

El perspectivismo amerindio, la noción de marco teórico y la antropología como ciencia

Amerindian perspectivism, the notion of theoretical framework and the anthropology as science

SERGIO MORALES INGA¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)

sergio_r_11@outlook.com

Recibido: 6 de enero de 2019

Aceptado: 31 de marzo de 2019

Resumen

El perspectivismo amerindio es una corriente antropológica fundada por el etnólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro y especializada en el estudio de mitos amazónicos. Aunque se trata de una corriente ampliamente citada por la comunidad antropológica, el perspectivismo amerindio se caracteriza por el empleo no sustentado de terminología científica –especialmente, de disciplinas como las matemáticas. Sintetizando la literatura respectiva, en torno a las críticas hacia dicha propuesta y a las influencias que muestra en la antropología peruana, el presente ensayo realiza una lectura crítica del marco teórico del perspectivismo amerindio enfatizando en sus dos teorías base: el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss y la rizomática de Gilles Deleuze y Félix Guattari. La finalidad del presente ensayo es demostrar que la construcción de una teoría antropológica requiere de un marco teórico coherente y funcional compuesto de teorías base objetivamente interpretadas.

Palabras clave: perspectivismo amerindio; antropología; Eduardo Viveiros de Castro; marco teórico; epistemología.

Summary:

Amerindian perspectivism is an anthropological approach specialized in the study of Amazonian myths and founded by the Brazilian ethnologist Eduardo Viveiros de Castro. Although it is a widely cited approach by the anthropological community, Amerindian perspectivism is characterized by the unsubstantiated use of scientific terminology –especially in disciplines such as mathematics. Summing up the respective literature, around the criticisms of said proposal and the influences it shows in Peruvian anthropology, the present essay makes a critical reading of the theoretical framework of Amerindian perspectivism emphasizing in its two basic theories: the structuralism of Claude Lévi-Strauss and the rhizomatic of Gilles Deleuze and Félix Guattari. The purpose of this essay is to demonstrate that the construction of an anthropological theory requires a coherent and functional theoretical framework composed of fundamental theories objectively interpreted.

Keywords: Amerindian perspectivism; anthropology; Eduardo Viveiros de Castro; theoretical framework; epistemology.

¹ Bachiller en Antropología y maestrante en Epistemología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha sido asistente de cátedra en los cursos de Conocimiento etnográfico (2015), Epistemología de la antropología (2016) y Taller de teoría II (2018) en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado artículos en revistas científicas y dictado talleres sobre epistemología y metodología de la investigación social. Es miembro del staff de divulgadores de Ciencia del Sur.

1. Introducción: del escándalo Sokal al perspectivismo amerindio.

El año 1996, el físico norteamericano Alan Sokal envió un artículo titulado “Transgrediendo las fronteras: Hacia una hermenéutica transformacional de la gravedad cuántica” a la revista de estudios culturales *Social Text*. Luego que el texto fuera publicado, Sokal envió un nuevo artículo a esa misma revista –esta vez titulado “Un físico experimenta con los estudios culturales”–, sin embargo, fue rechazado. Descontento, el físico decidió reenviarlo a la revista *Lingua franca*, donde finalmente sería publicado. ¿Qué contenía este último texto que no fue aceptado por *Social Text*? En una lección de honestidad, Sokal advirtió que el primer artículo publicado constituía un ensayo fraudulento que tenía como finalidad verificar si un texto repleto de sinsentidos, abusivo en el empleo de terminología científica, podía ser aceptado en una revista de ciencias sociales –en cuyo comité se encontraban académicos como Fredric Jameson y Andrew Ross.

Intensos debates entre diversos pensadores y círculos académicos tuvieron lugar tras la popularización del engaño (*Lingua Franca*, 2000). No suficiente con ello, al artículo le siguió la publicación de *Imposturas intelectuales* (Sokal y Bricmont, 1999), un libro que criticó el desmesurado empleo de conceptos científicos por parte de académicos vinculados a corrientes como posestructuralismo, constructivismo, posmodernismo, estudios culturales y estudios de género. Tal y como ocurrió con el falso artículo, la publicación del libro removió los cimientos de la academia (mayoritariamente francesa), generando un impacto tan grande que, hoy por hoy, a modo de inspiración, muchos repiten el “experimento Sokal” enviando artículos de parodia a diversas revistas académicas (Pluckrose, Lindsay y Boghossian, 2018).

A pesar que el llamado “escándalo Sokal” tuvo como blanco de ataque corrientes académicas de hace varias décadas, el recurrir a terminología científica sin sustentarla debidamente representa un peligro latente. Actualmente, en la antropología existe un enfoque caracterizado por una fuerte retórica científicista: el perspectivismo amerindio (en adelante PA), una corriente fundada por el etnólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (en adelante EVC) y especializada en el estudio de mitos amazónicos. Recientemente, el PA ejerce fuerte influencia en la antropología, donde ha logrado consolidarse y obtener prestigio. Sin embargo, se trata de un estilo caracterizado por un empleo no sustentado de terminología académica –especialmente, de las matemáticas– debido a la naturaleza de sus marcos teóricos, lo cual compromete su estatus científico.

Sintetizando la literatura respectiva, en torno a las críticas hacia dicha propuesta y sobre las influencias que muestra en la antropología peruana, el presente ensayo realiza una lectura crítica del marco teórico del PA enfatizando en sus dos teorías base: el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss y la rizomática de Gilles Deleuze y Félix Guattari. La finalidad del presente ensayo es demostrar que la construcción de una teoría antropológica requiere de un marco teórico coherente (en no contradicción lógica) y funcional (capaz de cumplir sus funciones) compuesto de teorías base objetivamente interpretadas. De este modo, para evitar recurrir a propuestas teóricas cuestionables, es necesario admitir la importancia de un marco teórico coherente y funcional, lo cual solo es posible analizando críticamente las teorías a disposición.

2. ¿Qué es el marco teórico?

Para entender la noción de marco teórico, es necesario comprender primero el concepto de *teoría*. Según la epistemología más básica, “la palabra *teoría* designa un sistema hipotético-deductivo, es decir, un sistema de proposiciones, algunas de las cuales tienen forma de hipótesis y el resto son deducciones a partir de las primeras” (Bunge, 1996, p.165). La finalidad de una teoría es detener la proliferación de interpretaciones de datos empíricos, para lo cual es necesario verificar si la hipótesis encaja con los antecedentes, acoplar la hipótesis con una teoría existente, ampliar la hipótesis y convertirla en una teoría (en caso sea imposible acoplarla), emplear la teoría

para rediseñar la observación original e incluir otras nuevas, y reevaluar el conjunto de datos a la luz de la teoría (Ibíd., p.168). Para ello, es menester verificar si: la teoría es compatible con los conocimientos antecedentes, no produce aseveraciones falsas, contiene algunas generalizaciones fundamentadas y genera algunas predicciones suficientemente verdaderas (Ibíd., p.171).

Del concepto de teoría, emerge la noción de *marco teórico*, en tanto se compone de aquellas teorías que tratan sobre un problema concreto. Al igual que un marco encuadra una pintura, “un marco teórico es lo que encuadra, contiene, ubica y hace relevante el sentido del problema” (Daros, 2002, p.80). Sus principales funciones son describir los problemas investigados, explicar problemas semejantes, dar sentido a los hechos y orientar su organización e integrar todo el proceso de investigación –de ahí que “[s]in el marco teórico no tiene sentido el problema ni se puede proceder a elaborar un diseño metodológico con el cual probar las hipótesis” (Ibíd., p.81). Es, precisamente, el marco teórico aquello que posibilita la construcción de una teoría científica, la cual debe ser: *precisa* en su terminología, definiciones y razonamientos; *coherente*, sin contradicciones consigo misma ni con otras teorías; *amplia*, al explicar problemas semejantes y proponer nuevas explicaciones; y, *simple*, pues aquella que con menos supuestos explique mayores consecuencias será mejor que la que requiera más supuestos para explicar un mismo hecho (Ibíd., p.100). Según Hernández, Fernández y Baptista (2014), “[u]n buen marco teórico no es aquel que contiene muchas páginas, sino que trata con profundidad únicamente los aspectos relacionados con el problema, y que vincula de manera lógica y coherente los conceptos y las proposiciones existentes en estudios anteriores” (p.75). Se trata, pues, de un recurso sumamente importante para la investigación científica.

