciones de sentido alternativas al lenguaje mayoritario de la tradición occidental.

Por su parte, Deleuze y Guattari, rechazando ellos también al estructuralismo de de Lévi-Strauss, se hacen cargo de un devenir-amazónico del pensamiento que, en tanto des-territorialización mutua entre hombre y animal, a partir de la tensión entre ‘mayor’ y ‘menor’, marca las condiciones de posibilidad de nuestros devenires. Sin embargo, se nos han presentado algunos motivos de fricción entre los planteos de Deleuze en *Diferencia y repetición* y la postura de Derrida en *La bestia y el soberano*, sobretodo, en la medida en que éste terminaría reprochando al primero un cierto logocéntrico de matriz schelliniana subyacente al devenir-animal, en tanto limitada a una sólo dirección, desde el hombre hacia el animal. A esta problemática, se ha añadido especularmente el hecho de que, si Derrida asocia lo animal con el afuera-de-la-norma, Deleuze y Guattari establecen una relación directa entre ‘animal’ y ‘anómalo’, distinguiendo nítidamente entre ‘anormalidad’ y ‘anomalía’.

Los autores de *Mil mesetas* ponen énfasis en la importancia de desdibujar la dicotomía entre lo humano y lo no-humano, a partir de un dejarse contagiarse por multiplicidades intensivas que abren a espacios afectivos y volitivos no pasibles de órdenes jerárquicos o de semantizaciones definitivas. A raíz de ello, cabe entender al devenir-animal deleuze-guattariano como una práctica de des-poseción de la propia subjetividad consciente, de apertura a lo que trabaja fuera de los corrales de la racionalidad sistematizante. A continuación, se ha destacado que, a pesar de una cierta lejanía de Derrida frente al devenir-animal teorizado por Deleuze y Guattari, tal concepto puede relacionarse con la superación derridiana del dualismo animal/hombre, a partir de lo que Viveiros de Castro define “perspectivismo amerindio”. El chamanismo *yanomami*, por un lado, centrado en la necesidad de entender sinérgicamente la distinción entre imagen y espectralidad, y el pensamiento chamánico de los *baniwa*, por otro, que apunta a la heterogeneidad entre dos modalidades de existencia –sin apoyarse a ninguna lógica dicotómica– nos parecen acercarse a la perspectiva derridiana y a la superación –a partir también de la sinergia entre ‘archi-escritura’ y ‘mitografía’– de todo dualismo, bien sensible/inteligible, bien animal/hombre.

Hemos podido subrayar que, frente al binarismo significativo/significado, Deleuze y Guattari entienden a la multiplicidad como una red nunca definitiva de significantes que remiten a otros significantes independientes de un sentido de origen al que remitirse o a un sentido final hacia el que direccionarse. Paralelamente, el perspectivismo amerindio se desarrolla en la multiplicidad de fuerzas, afectos e intencionalidades que componen la bio-diversidad existente en un determinado entorno. De ello deriva una diseminación de puntos de vista, cada uno de los

cuales constituye una apertura al mundo ontológicamente irreductible, tanto a las demás perspectivas, como a los criterios configuracionales del pensamiento lógico-discursivo.

Por su parte, la noción de “perspectivismo amerindio” desarrollada por Viveiros de Castro nos ha permitido mirar a un pensamiento capaz de modular su horizontalidad constitutiva en línea con la postura deleuze-guattariana en tanto devenir-menor de la filosofía. Asimismo, el paralelismo entre devenir-animal y devenir-jaguar del chamán, junto con la idea de territorio como plano de multiplicidades intensivas, nos ha facilitado también pensar en un acercamiento – aunque matizado– de la perspectiva chamánica a los autores de *Mil mesetas*. En este sentido, hemos podido evidenciar un cierto puente teórico entre devenir-animal y devenir-jaguar del chamán, puesto que el segundo deviene imagen del jaguar sin tener que transformarse zoomórficamente en el animal mismo.

En todo caso, podríamos considerar bien al perspectivismo amerindio, bien a la postura derridiana y al devenir-animal deleuze-guattariano como a distintos pensamientos amazónicos, es decir, en tanto múltiples trayectorias vivas que nos invitan – y obligan a la vez – a reconsiderar radicalmente las relaciones entre animal y hombre, entre vida y política-del-territorio. En efecto, el devenir-animal, lejos de reducirse a criterios de identificación entre lo humano y el animal, genera unos espacio-tiempos intensivos y relacionales que nos empujan a pensar al devenir a nivel de *relación fronteriza* entre lo humano y lo animal, en tanto territorialidad no perteneciente de modo exclusivo a uno de los dos términos, sino compartido diferencial y sinérgicamente por ambos, en virtud de lo cual se hace imposible establecer sus respectivas demarcaciones.

