

La cosmopolítica de la amistad

Repensando las relaciones políticas desde *La caída del cielo* de Davi Kopenawa Yanomami

Mark Anderson

UNIVERSITY OF GEORGIA

En *Políticas de la amistad*, Derrida critica la tendencia en la filosofía política euroamericana de conceptualizar la polis por medio de la figura “falocéntrica” de la fraternidad, la cual efectivamente excluye de la ciudadanía a todo aquello con quien no es posible establecer una equivalencia genealógica (y de género). Como recalca en el prólogo del libro:

Si ninguna dialéctica del Estado rompe jamás con aquello a lo que releva, y de lo que depende (la *vida* de familia y la sociedad civil), si lo político no elimina nunca de sí esa adherencia a la generación familiar, si tal divisa republicana asocia *casi* siempre la fraternidad a la igualdad y a la libertad, la democracia, por su parte, muy raramente queda determinada sin la hermandad o la confraternidad. (Derrida, 1998, p. 13)¹

En este paradigma, el hermano —es decir, el conciudadano— figura siempre como una proyección del yo, una versión idealizada de

¹ Las letras itálicas aparecen en el texto original en esta y todas las citas a continuación.

la mismidad purificada (imposiblemente) del egoísmo del sujeto. Asimismo, la lógica de la fraternidad siempre dependería del sacrificio del otro (el que es marcado por la diferencia), quien, según las teorías políticas de Carl Schmitt, sirve como “enemigo público” en el proceso de fomentar identidades nacionalistas homogéneas (Derrida, 1998, p. 107). Por eso, Derrida propone como alternativa “una democracia por venir” o en devenir arraigada en la amistad, la cual implicaría una relación horizontal y permanentemente abierta que atravesara las diferencias (lo foráneo) sin subordinarlas a una identidad homogénea, ya sea de raza, etnicidad, género o sexualidad (Derrida, 1998, p. 338). En esa política de la amistad, la conceptualización de la igualdad surgiría no desde el estado de derecho (la igualdad fraternal bajo la ley) sino de una ética primordial —anterior a todo concepto normativo— tal y como la concibiera Emmanuel Levinas, es decir, una ética arraigada en la relación de mutua sensibilidad / responsabilidad que surge en el encuentro con el otro cara a cara, forjando el sujeto en respuesta al llamado del otro y simultáneamente colocando a ambos participantes en un estado de endeudamiento constitutivo (Derrida, 1995, pp. 47-53, 61-69).

Por otra parte, la posibilidad de tomar cualquier decisión, ya sea individual o colectiva, necesariamente dependería de una heterogeneidad latente en el devenir del sujeto, la cual denomina Derrida “decisión pasiva”. La elección de una opción entre varias siempre implica una ruptura con la homogeneidad o la continuidad del sujeto que es posibilitada por la internalización de las huellas del otro, de su diferencia, proceso que a su vez genera la subjetividad como respuesta a esa diferencia. En este sentido, cualquier decisión, por soberana que parezca, siempre surge de la relación con otro y constituye un evento o acontecimiento, es decir, un punto de inflexión, de cambio:

La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí. Absolutamente singular en principio, según

su concepto más tradicional, la decisión no es solo siempre excepcional, *hace excepción de mí*. En mí. Decido, me decido, y soberanamente, esto querría decir: lo otro de mí, el otro-yo como otro y otro de mí, *hace o hago* excepción de lo mismo. Norma supuesta de toda decisión, esta excepción normal no exonera de ninguna responsabilidad. Responsable de mi ante el otro, soy en primer lugar y también *responsable del otro ante el otro*. (Derrida, 1998, p. 87)

A su vez, esa responsabilidad hacia y endeudamiento con el otro es lo que posibilita la política como tal, tanto en el sentido de tomar decisiones colectivas, siempre responsable simultáneamente por el yo y el otro, así como en el de concebir una colectividad como entidad gobernable. Para Derrida, la polis —es decir, el concepto de ciudadanía colectiva, con sus derechos y deberes individuales— se forjaría al extenderse ese sentido de responsabilidad más allá de la relación cara a cara para abarcar a terceros. El concepto de la justicia, y por lo tanto de la ley escrita, aparecería en los intersticios de esa relación cara a cara por la presencia o el espectro del tercero, una tercera persona que interpele o irrumpa el encuentro entre dos, exigiendo una respuesta y un estatus igual que el de los interlocutores, o sea, la igualdad dentro de la relación. Como señala en su análisis de la figura kantiana del “amigo de la humanidad”:

No hay igualdad, pero hace falta la igualdad. Pues lo que la justeza o la justicia de esta *consideración* añade a la representación es la *obligación*: “la Idea de que uno mismo está obligado, puesto que obliga a otros con beneficios”. A partir de aquí la igualdad no es ya solamente una representación, un concepto intelectual, una medida calculable, una objetividad estadística, comporta por sí misma un sentimiento de obligación y, así, la sensibilidad del deber, de la deuda, de la gratitud. (Derrida, 1998, p. 291)

Frente al llamado del tercero, el sentido de deber y obligación creada por el endeudamiento recíproco produce el imperativo de la ley, la institucionalización de la justicia como una relación igualitaria con

terceros por venir, es decir, con conciudadanos abstractos o incluso la humanidad en su totalidad:

Esta doble dimensión [el amor recíproco pero no simétrico] mantiene en principio la singularidad absoluta del otro y de “mi” relación con el otro, como asimismo la relación del otro con el otro que soy yo mismo, como su otro, para él. Pero la relación con la singularidad del otro pasa también por la universalidad de la ley. Este discurso sobre la universalidad puede determinarse en las regiones de la moral, del derecho o de la política, pero apela siempre al tercero, más allá del cara a cara de las singularidades. Por eso hemos prestado tanta atención al surgimiento del tercer amigo y a la cuestión del secreto que este abre y que impide, para siempre, cerrar. (Derrida, 1998, p. 304)

De esta forma, todo concepto de justicia y de la ley surgiría del encuentro cara a cara con el otro y de la presencia fantasmal del tercer amigo que irrumpe siempre en la relación, abriéndola y exigiendo un trato igualitario, desmintiendo así la singularidad de la amistad (el secreto entre dos) como una relación exclusiva y excluyente.

Tanto estas reflexiones de Derrida fundamentando la justicia en la amistad como las de Levinas trazando la “primera ética” de sensibilidad y responsabilidad recíproca al encuentro cara a cara parecerían aludir exclusivamente a las relaciones entre seres humanos. Para Levinas, cualquier sensibilidad ética hacia el animal —y por lo tanto cualquier intento por extender el concepto de justicia hacia los seres no humanos— pecaría de “antropomorfismo sentimental”, ya que implicaría la proyección de una analogía humana sobre la cara animal (Clark, 1997, pp. 44-45). Como recalcó Levinas en una entrevista:

One cannot entirely refuse the face of an animal. It is via the face that one understands, for example, a dog. Yet the priority here is not found in the animal, but in the human face. We understand the animal, the face of an animal, in accordance with Dasein. The phenomenon of the face is not in its purest form in the dog. In the dog, in the animal, there are other phenomena. For example, the force of nature

is pure vitality. It is more this which characterizes the dog. But it also has a face. (Levinas, 1988, p. 169)

En otras palabras, la sensibilidad hacia el otro animal no surgiría de la reciprocidad, del endeudamiento mutuo, porque el animal sería un sujeto “pobre de mundo” según la conceptualización del Dasein (el ser-en-el-mundo) de Heidegger (Heidegger, 1998, p. 196). Tanto para Levinas como para Heidegger, el animal podría poseer cierta consciencia de ser (de interioridad diferenciada del mundo exterior), pero siempre quedaría como un sujeto inacabado, parcial, cuya potencial subjetividad o expresividad —su capacidad de interpelar a otro sujeto y exigir una respuesta— es subordinada a priori, por definición, a la pura vitalidad, la “fuerza de la naturaleza” que serían los instintos según la perspectiva cartesiana. Incapaz de divisar una partición definitiva entre su propio ser y el mundo (según Heidegger, de inferir su propia muerte / finitud mediante la del otro), el animal —el perro en este caso— no podría responder ni exigir una respuesta al sujeto, es decir, funcionar como otro en una relación ética. La amistad entre el ser humano y el perro siempre quedaría en el umbral, en espera permanente de una respuesta que es denegada de antemano por la categoría “perro”, es decir, la doctrina de excepcionalismo humano que niega toda expresión de singularidad a los animales, subordinándolos a su clase o especie.