Sin embargo, a pesar de su trascendencia, “[a] pocos conceptos les ha ido tan mal en las ciencias sociales como al de teoría” (Bunge, 1996, p.164). El impacto del posmodernismo –ese “estilo de pensamiento que desconfía de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad” (Eagleton, 1997, p.11)– en la teoría social conforma un hecho considerable cuya consecuencia inmediata es el cuestionamiento del estatus científico de las ciencias sociales (Morales, 2018). A este respecto, antropólogos, sociólogos y hasta psicólogos optaron por basar su trabajo en “teorías” que, en realidad, no constituían teorías científicas. Considerando que todo marco teórico se compone de teorías científicas, de no haberlas, no habrá un marco teórico sólido. Rótulos como “teoría psicoanalítica” o “teoría crítica” no constituyen teorías científicas, ya que “[e]sta no es la manera en la que se usa esta palabra en la lógica, las matemáticas, la física teórica ni ninguna otra disciplina avanzada” (Bunge, 1996, p.165).

Toda teoría científica debe basarse en otras teorías que componen su marco teórico. Estas *teorías base* deben estar debidamente fundamentadas y contrastadas para sostener el edificio proposicional (hipotético-deductivo) que consolida una teoría científica. Por ello, es imprescindible que la interpretación de aquellas teorías sea lo más objetiva posible. Caso contrario, nuestras deducciones podrían ser incorrectas al estar apoyadas sobre hipótesis originadas de lecturas erróneas de las teorías base. En relación al objetivo del presente ensayo, el PA constituye ejemplo de un marco teórico que, al no recurrir a teorías base científicamente verificables, carece de coherencia y funcionalidad, por ende, de estatus científico. Precisamente, las dos teorías base sobre las que se apoya el PA son el estructuralismo y la rizomática.

3. El PA y el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss.

A pesar de la importancia que guarda el estructuralismo para el PA –pues EVC sostuvo que Lévi-Strauss lo convirtió a la antropología (Viveiros, 2009, p.196) por enseñarle que había indios en Brasil (Viveiros citado en Fujigaki, Martínez y Salazar, 2014, p.224)–, el etnólogo brasileño realiza una lectura particular del estructuralismo caracterizada por tres rasgos: dualismo, principalía y científicidad.

En primer lugar, EVC le atribuye un carácter dualista al trabajo de Lévi-Strauss, al advertir la presencia de dos estructuralismos: “de un lado, fuertemente racionalista, científico, intelectualista, y, por otro lado, esteta, artista, *bricoleur*, surrealista” (Viveiros, 2009, p.13). De aquellas dos partes, EVC construye el PA sobre la segunda, representada en las *Mitológicas* –obra muy citada en la literatura perspectivista (Viveiros, 2008; Lagrou y Belaunde, 2001; De Menezes y Rial, 2008) pues, para EVC, las *Mitológicas* constituyeron “el primer intento de aprehender las sociedades del continente en sus propios términos” (Viveiros, 1999, p.147). No obstante, aunque dichas obras constituyan su punto de partida, los críticos, por el contrario, encuentran que tales trabajos evidencian con notoriedad las falacias estructuralistas. Para Reynoso (1990), fue tras la publicación de las *Mitológicas* que el análisis estructural devino en “una especie de filosofía heterogénea que esgrime el rigor de las matemáticas, pero que opera y sobrevive gracias a la ambigüedad de la retórica” (p.4). De igual manera, para Elster (2013), las *Mitológicas* conforman un trabajo impenetrable y “más cercano a la numerología o a la astrología que a la ciencia” (p.4).

En segundo lugar, EVC brinda múltiples reconocimientos hacia Lévi-Strauss, a quien considera el “gran mediador o «intercesor» de la antropología del siglo XX” (Viveiros, 2009, p.194), aquel que “reinventó la antropología”, pues “sólo hubo verdaderamente antropología francesa después de Lévi-Strauss” (Ibíd.). Según EVC, etnólogos como Marcel Mauss, Marcel Granet, Paul Rivet, Maurice Leenhardt o Marcel Griaule “no tenían el talento teórico ni la amplitud de mirada de Lévi-Strauss” (Ibíd.), razón por la cual lo denomina “el Boas y el Malinowski francés” (Ibíd.). En otras palabras, fue “quien dio a la antropología francesa su verdadera dimensión teórica e institucional” (Ibíd.) y “quien creó la Antropología Francesa como disciplina” (Ibíd.), por tanto, es el “decano de nuestra disciplina” (Viveiros, 2010, p.23). Sin embargo, a pesar de la calidad de los calificativos, se trata de apologías que no se justifican en ninguna parte de la literatura perspectivista.

En tercer lugar, EVC confía en la científicidad del estructuralismo –de ahí que lo defina como “una ciencia exacta del espíritu humano” (citado en Lagrou y Belaunde, 2001, p.13), “[u]na verdadera mecánica de fluidos” (Viveiros, 2010, p.147), un “lenguaje hidráulico energético” (Ibíd., p.148) o un “estructuralismo subcuántico”, ya que “los antropólogos siempre han practicado la teoría de las cuerdas, quiero decir de las relaciones” (Ibíd., p.230). Para el etnólogo, la científicidad del estructuralismo es incluso comparable a la de la ciencia básica: “se podría decir que el modelo de transformaciones estructurales del totemismo es el análisis combinatorio, mientras que el instrumento necesario para explorar el «reino de la continuidad» [...] remitiría más bien a algo del orden del cálculo diferencial” (Ibíd., p.147). Según EVC, “*Las estructuras elementales del parentesco* es un libro fuertemente cargado de matemáticas, de formalismos, de logicismos” (citado en Fujigaki et al., 2014, p.223), por ello, “todo es perfectamente lógico, todo es comandado por una lógica impecable” (Ibíd., p.226). Sin embargo, el estatus científico del estructuralismo no se ha establecido con propiedad ni ayer ni hoy.

Más de uno habrá escuchado que, gracias a Lévi-Strauss, la antropología pudo consolidarse científicamente. El mismo etnólogo francés advirtió en su momento que el estructuralismo estaba tornando más científicas a las ciencias sociales (Lévi-Strauss, 1979), ya que la ciencia solo tiene dos maneras de proceder: “es reduccionista o es estructuralista” (Lévi-Strauss, 1986, p.30). No obstante, si bien la terminología del análisis estructural se vinculaba a la matemática, la informática y la física, estuvo bastante lejos de consagrarse como un marco teórico viable. Según Reynoso (1990), las *oposiciones binarias* –eje del aparato conceptual estructuralista– no revela ni constituye una estructura, por tanto, “[e]l estructuralismo levistraussiano no ha establecido jamás lo que los autores de habla inglesa llaman un *pattern*, una pauta, una configuración, una estructura” (p.9). En síntesis, EVC desconoce las limitaciones del programa al cual recurre para fundamentar su propuesta al sobrevalorar sus alcances y atribuirle logros que no posee –un fenómeno que, sin duda, no se limita únicamente al PA.