En su conjunto, nuestros análisis nos han ofrecido las necesarias herramientas teóricas para imaginarnos un *pensamiento-de-la-intensidad*, un pensamiento que hace de sus rizomáticas anomalías constitutivas un motor de imágenes en continuo-devenir.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Darrancou, I.E. 2013. “Yo soy ellos: Augusto Monterroso y el arte del devenir animal”, en Lámbary, A., Mills, A. et al (eds.). *La mosca en el canon. Ensayos sobre Augusto Monterroso*. México D.F.: Fondo Editorial, pp. 52-70.

Asensi, M. 1990 (ed.). *Teoría literaria y Deconstrucción*. Madrid: Arco/Libros.

Balcarce, G. 2017. “Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida”. *Convivium*, N° 29, pp. 203- 2016.



Bardini, T. 2010. “Devenir animal et vie aérienne. Prologomènes à une biologie transcendante”. *Eres/Chimères*, N.º 73, pp. 111-127.

Bennington, G. 1991. *Jacques Derrida*. Paris: Éditions du Seuil. Id. (2010). *Not Half No End. Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Berman, A. 1988. *From the New Criticism to Deconstruction. The Reception of Structuralism and Post-structuralism*. Urbana: University of Illinois Press.

Biondi, V. 2020. “El devenir-animal. La filosofía de Gilles Deleuze aplicada a la obra artística de Francis Bacon”. *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, N.º 18, pp. 14-32.

Canguilhem, G. 1966. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, “Galien”.

Castro, E.V. 2014. Los malentendidos de la biopolítica: Foucault, Agamben, Derrida. *Quadranti – Rivista Internazionale di filosofia contemporanea II* (2), 109-124.

Castro, E.V. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Traducción de Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Katz.

Castro, E.V. (de). 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Traducción de Lucía Tennina, Andrés Bracony y Santiago Burlatti. Buenos Aires: Tinta Limón.

Chiurazzi, G. 1992. *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Cragolini, M. 2007. *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.

Danowski, D., y Castro, E.V. (de) 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbarie - Instituto Socioambiental.

Dastur, F. 2007. “Derrida et la question de la présence: une relecture de *La voix et le phénomène*”. *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 1, N° 53, pp. 5-20.

Deleuze, G. 1988. *Diferencia y repetición*. Traducción de Alberto Cardín. Madrid: Júcar.

Deleuze, G. 1999. *Kafka. Por una literatura menor*. Traducción de Jorge Aguilar Mora. México: Era.

Deleuze, G. & Guattari, F. 2004. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J. 1986. *De la gramatología*. Traducción de Oscar Del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI.

Derrida, J. 1989. *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.

Derrida, J. 1998. *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*. Traducción de M. Horacio Pons, Buenos Aires: Eudeba.

Derrida, J. 2008. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta.

Derrida, J. 2010. *Seminario La bestia y el soberano*, Vol. I. Traducción de C. de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial.

Derrida, J. 2011. *Seminario La bestia y el soberano*, Vol. II. Traducción de Lusi Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial.

Esposito, R. 2009. *Tercera persona*. Traducción de C.R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.

Gasché, R. 1986. *The tain of the Mirror. Jacques Derrida and the philosophy of reflection*. Cambridge-London: Harvard University Press

Goldschmit, M. 2003. *Jacques Derrida, une introduction*. Paris: Pocket

González Varela, S. 2016. “Imagen y personificación animal: hacia una antropología de los devenires”. *Nueva Antropología*, Vol. 29, N.º 85, pp. 126-144

Haraway, D. 2019. “Cuando las especies se encuentran: introducciones”. *Tabula Rasa*, N.º 31, pp. 23-75.

Heidegger, M. 2007. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Traducción de A. Ciria, Madrid: Alianza.

Lawlor, L. 2002. *Derrida and Husserl. The basic problem of Phenomenology*. Indiana: Indiana University Press.

Leroi-Gourhan, A. 1971. *El gesto y la palabra*. Traducción de Felipe Carrera D. Universidad Central de Venezuela: La Biblioteca.

Lévi-Strauss, C. 1998. *Tristes trópicos*. Traducción de Noelia Bastard. Buenos Aires: Paidós.