No obstante, en *El animal que luego estoy si(qui)endo*, Derrida critica fuertemente a Levinas por des-figurar o desalojar categóricamente al animal de la relación ética. Derrida desmantela la insistencia en que los animales son incapaces de interpelar al sujeto y exigir una respuesta, argumentando que tal negación categórica no depende de interacciones con animales concretos sino del despliegue de toda una serie de premisas metafísicas infundadas que apuntalan conceptos como la subjetividad, la respuesta (en oposición a la reacción instintiva o mecánica) y la moralidad (arraigada en el sentimiento de pudor). Al deconstruir la serie de argumentos que se han utilizado para forjar la oposición conceptual humano / animal (el *animote*

o categoría animal), demuestra que esa oposición consiste en una afirmación dogmática cuya única función es abstraer conceptualmente al ser humano de su propia animalidad y así establecer una jerarquía del ser que justifique su dominio absoluto sobre todas las especies no humanas. En otras palabras, el sacrificio de la singularidad (la cara / otredad) del animal, llevado a cabo por la imposición de la categoría animal o animote, lo destituye no solamente de la amistad, sino de toda aproximación ética, transformándolo en mero objeto o aparato mecánico cartesiano. Asimismo, al ser denegada la posibilidad de responder como otro, los animales se colocan en un espacio de violencia permanente en el que pueden ser matados sin culpa ni consecuencias. Pues si, como afirman Heidegger y Levinas, el animal no es capaz de concebir su propia muerte como singularidad, no puede sufrir la crisis existencial que desencadena el Dasein o consciencia de su propia finitud ni tampoco prefigurar la muerte del sujeto mediante su propia vulnerabilidad en el encuentro cara a cara. Carecería de una “cara” en el sentido de ser capaz de tomar al sujeto de “rehén”, colocándolo en la relación de endeudamiento recíproco de la que, según Levinas, surge el primer mandamiento o la prohibición, fundamento de toda ética: “no matarás” (Derrida, 2008, p. 133). El animote por definición no puede asesinar ni ser asesinado y, por lo tanto, no tiene moralidad ni la posibilidad de servir de otro en relación con el sujeto (Derrida, 2008, p. 133). Sin embargo, el animal tiene cara y, por lo tanto, deja la impresión de ser otro sin poder atestiguar plenamente al ser del sujeto humano. Pero está obligado a atestiguar silenciosamente, por la paradoja de su rostro inexpresivo, a la veracidad de la categoría humana:

El animal está pues privado a la vez del poder y del derecho de responder ciertamente y, por consiguiente, de la responsabilidad (por lo tanto, del derecho, etc.); pero también está privado de la no-respuesta, del derecho de no-respuesta que se concede al rostro humano en el secreto o en la muerte. (Derrida, 2008, p. 134)

El animal es simultáneamente la exclusión primordial —el ícono del primer enemigo que es la naturaleza / animalidad humana— que fundamenta toda política y el otro constitutivo, el tercero que hace que esa exclusión categórica sea una necesidad. Es esa la aporía que encuentra Derrida en el pensamiento de Levinas: el animal tiene cara, pero no un rostro fraternal y, por lo tanto, debe ser sacrificado discursivamente para que la cara humana mantenga su singularidad, su posición única en la ética y, por lo tanto, la política. Pues si el animal singular pudiera constituirse como amigo, la política cesaría de ser un gobierno de hombres. Ese sacrificio animal en el altar de la política es lo que lleva a Derrida a agregar un prefijo más a lo que diagnostica como la lógica de la política fraternal: “carnofalogocentrismo” (Derrida, 2008, p. 125).