Es sorprendente que Viveiros no solo reconozca esa deuda intelectual sino que dé por sentada la corrección del análisis estructural del mito, un simulacro de método en el que el grueso de la comunidad antropológica nunca pudo creer verdaderamente y que a esta altura del siglo ya carece de toda credibilidad fuera de la corriente principal de la antropología francesa y del alumnado levi-straussiano en Brasil, México y quien sabe dónde más (cf. Bartolomé, 2014; Jáuregui y Gourio 1986: passim; Perrin 2012: 547-548). Una revisión apretada de la producción de Descola y de Viveiros nos revela que, en efecto, la crítica que la antropología anglosajona en pleno ha formulado a la analítica estructuralista (desde Marvin Harris a Clifford Geertz, desde Adam Kuper a Terence Turner [1990], desde Paul Shankman a Edmund Leach, desde Stanley Diamond hasta David Schneider, desde Morris Freilich hasta Jose Rubio Carracedo, desde Joanna Overing hasta Jonathan Hill) ni siquiera fue tomada en cuenta. (Reynoso, 2015, p.262)

Visto lo previo, asoma una peculiar similitud entre estructuralismo y PA: casi todo lo que las críticas advirtieron sobre el estructuralismo es comparable con lo que hallamos, hoy, en el PA: cientificidad aparente, terminología matemática, epítetos y analogías bañadas con un pomposo estilo *new age* que no logra solidificar una propuesta teórica confiable. Cabe agregar aquí dos cuestiones: si ni Lévi-Strauss pudo definir correctamente el concepto de oposición binaria, lo mismo ha de ocurrir con EVC, para quien “una oposición binaria es cualquier cosa menos un objeto simple, o simplemente doble, o siquiera simplemente un objeto; tal vez ni siquiera [...] una oposición” (Viveiros, 2013, p.5). Semejante correlación habrá de darse también con el concepto de estructura, pues si ni Lévi-Strauss la pudo definir, tampoco EVC, quien esbozó una vaga conceptualización al sostener que “una estructura es sólo un cierto arreglo, u orquestación, de transformaciones” (Viveiros, 2012, p.163). Teóricamente hablando, lo que se hereda, no se hurta.

4. El PA y la rizomática de Gilles Deleuze y Félix Guattari

Al leer de cerca la obra de EVC, uno reconoce que su interés por el estructuralismo no es condición suficiente, sino un (pre)texto para lo esencial: el problema “no es el de ampliar el estructuralismo en extensión, sino el de interpretarlo en intensidad, es decir, en una dirección postestructural” (Viveiros, 2010, pp. 68-69). Para EVC, el objetivo de la retórica perspectivista es desarrollar una “lectura a contrapelo del estructuralismo” (Ibíd., p.139); una exploración hacia “un estructuralismo preocupado por otra noción de estructura, más cercana al rizoma de *Mil mesetas*” (Ibíd., p.225). De ahí que afirmase que “[l]a obra de Lévi-Strauss [...] contiene un subtexto o un contratejido posestructuralista” (Ibíd., p.229), pues “la idea es buscar los elementos post-levi-straussianos que se encuentran en el propio Lévi-Strauss” (Viveiros, 2013, p.265) –a quien, ni más ni menos, cataloga como el “fundador del posestructuralismo” (Viveiros, 2010).

A este respecto, considérese un punto importante: la lectura dualista del estructuralismo que propone el PA tiene como mediador a Patrice Maniglier, quien, según EVC, es “uno de los más originales comentaristas de Lévi-Strauss” (Ibíd., p.91). Ya que el trabajo de Maniglier “refleja una influencia esencial, discreta, pero perfectamente explícita, de la filosofía de Deleuze” (Ibíd.), basta con comparar la retórica de ambos autores para establecer dicha influencia.

Una estructura [...] está siempre entre dos: entre dos variantes, entre dos secuencias de un mismo mito, o incluso entre dos niveles en el interior de un mismo texto... La unidad no es pues la de una forma que se repetiría idéntica a sí misma en una variante y en la otra, sino de una matriz que permite mostrar en qué una es precisamente una transformación real de la otra..., y la estructura es rigurosamente coextensiva a sus actualizaciones. (Maniglier citado en Viveiros, 2010, pp. 224-225)

Las estructuras se cierran, pero el número de estructuras, y de vías por donde cerrarlas, está abierto: no hay una estructura de estructuras, en el sentido de un nivel final de totalización estructural, ni una determinación a priori de los ejes semánticos (los códigos) movilizados en estructura. (Viveiros, 2008, p.49)

Si seguimos a EVC al pie de la letra, llegaremos a un absurdo: el etnólogo brasileño se considera estructuralista, no obstante, el PA se edifica sobre las *Mitológicas*, obra calificada –por él mismo– como posestructuralista. Esta clase de transfuguismo teórico, que en otro dominio científico pasaría por sintomático, es característico de esta forma de hacer antropología. La indeterminación o falta de claridad teórica en torno a si estamos frente a un modelo estructuralista o postestructuralista demarca una constante. Incluso en terceras lecturas sobre el PA, la confusión que plantea la lectura posestructural del estructuralismo es un bien apreciable:

¿[U]n estructuralismo sin estructuras? Mejor todavía: un (post)estructuralismo preocupado por otra noción de estructura. Un (post)estructuralismo que reconoce la existencia de innumerables estructuras y que no admite la existencia de una estructura de las estructuras. Un (post)estructuralismo que ya no está obstinado cerradamente en la búsqueda de estructuras elementales, sino que está abiertamente preocupado por la búsqueda de elementos estructurales. Un (post)estructuralismo que no piensa la sociedad y la cultura a partir de las estructuras, sino que piensa las estructuras a partir del estudio de la sociedad y la cultura. Un (post)estructuralismo (un neo-lévi-straussismo o, si se prefiere, un lévi-straussismo no ortodoxo) que supera la dicotomía oposicional entre las teorías objetivistas de las prácticas sociales determinadas por estructuras sociales y agencialidad neutralizada del sujeto visto como soporte y las teorías subjetivistas de las prácticas sociales determinadas por acciones individuales. (Sánchez, 2013, pp. 197-198)

El posestructuralismo (también llamado *French theory*, dada la nacionalidad de sus exponentes) fue un movimiento intelectual que reunió a pensadores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Julia Kristeva o Gilles Deleuze. A este respecto, EVC anhela “profundizar un diálogo posible entre Deleuze y la antropología” (Viveiros, 2007, p.96) cuya finalidad sea “restablecer cierta conexión entre la antropología y la filosofía pasando revista nuevamente a la problemática transdisciplinaria que se ha constituido a un lado y a otro de la imprecisa frontera entre estructuralismo y postestructuralismo” (Viveiros, 2010, p.24). De ahí que EVC busque redefinir conceptos antropológicos básicos desde una mirada deleuziana, como ocurre, por ejemplo, con el concepto de *multiplicidad*. Para el etnólogo brasileño, “[l]a multiplicidad deleuziana es el concepto que parece describir mejor no sólo las nuevas prácticas de conocimiento propias de la antropología, sino también los fenómenos de las que estas se ocupan” (Ibíd., p.100), al tener un efecto “liberador” resultado de enfrentarse a “la prisión epistemológica en que está encerrada la antropología” (Viveiros, 2012, p.154). Sin embargo, la manera de concretar dicho proyecto roza la ilegibilidad.