Lucero, M. 2013. “Devenir-animal, devenir-imperceptible. Beckett a través de Deleuze”. *Paralaje*, 9, pp. 193-214.

Katzer, L. & De Oto, A. 2013. “Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)”. *Tabula Rasa*, 18, pp. 119-135.

Kochhar-Lindgren, G. 2011. *Philosophy, Art, and the Specters of Jacques Derrida*. New York: Cambria Press.

Kopenawa, D. & Albert, B. 2010. *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomai*. Paris: Plon.

Mazzoldi, B. 2013. *A veces Derrida. Derrida desde las Indias – Antropología y deconstrucción – El silencio de los dátiles – Bordes de la plegaria – Golosa*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Medina, A.L. 2018. “Pensión de animales: la precipitación inesperada en el devenir animal”. *Tenso Diagonal*, N.º 5, pp. 113-124.

Moati, R. 2013. “Les métastases de la trace, écriture et deconstruction chez Derrida”, en Nicolas, F. (ed.). *Les mutations de l'écriture*. Paris: Éditions de la Sorbonne, pp. 105-122.

Ost, I. 2014. “Anomal et animal: quelques réflexions sur le devenir-animal et la ligne de fuite à partir de la philosophie de Deleuze-Guattari, ainsi que des écrivains Jim Harrison et Caroline Lamarche”. *Eikasia. Revista de filosofía*, octubre, pp. 21-34.

Pagotto, M.A. 2013. “Indagaciones sobre la relación entre el hombre y el animal en Gilles Deleuze”. *X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*, UBA, pp. 1-13.

Peretti, C. (de) 1989. *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos;



- Peretti, C. 1990. *La deconstrucción. Escritura y filosofía*. Barcelona: Montesinos;
- Peretti, C. Vidarte, P. 1998. *Jacques Derrida*. Madrid: Ediciones Del Orto
- Peretti, C. 2005. “Herencias de Derrida”. *Isegoría*, N° 32, pp. 119-134.
- Piedrahita Echandi, C. 2018. “Cuerpos, divenires y otras existencias”. *Revista Pucara*, N.º 29, pp. 33-48.
- Potestà, A. 2013. *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Metales Pesados
- Ramond, C. 2007. “Materialisme et hantologie”. *Revue Cités*, N° 30, pp. 53-63.
- Rossello, D., Saidel, M. 2020. “Deconstructing the Dispositif of the Person: Animality and the Politics of Life in the Philosophy of Roberto Esposito”, en Cimatti, F., Salzani, C. (202). *Animality in Contemporary Italian Philosophy*, pp. 115-142. Oxford: Palgrave Macmillian.
- Santos, G.B. 2020. “Devenir et écrire dans la philosophie de Deleuze et Guattari”. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*, Vol. 5, N.º 6, pp. 191-204.
- Sauvagnargues, A. 2006. *Deleuze. Del animal al arte*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schelling, W. J. 1989. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona Madrid: Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia.
- Seixas Themudo, T. 2005. “Las líneas: la lógica de lo social en Gilles Deleuze”. Traducción de J.J. Andrade A. *Eidos*, N.º 3, pp. 144-166.
- Tarde, G. 2012. *Monadology and Sociology*. Traducción de Theo Lorenc. Melbourne: Re.Press.
- Viennet, D. 2009. “Animal animalité, devenir-animal. Mise en question à travers les impératifs du développement technoscientifique”. *Le Portique. Revue de philosophie et des sciences humaines*, 13, pp. 1-12
- Villani, A. 1997. “Gilles Deleuze et le devenir comme ligne de vie”. *Chimères. Revue de schizoanalyses*, 30, pp. 43-53.
- Winslade, J. 2009. “Trazando Líneas de Fuga: Implicaciones del Trabajo de Gilles Deleuze para la Práctica Narrativa”. Traducción de J.O. Mejía. *Family Process*, 48, pp. 332-346.
- Winter, J. D. 2017. Derrida y el pensamiento amazónico (La bestia y el soberano/el jaguar y el chamán). *Quadernos de literature*, 21, 41, pp. 168-193.
- Wolfe, C. 2013. *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wright, R. 2013. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln-London: University of Nebraska Press.
- Yébenes Escardó, Z. 2008. *Breve introducción al pensamiento de Derrida*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Zourabichvili, F. 1997. “Qu’est-ce qu’un devenir, pour Gilles Deleuze?” - texto de una Conferencia realizada a Horlieu (Lyon) el día 27 de marzo. *Horlieu Éditions*, pp. 1-15.