En resumen, la aporía del humanismo radicaría en que la categoría “Hombre” o “humano” no solamente se forja siempre en relación dialéctica con la categoría animal, sino que ninguno de los rasgos que el “Hombre” se ha auto-atribuido como “distintivos” se ha comprobado categóricamente con evidencias etológicas o genéticas; siempre dependen de la negación mediante el despliegue del animote (Derrida, 2008, p. 159). Es por eso que argumenta que:

No se trata *solamente* de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc. — la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado *todo esto* al “animal”). Se trata *también* de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto *puro, riguroso, indivisible* en cuanto tal. (Derrida, 2008, p. 162)

Desde esta perspectiva, que es respaldada por el vasto corpus de estudios científicos que desembocaron en la “Declaración de Cambridge

sobre la consciencia” (2012) en que los autores señalan que todos los substratos biológicos de la consciencia están presentes en otras especies, las capacidades que la tradición metafísica ha denominado como “humanas” existen en una relación de continuidad con las capacidades de muchas otras especies, si bien de forma intensificada en el *Homo sapiens*.² Es por eso que Derrida aboga por una ética más abierta que no dependa de la denegación y que reconozca formas de responsividad que no tengan como premisa un concepto de sujeto puramente lingüístico: “no se trataría de ‘restituir la palabra’ a los animales sino quizá de acceder a un pensamiento, por quimérico o fabuloso que sea, que piense de otro modo la ausencia del nombre o de la palabra; y de otra manera que como una privación” (Derrida, 2008, p. 66). A lo largo del libro indaga en varias formas de interpelación que no dependen del símbolo, desde la mirada hasta huellas no lingüísticas y formas de performatividad corporal como los bailes de cortejo. Para Derrida, el que los animales sean capaces de “auto-afección”, de estar conscientes de tanto las huellas que dejan sus propios cuerpos como del hecho que estas huellas afectan a otros cuerpos, necesariamente comprueba su capacidad de percibirse como singularidades, así como la de concebir a sus otros como tales y, en última instancia, de entablar relaciones de amistad.³

² Phillip Low (et al., 2012) y los demás autores de la “Declaración de Cambridge sobre la consciencia” afirman que “la ausencia de un neocórtex no parece impedir que un organismo pueda experimentar estados afectivos. Hay evidencias convergentes que indican que los animales no humanos poseen los substratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de los estados de consciencia, junto con la capacidad de mostrar comportamientos intencionales. En consecuencia, el peso de la evidencia indica que los humanos no somos los únicos en poseer la base neurológica que da lugar a la consciencia. Los animales no humanos, incluyendo a todos los mamíferos y aves, y otras muchas criaturas, entre las que se encuentran los pulpos, también poseen estos substratos neurológicos” (s.p.).

³ Como argumenta en *El animal*: “pero empiezan ahí donde se le otorga a la esencia del ser vivo, al animal en general, esta aptitud para *ser él mismo*, esta aptitud para ser sí mismo y, por lo tanto, esta aptitud para ser capaz de afectarse a sí mismo, con su propio movimiento, de afectarse con huellas de sí mismo vivo y, por lo tanto, de autobiografarse, de alguna manera. Nadie ha negado nunca al animal ese poder de rastrearse o de trazarse o de volver a trazar un camino de sí. En realidad, el lugar

Es más, Derrida se pregunta si toda política, toda cuestión de justicia, no nacería con el animal como el otro del otro, como figuración de lo absolutamente otro que Levinas asocia con la divinidad:

Uno se pregunta si la implicación denegada pero común de esos dos discursos sobre el otro y el tercero no sitúa al menos una instancia del animal, del otro-animal, del otro como animal, del otro-ser-vivo-mortal, del no-semejante en todo caso, del no-hermano (de lo divino o del animal, aquí inseparables), en resumen, de lo a-humano en el que el dios y el animal se alían según todas las posibilidades teo-zoomorfias propiamente constitutivas de los mitos, de las religiones, de las idolatrías e incluso de las prácticas sacrificiales en los monoteísmos que pretenden romper con la idolatría. (Derrida, 2008, p. 157)

Si, como afirmaba Levinas, la otredad absoluta —prefigurada pero no encarnada por la cara del otro— es lo que le permite al sujeto imaginarse la muerte del otro y la propia, el concepto de la vulnerabilidad, y por lo tanto de la justicia, surgiría precisamente en relación con esa tercera posición “a-humana”, del sacrificio de la otredad absoluta que permite la identificación con el otro como sujeto, como interlocutor igual pero diferente a uno. Pero lo divinamente absoluto está siempre ausente de la materialidad, presente solamente por sus interdictos, sus mandatos absolutos, y el animal está frente a nosotros, mirándonos; es ese juego entre presencia y ausencia lo que otorga significado al signo y, por lo tanto, a la ley.