La multiplicidad no es algo más grande que la unidad, algo así como una pluralidad o una unidad superior; más bien es algo como menos que uno, obtenido por sustracción [...]. Toda multiplicidad esquivo la coordinación extrínseca impuesta por una dimensión suplementaria ($n+1$: n y su “principio”, n y su “contexto”, etc.); la inmanencia de la multiplicidad es autoposición, anterioridad al contexto mismo. Las multiplicidades son tautegóricas, igual que los símbolos wagnerianos que, poseyendo su medida interna propia, “se representan a sí mismos” (Wagner, 1986). Una multiplicidad es un sistema de $n-1$ dimensiones (Deleuze y Guattari, 1980: 13, 27, 31) en el que Uno opera solamente como lo que es preciso sustraer

para producir el múltiplo que entonces se crea por “destrascendencia”; manifiesta “una organización propia del múltiplo en cuanto tal, que no tiene ninguna necesidad de la unidad para formar un sistema” (Deleuze, 1968, p.236)

Las multiplicidades son, así, sistemas cuya complejidad es “lateral”, refractaria a la jerarquía o a cualquier otra forma de unificación trascendente, una complejidad de alianza más que de filiación, digámoslo para anticipar el argumento central de este ensayo. Como se forman en el lugar y en el momento en que líneas intensivas abiertas (líneas de fuerza y no líneas de contorno, Deleuze y Guattari, 1980; 621) conectan elementos heterogéneos, los rizomas proyectan una ontología fractal que ignora la distinción entre “parte” y “todo”. Una concepción de la complejidad más bien barroca que romántica, como señala Kwa (2002). En realidad, la multiplicidad es el cuasi-objeto que viene a reemplazar las totalidades orgánicas del romanticismo y a las asociaciones atómicas de la Ilustración que parecían agotar las posibilidades de que disponía la antropología; por lo tanto, la multiplicidad invita a una interpretación completamente diferente de los megaconceptos emblemáticos de la disciplina, Cultura y Sociedad, hasta el punto de volverlos “teóricamente obsoletos” (Strathern et al., 1996 [1989]. (Viveiros, 2010, pp. 103-104)

Semejante fenómeno ocurre también en torno a los conceptos de *rizoma*, *mito* y *mitología*.

Un rizoma no se comporta como una entidad y tampoco define un tipo; es un sistema reticular a-centrado formado por relaciones intensivas (“devenires”) entre singularidades heterogéneas que corresponden a individuaciones extra sustantivas, o a acontecimientos (las “ecceidades”). Así una multiplicidad rizomática no es realmente un ser, sino un agenciamiento de devenires, un “entre”, una *difference engine*, o más bien el diagrama intensivo de su funcionamiento. (Ibíd., pp. 102-103)

[E]l mito propone un régimen ontológico comandado por una diferencia intensiva fluente que incide sobre cada uno de los puntos de un continuo heterogéneo, en que la transformación es anterior a la forma, la relación es superior a los términos y el intervalo es interior al ser. Cada sujeto mítico al ser pura virtualidad, “ya era antes” lo que “será a continuación”, y es por eso que no hay nada actualmente determinado. Por lo tanto, las transformaciones intensivas introducidas por la especiación (lato sensu) postmítica –el pasaje de lo continuo a lo discreto que constituye el gran (mi)tema de la antropología estructural– se cristalizan en bloques molares de identidad interna infinita [...] Esos bloques están separados por intervalos externos, cuantificables y medibles, puesto que las diferencias entre las especies son sistemas finitos de correlación, de proporción y de permutación de caracteres, del mismo orden y de la misma naturaleza. (Ibíd., pp. 48-49)

La mitología [...] es una multiplicidad abierta, una “multiplicidad a n-1”, para usar el concepto de Deleuze y Guattari, o diríamos mejor a “M-1”, en homenaje al mito de referencia, M1, el mito bororo que, como se constataba de inmediato, era sólo una versión invertida y atenuada de los mitos jê que lo seguían (M7-12). El “mito de referencia” es un mito cualquiera, un mito “sin referencias”, un m-1, como todos los mitos. Porque todo mito es una versión de otro mito, todo otro mito se abre hacia un tercero y un cuarto mitos, y los n-1 mitos de la América indígena no expresan un origen ni apuntan a un destino: no tienen referencia. (Discurso sobre los orígenes, el mito es precisamente lo que esquivo el origen.) El “mito” de la referencia deja el lugar al sentido del mito, al mito como máquina de sentido: un instrumento para convertir un código en otro, proyectar un problema sobre un problema análogo, hacer

“circular la referencia” (como diría Latour), contra-efectuar el sentido en forma anagramática. (Viveiros, 2008, p.54)

Sin embargo, por más que el posestructuralismo sea inspiración de muchos académicos, su estilo ya ha sido observado críticamente. Para Reynoso (1991), lo que “comenzó siendo [...] una especie de, extensión de la crítica literaria hacia los dominios de la filosofía, acabó convirtiéndose en una práctica que habría de decretar (entre otras cosas) la crisis de la razón y de la ciencia” (p. 16-17). Según Williams (2005), ello se debe a que el posestructuralismo no se apoya en el modelo científico, ya que “[e]n su lugar, este modelo es criticado y tratado, incluso a veces ignorado en favor de modelos más estéticos” (p. 15). De este modo, mientras García (2005) advertía que “[p]ocas veces en la historia de la ciencia se ha hecho tanta utilización abusiva de términos que se introdujeron en la ciencia de una manera muy precisa, pero cuya extrapolación ha dado lugar a mitos y sofismas de todo tipo”, Elster (2013) tildaría los trabajos de Bruno Latour, Pierre Bourdieu, Michel Foucault o Jacques Lacan de “obscurantismo académico”.

Considerando que la rizomática forma parte del posestructuralismo, Reynoso (2014a) señaló que dicha corriente emplea términos científicos de disciplinas como matemática, complejidad o lingüística sin una justificación adecuada. De este modo, al igual que con el estructuralismo, todo lo observado en la rizomática puede ser hallado en el PA, incluso en mayor caudal: términos matemáticos (cuantificación, correlación, permutación o proporción), guarismos (“n+1”, “n-1”, “M1”), prefijos (“anti”, “auto”, “pre”, “post”, “a-”, “cuasi”, “mega”), plurales poéticos (“devenires”, “ecceidades”), sustantivos neutros (“lo continuo”, “lo discreto”), paréntesis, guiones, comillas, signos de suma y resta, números enteros y hasta negativos sin fundamento lógico aparente. Tal y como Deleuze y Guattari, EVC les otorga significados literales a los conceptos científicos, en lugar de atribuirles una base epistemológica. Y es que, “[c]omo si estuviera buscando riña con Alan Sokal, Rolando García o Mario Bunge, ninguna de sus caracterizaciones de esos formalismos fue a la vez enriquecedora, pertinente y correcta” (Reynoso, 2018, p.136). Su apabullante retórica científicista es más próxima a los libros de Deepak Chopra que a las teorías del caos.

5. De teorías, términos y datos: las críticas al PA.

Lo esperable de una propuesta académica es que, frente a las críticas, se modifique o declare superada. Las comunidades científicas antropológicas, en cambio, parecen funcionar al revés: mientras las críticas aumentaban, el PA ampliaba su margen de acción. Tales comunidades, sin duda alguna, jugaron un rol kuhniano en la consagración de una corriente que ya debería haber escrito su epitafio: ni EVC ni otros perspectivistas han respondido satisfactoriamente alguna de las críticas. Por el contrario, han continuado su labor como si constituyesen material insuficiente para ser respondido o, peor aún, como si ni existiesen. Sin embargo, crítica hay, y es lo suficientemente sólida como para repensar los límites y posibilidades del PA.

Una de las primeras observaciones es la de Gonçalves (2007), para quien el estilo perspectivista genera una “antropología radicalmente personal” en la que “el detalle, la narración, las palabras proferidas, el contexto, pasan a ser pre-requisitos para tener un punto de vista sobre el mundo [...] que se sustenta [...] en las experiencias individuales y los eventos únicos vividos por los narradores” (p.163). De modo semejante, según Pazos (2007), la retórica perspectivista produce “un género de exotismo radicalizado que escamotea la pregunta técnica y epistemológica a mi juicio central en este caso: qué es ser indígena” (p.375), generando “un trabajo teórico de corte abstracto y exotista” (Ibíd., p.376). Asimismo, para Turner (2009), los planteamientos de EVC son errados, pues las culturas amerindias o amazónicas no ofrecen soporte empírico; por el contrario, “los mitos, la cosmología y la práctica ritual de los indígenas amazónicos proporcionan amplia evidencia para la suposición opuesta” (p. 21).

De acuerdo con Ramos (2012a), dada la naturaleza personalista de la argumentación, “el perspectivismo sufre de lo que ha preocupado [...] al marxismo: es muy interesante en las manos de Marx, pero no tanto en las de muchos de sus discípulos” (p.482). Ramos también observaría que la “excesiva generalidad del modelo y su carácter *listo-para-usar* lo hacen fácilmente aplicable incluso cuando no es del todo apropiado” (Ibíd.); que su aporte “depende de su retórica filosófica, que es más apropiada para las generalizaciones que para la comprensión de mundos específicos de significado” (Ibíd., p.483); que el PA “se ha deslizado hacia el terreno del reduccionismo, la simplificación excesiva y la sobreinterpretación” (Ibíd.); que sus afirmaciones sobre los pueblos indígenas “no están suficientemente establecidas por datos y análisis etnográficos sólidos” (Ibíd., p. 485); que su “conveniencia metodológica de seleccionar fragmentos etnográficos como bloques de construcción para grandes teorías crea una ilusión de universalización” (Ibíd., p.488), pero que “[c]uando se ponen de nuevo en contexto, estos fragmentos pierden gran parte de su peso” (Ibíd.).

En referencia a otro aspecto de la argumentación, para Citro y Gómez (2013), los dualismos instaurados por el PA (por ejemplo: occidental/amerindio) generan una imagen distorsionada de ambos conceptos, ya que dentro de la filosofía occidental “existieron voces diversas que también confrontaron esas ideas hegemónicas de la modernidad” (p.263). En la misma línea, para Langdon (2013), el lenguaje abstracto del PA ha empezado a cobrar sus primeras víctimas, pues “los estudiantes de posgrado suelen usarlo de un modo generalizador y univocal” (p.235). Bartolomé (2014) admitió que el dueto pensamiento indígena-amerindio/pensamiento occidental-cartesiano constituye una dualidad histórica con la que no puede estar de acuerdo (p.10). Todo ello genera que Cruzada (2017a) ubicase al PA dentro del grupo de enfoques antropológicos caracterizados por promover una imagen ortodoxa de la sociedad occidental que responde a un “ingenuo esencialismo etnológico”. Y es que, para el autor, el PA fomenta una “homogeneización sobre la representación de la construcción social de la naturaleza en Occidente que invalida cualquier tipo de hibridación o coexistencia cosmológica y cultural” (Cruzada, 2017b, p.55).

En el evento “La etnografía y los desafíos del México contemporáneo” (celebrado el año 2014 en el Museo Nacional de Antropología de México), Reynoso (2014b) brindó una conferencia titulada “Retóricas y astucias de la etnografía pos-estructural: El caso del perspectivismo amerindio”. En tal exposición, el crítico enumeró las “astucias” más comunes de dicho estilo de trabajo: entrecomillado insinuador, lecturas indirectas, errores de planteamiento, contradicciones a líneas de distancia, confusiones de libros citados y hasta escritura incorrecta de los apellidos de sus fuentes bibliográficas. Sin embargo, el esfuerzo no fue bien recibido. Aduciendo que Reynoso lleva años fustigando todo lo que considera una “moda” académica, Calavia (2014) sostuvo que el libro es una muestra de las miserias que caracterizan los debates en la antropología. Según Millán (2015), la crítica de Reynoso está hecha de “insultos, majaderías y juicios sumarios” (p.137), pues “[b]ajo un mismo título, su crítica arrastra autores y teorías que difícilmente se reconocerían a sí mismos como perspectivistas y que sólo la mala fe, las ansias de celebridad o la ceguera analítica permitirían colocar en la misma canasta” (Ibíd., p.135). No obstante, mediante una sólida capacidad argumental sostenida por una amplísima bibliografía, considero que Reynoso (2015) ha elaborado la crítica más sistemática hacia el PA y allegados literarios como el naturalismo de Descola, la teoría del actor-red de Latour, el constructivismo de Wagner o las referencias a la complejidad de Strathern.

Paradójicamente, el crecimiento de tales corrientes fue tal, que el crítico tuvo que actualizar su réplica mediante una nueva edición (Reynoso, 2018). En la cual advierte que quien desee hallar en el PA un marco teórico sólido caería en un error, pues EVC “es un *bricoleur* cuya teoría consiste en prescindir de un macrodiseño teórico y en dar acogida, aperiódicamente, a un conjunto politético de fragmentos provenientes de un pequeño repertorio de formaciones discursivas peculiares y vinculados entre sí” (p.47). Para el crítico, hay muchas más razones para desconfiar del PA: una visión “retorcida” del estado de la teoría y el método, una “fea” definición

del pensamiento indígena, la más “enrevesada, negligentemente referenciada y contradictoria” tesis sobre las perspectivas, un culto a Bateson sostenido en los “razonamientos más contrarios” al trabajo del mismo, el empleo más “impropio” del concepto de deconstrucción, la atribución al concepto de rizoma de elementos que son “opuestos” a los de la matemática, la construcción de un programa político basado en un Leibniz “racista e islamófobo impenitente”, la recuperación “más desatinada” del programa sociológico de Tarde, la definición “más bizarra e improductiva” de la geometría fractal y la implementación “más disparatada, oscilante, inservible e involuntariamente cómica” del concepto de multiplicidad (Ibíd., pp. 23-24).

6. Asunto de influencias: el PA en la antropología peruana.

Cuando uno pasa lectura a las influencias del PA en la antropología peruana, uno cae en cuenta que las referencias van desde breves menciones hasta recursos conceptuales dispuestos a dejar legado. Una mención temprana se dio en el Primer Simposio Internacional de Arqueología celebrado en la Pontificia Universidad Católica de Perú (Kaulicke, 1998). Posteriormente, antropólogos estructuralistas especializados en estudios amazónicos se refirieron a los trabajos de EVC (Chaumeil, 1997, 1998, 1999, 2000, 2008a, 2010, 2012, 2013; Renard-Casevitz, 1999; Regan, 2003, 2004), incluyendo nociones como las de “semi-complejidad” (Renard-Casevitz, 1998) y menciones a Descola, Lyotard, Seidman, Watzlawick y Krieg (Renard-Casevitz, 2004). A ello se suman estudios sobre territorio e ideología (Rojas y Rojas, 2000), derechos humanos (Gutiérrez, 2003), subjetividad indígena (Santos Granero y Barclay, 2010; Santos Granero, 2012) y violencia interétnica (Pozo, 2017), así como diversos artículos publicados en la revista *Anthropologica*.