La presencia del tercero animal, el que pide la amistad o la enemistad, prefigura toda posibilidad de exclusión. Y, sin embargo, una política de la amistad, una democracia por venir no puede depender del carnofalogocentrismo, de la lógica de exclusiones categóricas, ni siquiera la del animote. Una verdadera democracia por venir está obligada a tomar en cuenta toda diferencia como una manifestación

más complicado del problema es que se le haya negado el poder de transformar esas huellas en lenguaje verbal, de interpelarse con preguntas y respuestas discursivas; que se le haya negado el poder de borrar sus huellas (como hará Lacan con todo lo que eso supone y sobre lo cual volveremos)” (Derrida, 2008, p. 67).

de singularidad, no como efecto discursivo u oposiciones categóricas. Por lo tanto, cualquier política de la amistad necesariamente implicaría una cosmopolítica, una ecología política arraigada en la con-vivencia, es decir, la práctica de la simbiosis, tal y como la define Isabelle Stengers:

Ecology is not about predators and prey only, but also about connecting-events, such as symbiosis, that positively relate heterogeneous terms even as the terms diverge. Symbiotically related beings go on diverging, go on defining in their own manner what matters for them. Symbiosis means that these beings are related by common interests, but *common* does not mean having the same interest in common, only that diverging interests now need each other. (Stengers, 2011, p. 60)

De esta manera, la política consistiría no en la negociación de intereses o identidades en común, en la formación de una polis fraternal, sino en la práctica de una forma de diplomacia capaz de atravesar las diferencias sin anularlas y de fomentar así relaciones simbióticas.

A pesar de insistir en que los animales participan en la ética de encuentro, ya sea como singularidades que interpelan al sujeto o como prefiguración de lo absolutamente otro, Derrida no se interna en el pantanoso terreno de la praxis política más que para censurar la naturaleza excluyente del discurso de los derechos como fundamento de la ley, ya que los derechos individuales y humanos siempre invocan sus propias exclusiones mediante tropos cosificantes y / o animalizantes. Otros pensadores han abordado esa cuestión política por el lado de extender derechos legales a los seres no humanos (Christopher Stone, Tom Regan, Alberto Acosta, etc.) o el de teorizar nuevos sistemas de representación capaces de tomar en cuenta la agencia política inhumana o más que humana (Bruno Latour e Isabelle Stengers, entre otros). Los primeros típicamente apelan a alguna homología con los derechos humanos, ya sea por medio de la sensibilidad vital compartida, la consciencia del sufrimiento o la conceptualización jurídica romana de la persona como propietario

—en este caso, el organismo como detentor del derecho de tenencia sobre su propio cuerpo y vida. Los segundos suelen enfocarse en la práctica de la política en tanto constructora y ordenadora de realidades; redefiniendo lo social como una red de intra-acciones entre seres humanos, animales, plantas y cosas inanimadas que coproducen ambientes concretos, la política se referiría al sistema de reglas y dispositivos que gobiernan las relaciones entre los diversos constituyentes imbricados en los procesos productivos. En ese espíritu, Bruno Latour ha planteado en *We Have Never Been Modern* (1993) y *Politics of Nature* (2004) la posibilidad de desarrollar un “parlamento de las cosas” que responda al hecho de que toda práctica política involucra la convergencia de múltiples formas de agencia o afectividad (la capacidad de afectar a otros cuerpos), incluyendo las de seres no humanos y objetos inanimados que interactúan en concierto con la de los seres humanos en la construcción del mundo.