Además de las menciones, podemos hallar trabajos que versan sobre los alcances del PA. Una edición completa (número 30, del año 2007) de la revista *Amazonía Peruana* fue dedicada a explorar dicha corriente. También hay entrevistas realizadas a EVC (Lagrou y Belaunde, 2001; Belaunde, 2007a), estudios introductorios (Surrallés y García Hierro, 2004; Belaunde, 2007b, 2007c), trabajos realizados en contextos amazónicos (Belaunde, 2005) o andinos, en lo que constituye una especie de perspectivismo andinista (De la Cadena, 2008, 2010, 2013, 2014; De La Cadena y Lien, 2015), así como publicaciones en la revista *Anthropía* (Pino, 2012; Benza, 2014). No obstante, el PA también ha sido difundido por otros canales. El año 2014, el Ministerio de Cultura y el Instituto de Estudios Peruanos realizaron el ciclo de conversatorios “Todas las sangres”, cuya séptima fecha (titulada “Perspectivismo y cosmologías indígenas”, a cargo de Luisa Elvira Belaunde) estuvo dedicada al PA. Ese mismo año, el evento “Naturaleza, máquina y sociedad: El giro ontológico en la antropología” (celebrado en la Pontificia Universidad Católica de Perú) exploró temáticas perspectivistas.

Obsérvese que tales ejemplos prueban que el PA es transmitido a jóvenes estudiantes, quienes son introducidos a uno de los estilos más extravagantes de hacer antropología, tal vez sin conocer el panorama completo. Uno entiende que EVC insista en que el PA funcione, pero que esta clase de equívocos se reproduzca en diversos espacios académicos por no analizar debidamente su consistencia teórica es desesperanzador para una ciencia como la antropología. Personalmente, anhelo que los perspectivistas peruanos consideren las críticas antes de emprender cualquier proyecto pues, si algo hemos aprendido, es que, de no advertir los desaciertos de una teoría científica errada, podemos llegar a cometer los mismos errores. A las pruebas me remito:

El espacio candoshi no es ni estático ni ortogonal; al contrario, es orgánico. Si se representa la geometría euclidiana como una cuadrícula, la geometría candoshi podría ser imaginada como una figura fusiforme constituida a partir de un eje y de dos polos, con los polos restantes proviniendo de la tensión de esos dos polos principales. En tres dimensiones, la geometría candoshi puede ser ilustrada por la imagen de un músculo, de la misma manera

que la estructura de un cristal puede representar la geometría euclidiana. (Surrallés, 2004, p.154)

Si caemos en cuenta de que los principales críticos del perspectivismo –como Gonçalves, Turner, Ramos, Citro y Gómez, y Bartolomé– son especialistas en el estudio de la Amazonía, uno se pregunta ¿qué diferencias existen entre esos expertos y los nuestros? ¿Qué vieron ellos que nosotros no vimos? Y lo más importante: ¿cómo, partiendo de los hechos expuestos, se está enseñando antropología amazónica en un país culturalmente complejo como el nuestro? Considerando que el estatus teórico de la antropología peruana es pobre, es necesario reconsiderar nuestras posibilidades y limitaciones.

En los balances sobre antropología amazónica, Calderón (2000) no mencionó los influjos del PA. Lo mismo con Surrallés (2004), quien únicamente señaló que algunos autores hablaban de una “inflexión amazónica en la teoría antropológica” (p.140). De igual manera, Peirano (2008) no dio cuenta que el PA ya tenía decenas de promotores, mientras Martínez (2007) apenas advirtió su presencia al catalogarlo como “una nueva propuesta teórico-metodológica que ha ingresado recientemente” (p.239). En una síntesis de las influencias de la antropología francesa en el Perú, el PA es considerado y hasta resaltado por su “fecundidad”. En aquel trabajo, Chaumeil (2008) señaló que la antropología francesa posee “un cierto contenido y estilo académico, muy influido [...] por la epistemología durkeimiana” (p.255) –afirmación de la que disiento, pues parte importante de la antropología amazónica (que hemos revisado aquí) ha sido más influenciada por un Deleuze abstruso y un Lévi-Strauss fanfarrón que por el racionalismo sociológico de Durkheim, cuyas obras apenas si son mencionadas. Empezando por Descola, pasando por Viveiros y terminando por Belaunde y Chaumeil, ¿es que nadie se lee a sí mismo? Tal vez por no considerar las críticas Sandoval (2012) sostuvo que el PA constituye una “escuela etnográfica significativa” (p.102) –una apreciación que, aunque errónea, es mayoritaria.

En contraste con las crónicas elaboradas por el propio Viveiros y que nos hablan de un inmenso consenso ganado por el perspectivismo (o por la Teoría del Actor-Red, o por la noción de multiplicidad a la que ahora se aferra) [...], los antropólogos amazónicos que he mencionado y otros que se van agregando cada mes encuentran que no hay forma de hacer que los datos encajen en el molde de la teoría perspectivista clásica. Incluso en el plano meramente descriptivo un número creciente de los colegas cuyas palabras Viveiros supo utilizar para afianzar sus propios dichos se vio en el trance de tener que señalar que las cosas no eran cien por ciento como él decía. (Reynoso, 2018, p.88)

Si bien la retórica perspectivista ha sido difícilmente imitada por antropólogos peruanos – quienes, desde hace buen tiempo, carecen de inspiración propia–, en otros contextos, el PA ha mutado de diversas formas, aplicándose al estudio de diversas sociedades: los yudjá, los yanomami, los wayãpi, los akuryió, los campá, los wari, los tsimshiam, los chewong, los matsiguenga, los ticuna, los asháninka, los yaminawa, los candoshi, los tsachila, los miraña, los wauja, los jodi, los sonenkuiniñaji, los piraha, los yanesha, los cashinahua, los nahua, los yine, los airo-pai, los yagua, los makuna, los mbyá guaraní, los toba, los culina madijá, los ifá, los cashinahua, los krahô-canela, los pano, los yine, los awajún y los wampís (Morales, 2016). Asimismo, encontramos lecturas perspectivistas del nahualismo (Martínez, 2010), de la peregrinación al santuario del Señor de Qoyllurit'i (Stensrud, 2010), del psicoanálisis de Lacan (Lenz, 2011), de las crónicas de Guamán Poma y la ideografía moche (Karadimas, 2012), y hasta de la sociedad chavín (Weismantel, 2015), que seguramente llamarán la atención de algún depredador de pseudoteorías.

7. Conclusiones: la importancia del marco teórico en la antropología como ciencia

Centrándose en la literatura respectiva, el presente ensayo realizó una lectura crítica del marco teórico del PA, enfatizando en sus dos teorías base: el estructuralismo de Lévi-Strauss y la rizomática de Deleuze y Guattari. Primero; se introdujo el problema mediante un recuento del escándalo Sokal para indicar que una revisión de la coherencia teórico-conceptual de una teoría no constituye hecho inusual. Segundo; se estableció la noción de marco teórico, al ser el concepto-guía de los razonamientos expuestos. Tercero; se destacó que EVC grafica erróneamente un estructuralismo dualista, supremo y científico. Cuarto; se demostró que EVC fuerza una lectura posestructuralista del análisis estructural y confía en la coherencia conceptual de la rizomática. Quinto; se consideraron las críticas al PA, las cuales demuestran que contiene una serie de errores vinculados a la interpretación y análisis de sus marcos teóricos: falta de coherencia argumental, ausencia de justificación conceptual, selectividad de datos empíricos y generalizaciones infundadas. Sexto; se repasaron las influencias del PA en la antropología peruana, demostrando que los perspectivistas son propensos a cometer los mismos errores de su referente teórico. Finalmente, mediante la evaluación de las teorías base del PA se ha demostrado que su marco teórico carece de coherencia (al combinar marcos disímiles e injustificados) y funcionalidad (al no poder ejercer las funciones descritas en el segundo apartado). No obstante, queda una pregunta final, ¿cómo evitar lo expuesto?

Un primer aspecto, fundamental en la construcción del marco teórico, es la lectura crítica de las fuentes. Y por lectura crítica, refiero a lectura epistemológica, una lectura que debata objetivamente lo leído independientemente de nuestra inclinación teórica. Un segundo aspecto es velar por la calidad del análisis e interpretación de los datos empíricos (sean cuantitativos o cualitativos), lo cual es únicamente posible de lograr mediante un atento cuidado metodológico que involucre tópicos como diseño (experimental y no experimental), técnicas (de recojo y de análisis) y muestreo (inclúyase su tipología). A fin de cuentas, son esos tres elementos los que organizan los procedimientos de investigación científica, dibujando posibilidades y limitaciones de acuerdo al tema estudiado, en básicamente cualquier rama del conocimiento científico. Finalmente, un tercer aspecto es la –no siempre admitida– lectura de las críticas realizadas hacia la propuesta que elegimos. Como observamos, cuando la inclinación teórica comanda sobre la objetividad, la consideración de las críticas es inexistente. A sabiendas de que la actividad científica constituye un diálogo recíproco, cualquier intento de evitar la lectura sincera de las críticas, invalida los razonamientos a elaborar, así como sus conclusiones. A sabiendas de que el marco teórico es aquello que distingue la investigación científica de cualquier otro tipo de exploración, es necesario reconocer su principalía para reactivar su enseñanza. Es, precisamente, por desconocerlo, que determinadas teorías exponen errores constantes.

Considerando los hechos tratados, la finalidad del presente ensayo ha sido demostrar que la construcción de una teoría científica requiere de un marco teórico coherente y funcional. Para ello, es necesario evaluar críticamente las teorías y estudios a nuestra disposición. Dado que, sin marco teórico, no hay investigación científica, es importante reconsiderar la importancia de tan trascendental componente, y más aun reconociendo que la antropología contemporánea presenta un estatus científico empobrecido por la ausencia de teoría. Es tras haber contrastado los argumentos perspectivistas con sus teorías base y con otros que versan sobre los mismos tópicos, que se ha demostrado la prioridad de una evaluación teórica concienzuda al momento del trabajo académico. Finalmente, en nombre de la literatura aquí reunida, espero que quien piense que la epistemología no es importante reconsidere pronto su muy desinformada opinión. La epistemología, tal vez ahora mucho más que ayer, es necesaria para que la antropología no deje de constituir eso que, por poco, ha dejado de ser: una ciencia.

8. Referencias bibliográficas

- Bartolomé, M. (2014). El regreso de la barbarie: Una crítica etnográfica a las ontologías “premodernas”. *Publicar*, 12(16), 9-33.
- Belaunde, L. (2005). *Recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: UNMSM.
- Belaunde, L. (2007a). Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro. *Amazonía Peruana*, 15(30), 51-58.
- Belaunde, L. (2007b). Introducción: De seres y perspectivas. *Amazonía Peruana*, 15(30), 9-16.
- Belaunde, L. (2007c). Fuerza de recuerdo, hedor de olvido: Hematología amazónica, venganza y género. *Amazonía Peruana*, 15(30), 239-266.
- Benza, M. (2014). Mito, multi-naturalismo y percepción: El perspectivismo desde “La princesa Mononoke”. *Anthropía*, 12(12), 119-120.
- Bunge, M. (1996). *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. México DF: Siglo XXI Editores.
- Calavia, O. (2014). *Reynoso y el exotismo*. Recuperado de <http://cafekabul.blogspot.com.ar/2014/10/reynoso-y-el-exotismo.html>
- Calderón, L. (2000). Imágenes de otredad y de frontera: Antropología y pueblos amazónicos. En C. Degregori (Ed.), *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana* (pp. 235-277). Lima: IEP.
- Chaumeil, J.-P. (1997). Entre la memoria y el olvido: Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur. *Boletín de Arqueología*, 1, 207-232.
- Chaumeil, J.-P. (1998). *Ver, saber, poder: El chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA, CAAP, CAEA-CONICET.
- Chaumeil, J.-P. (1999). El otro salvaje: Chamanismo y alteridad. *Amazonía Peruana*, 13(26), 7-30.
- Chaumeil, J.-P. (2000). Chasse aux idoles et philosophie du contact. En D. Aigle, B. Brac de la Perrière y J.-P. Chaumeil, *La politique des esprits: Chamanismes et religions universalistes* (pp. 151-164). Nanterre: Société d’Ethnologie.
- Chaumeil, J.-P. (2008a). Sobre la etnografía amazónica: La monografía como proceso de construcción permanente (El trabajo de campo entre los Yagua, Perú). *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 63(1), 237-248.
- Chaumeil, J.-P. (2008b). La investigación antropológica francesa en la Amazonía peruana: Perfiles y temas. En A. Diez (Ed.), *La antropología ante el Perú de hoy* (pp. 255-267). Lima: PUCP, CISEPA.
- Chaumeil, J.-P. (2010). Historia de Lince, de Inca y de Blanco: La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. *Maguaré*, 24, 59-67.
- Chaumeil, J.-P. (2012). Una manera de vivir y de actuar en el mundo: Estudios de chamanismo en la Amazonía. En C. Degregori, P. Sendón y P. Sandoval (Comps.), *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana, Tomo II* (pp. 411-432). Lima: IEP.
- Chaumeil, J.-P. (2013). Une façon d’agir dans le monde: Le chamanisme amazonien. En K. Buffetrille, J.-L. Lambert, N. Luca y A. De Sales, *D’une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire: Hommage à l’oeuvre de Roberte Hamayon* (pp. 109-134). París: École Pratique des Hautes Études.
- Citro, S. y Gómez, M. (2013). Perspectivismo, fenomenología cultural y etnografías poscoloniales: Intervenciones en un diálogo sobre las corporalidades. *Espaço Ameríndio*, 7(1), 253-286.
- Cruzada, S. (2017a). El naturalismo accidental: Críticas a un modelo teórico de legitimación socioecológica. *Arbor*, 193(785), 1-13.
- Cruzada, S. (2017b). Nosotros también somos indígenas: La vulnerabilidad del naturalismo en contextos occidentales de convivencia entre especies. *Etnográfica*, 21(1), 49-71.
- Daros, W. (2002). ¿Qué es un marco teórico?. *Enfoques*, 14(1), 73-112.

- De La Cadena, M. (2008). Alternative indigeneities: Conceptual proposals. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3(3), 341-349.
- De La Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics". *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- De La Cadena, M. (2013). About 'Mariano's archive': Ecologies of stories. En L. Green (Ed.), *Contested ecologies* (pp. 55-68). South Africa: HSRC Press.
- De La Cadena, M. (2014). Runa. Human but not only. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 253-259.
- De La Cadena, M., Lien, M., Blaser, M., Jensen, C., Lea, T., Morita, A., Swanson, H., Ween, G., West, P. y Wiener, M. (2015). Anthropology and STS: Generative interfaces, multiple locations. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5(1), 437-475.
- De Menezes, R. y Rial, C. (2008). Vejo os Araweté através da minha experiência com a antropologia. En R. Sztutman (Org.), *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro* (pp. 50-71). Sao Paulo: Beco de Azougue.
- Eagleton, T. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. México: Editorial Paidós.
- Elster, J. (2013). La crisis de las ciencias sociales. *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, 14(1), 1-20.
- Fujigaki, A., Martínez, I. y Salazar, D. (2014). Llevar a serio... Contra el infierno metafísico de la antropología: Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro. *Anales de Antropología*, 48(2), 219-244.
- García, R. (2005). *Una polémica que conserva actualidad*. Recuperado de http://blogs.unlp.edu.ar/tsiv/files/2017/08/Entrevista-Garc%C3%ADa-Caos_y_complejidad-2.pdf
- García R. (2006). Epistemología y teoría del conocimiento. *Salud Colectiva*, 2(2), 113-122.
- Gonçalves, M. (2007). Personalidad y procesos de subjetivación en una ontología amazónica. *Amazonía Peruana*, 15(30), 159-184.
- Gutiérrez, M. (2003). Política democrática y pueblos indios en un tiempo postcolonial. *Anthropologica*, 21(21), 11-26.
- Hernández, R., Hernández, C. y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación*. México D.F.: McGraw-Hill, Interamericana Editores.
- Karadimas, D. (2012). Animism and perspectivism: Still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies. *Indiana*, 29, 25-51.
- Kaulicke, P. (1998). Reflexiones finales: Problemas y perspectivas. *Boletín de Arqueología*, 2, 353-368.
- Lagrou, E. y Belaunde, L. (2001). Do mito grego ao mito ameríndio: Uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. *Sociologia & Antropologia*, 1(2), 9-33.
- Langdon, E. (2013). Medio siglo de investigaciones de campo: Reflexión autobiográfica sobre las contribuciones de la perspectiva de género. *Maguaré*, 27(1), 215-240.
- Lenz, C. (2011). Mal-estar, sofrimento e sintoma: Releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. *Tempo Social*, 23(1), 115-136.
- Lévi-Strauss, C. (1979). Science: Forever incomplete. *Society*, 35(2), 222-224.
- Lévi-Strauss, C. (1986). *Mito y significado*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Lingua Franca (Eds.). (2000). *The Sokal hoax: The sham that shook the academy*. US: University of Nebraska Press.
- Martínez, I. (2007). Eduardo Viveiros de Castro: De imaginación, traducción y traición. *Anales de Antropología*, 41(2), 239-262.
- Martínez, R. (2010). La animalidad compartida: El nahualismo a la luz del animismo. *Revista Española de Antropología Americana*, 40(2), 256-263.
- Millán, S. (2015). Reseña de Carlos Reynoso, Crítica de la antropología perspectivista (Viveiros de Castro - Philippe Descola - Bruno Latour). *Alteridades*, 25(49), 135-138.
- Morales, S. (2018). *En defensa de la científicidad de las ciencias sociales*. Recuperado de <https://>

- cienciadelsur.com/2018/08/02/defensa-cientificidad-ciencias-sociales/
- Pazos, A. (2007). Recensión crítica de Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno, de A. Surrallés y P. García Hierro. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 2(2), 369-377.
- Peirano, M. (2008). Antropología sin culpa: Una visión desde Brasil. En C. Degregori y P. Sandoval (Comps.), *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina* (pp. 227-247). Lima: IFEA, IEP.
- Pino, N. (2012). Los dos cuerpos de una persona: El ser de los culina madijá en el sudeste peruano. *Anthropía*, 10, 7-14.
- Pluckrose, H., Lindsay, J. y Boghossian, P. (2018). *Academic grievance studies and the corruption of scholarship*. Recuperado de <https://areomagazine.com/2018/10/02/academic-grievance-studies-and-the-corruption-of-scholarship/>
- Pozo, E. (2017). Un homicidio sin venganza: La violencia intraétnica en comunidades awajún (aguaruna) contemporáneas de la Amazonia peruana. En F. Correa, P. Erikson y A. Surrallés (Eds.), *Política y poder en la Amazonía* (pp. 182-206). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ramos, A. (2012). The politics of perspectivism. *Annual Review of Anthropology*, 41, 481-494.
- Regan, J. (2003). Míronti y los guerreros embarazados: relaciones de género en dos ritos asháninka. *Amazonía Peruana*, 14(28-29), 73-86.
- Regan, J. (2004). Estructura y significado en los mitos amazónicos. *Investigaciones Sociales*, 8(13), 31-42.
- Renard-Casevitz, F.-M. (1998). Acerca de algunas teorías sobre parentesco y alianza: El matrimonio entre la hija de la hermana del padre y el hijo del hermano de la madre. *Anthropologica*, 16(16), 7-45.
- Renard-Casevitz, F.-M. (1999). Ideología Matsiguenga: Entre lo local y lo global. *Anthropologica*, 17(17), 21-62.
- Renard-Casevitz, F.-M. (2004). El enigma de la esfinge en la Amazonia peruana. *Anthropologica*, 22(22), 137-149.
- Reynoso, C. (1990). Seis nuevas razones lógicas para desconfiar de Lévi-Strauss. *Revista de Antropología*, 10(6), 3-17.
- Reynoso, C. (Comp.). (1991). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Buenos Aires: Editorial Gedisa.
- Reynoso, C. (2014a). *Árboles y redes: Crítica del pensamiento rizomático*. Buenos Aires: Ediciones Desde abajo.
- Reynoso, C. (2014b). *Retóricas y astucias de la etnografía pos-estructural: El caso del perspectivismo amerindio*. Recuperado de <http://carlosreynoso.com.ar/perspectivismo/>
- Reynoso, C. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro, Philippe Descola, Bruno Latour*. Buenos Aires: Sb Editores.
- Reynoso, C. (2018). *(Re)lectura crítica de la antropología perspectivista y de los giros ontológicos en la ciencia pos-social*. Recuperado de <http://carlosreynoso.com.ar/perspectivismo/>
- Rojas, E. y Rojas, M. (2000). El ciudadano indígena: El problema de la relación entre sujetos colectivos y el Estado liberal. Una visión desde la Amazonía. *Anthropologica*, 18(18), 195-207.
- Sánchez, M. (2013) Representación de raza, clase y moral en la televisión del Perú: Un análisis social de “Magaly TeVe” y “Al fondo hay sitio”. *Correspondencias & Análisis*, 3, 193-232.
- Sandoval, P. (2012). Antropología y antropólogos en el Perú: Discursos y prácticas en la representación del indio, 1940-1990. En C. Degregori, P. Sendón y P. Sandoval (Comps.), *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana, Tomo II* (pp. 98-145). Lima: IEP.

- Santos Granero, F. y Barclay, F. (2010). Bultos, selladores y gringos alados: Percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 28(28), 21-52.
- Santos Granero, F. (2012). Beinghood and people-making in native Amazonia. A constructional approach with a perspectival coda. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 181-211.
- Sokal, A. y Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Stensrud, A. (2010). Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas. *Anthropologica*, 28(28), 39-65.
- Surrallés, A. (2004). Horizontes de intimidad: Persona, percepción y espacio entre los candoshi. En A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 137-162). Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Surrallés, A. y García Hierro, P. (Eds.). (2004). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Turner, T. (2009). The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. *Tipiti*, 7(1), 1-42.
- Viveiros, E. (1979). A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 40-49.
- Viveiros, E. (1986). *Araweté: Os deuses canibais*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor – ANPOCS.
- Viveiros, E. (1999). Etnología brasileira. En S. Miceli (Org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) - Volume I: Antropologia* (pp. 109-223). São Paulo: Ed. Sumaré/ANPOCS.
- Viveiros, E. (2007). Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, 77, 91-126.
- Viveiros, E. (2008). Claude Lévi-Strauss, fundador del pos-estructuralismo. *Revista de Antropología*, 6, 47-61.
- Viveiros, E. (2009). Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro. *Estudos avançados*, 23(67), 193-202.
- Viveiros, E. (2010). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Viveiros, E. (2012). “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, 18(1), 151-171.
- Viveiros, E. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta limón Ediciones.
- Weismantel, M. (2015). Seeing like an archaeologist: Viveiros de Castro at Chavín de Huantar. *Journal of Social Archaeology*, 0(0), 1-21.
- Williams, J. (2005). *Understanding poststructuralism*. UK: Acumen Publishing Limited.