Asimismo, Stengers ha propuesto reconceptualizar la política por la lente de la ecología, como una “cosmopolítica” que tome como punto de partida la negociación de “matters of concern” (asuntos / materialidades de cuidado) que afectan a todos los interesados, sean humanos o no. Claramente, esa ecología política no podría depender de equivalencias, es decir, de intereses o bienes en común que trasciendan individuos y especies, ya que las perspectivas en juego son irreducibles y frecuentemente contradictorias (Stengers, 2005, pp. 995-ss.). Al contrario, requeriría de una diplomacia constante que, a su vez, sería imposible llevar a cabo sin una conceptualización de la igualdad no como estado permanente, sino como un proceso siempre en devenir (*mise en égalité*) que atravesase sin nulificar ni jerarquizar las diferencias: “equality does not mean that they all have the same say in the matter but that they all have to be present in the mode that makes the decision as difficult as possible, that precludes any shortcut or simplification, any differentiation a priori between that which counts and that which does not” (Stengers, 2005, p. 1003). Como recalca Stengers, nadie puede reclamar para sí la posición de portavoz del cosmos, que es una totalidad inaprehensible cuyo

único principio es la no exclusión. No hay ningún individuo o clase de personas que posee la autoridad de hablar en nombre de todo lo existente, particularmente cuando se toma en cuenta que ontologías distintas producen mundos colectivos distintos que coexisten sin fundirse en una sola realidad: “in the term cosmopolitical, cosmos refers to the unknown constituted by these multiple, divergent worlds and to the articulations of which they could eventually be capable” (Stengers, 2005, p. 995).

Tanto Latour como Stengers concuerdan en que los “actantes” no humanos participan en la construcción de esos mundos “múltiples y divergentes”. Sin embargo, ninguno de los dos se atreve a salvar la brecha entre las dos facetas claves de la agencia política, la decisión voluntaria y la actuación, más que para insistir en que lo material y lo conceptual se influyen mutuamente en circuitos de retroalimentación. Parecen compartir tácitamente la convicción de Heidegger de que solamente los seres humanos somos capaces de concebir un mundo como tal, por lo menos en un sentido pleno; esos mundos a los que se refieren son subjetivos, abstractos productos de la inferencia subjetiva y colectiva humana. Para Latour, la “sociología de asociaciones” que serviría de base tanto para su teoría de redes interactivas (actor-network theory) como para su “parlamento de las cosas” es una empresa humana: los “practicantes” humanos son los únicos capaces de desentrañar las “translations between mediators that may generate traceable associations” (Latour, 2005, p. 108). Asimismo, Stengers parece concebir la diplomacia como una actividad humana, un encuentro entre diversas culturas humanas que necesariamente incluiría a las que la modernidad ha intentado exterminar en su “guerra” contra epistemologías no científicas. Abandonando el término “cosmopolítica” debido a su asociación con el humanismo universalista de Kant, Stengers en sus obras más recientes ha reemplazado sus teorías como una cuestión de “políticas ontológicas”:

My point is not to extend the passions of philosophical ontology to political epistemology, but to claim that in order to accommodate

“ontology” with ontological politics we need to disentangle it from epistemological presuppositions implying a mute reality available for many worlding and wording ontologies. The problem with ontology is not knowledge or representation, but engagement with and for a world. (Stengers, 2018, p. 85)

Sin duda, estas diversas ontologías extra- o a-modernas implicarían un compromiso ético con seres no humanos que estaría excluido de antemano del paradigma científico en tanto que este último se presenta como una esfera de datos, de verdades absolutas desasociadas de la mediación simbólica y las relaciones inestables que componen la esfera social (Latour, 1993, pp. 28-ss.). No obstante, la confluencia de “worlding” con “wording” indica que, para Stengers, solamente los seres humanos, con nuestra capacidad de mediación simbólica, somos capaces de conceptualizar esas redes de asociaciones como “mundos”, es decir, como totalidades o universos que existen más allá de los límites de la percepción individual. Por lo tanto, la diplomacia ontológica que propone Stengers dependería enteramente de la mediación humana y sus códigos simbólicos, aún en los casos en que los “diplomáticos” humanos se comprometen a representar los intereses de seres no humanos. Como señalaba Stengers en el pasaje citado en el párrafo anterior (“equality does not mean that they all have the same say in the matter but that they all have to be present”), los seres no humanos estarían “presentes” en la toma de decisiones que les afectarían, pero solamente como testigos silenciosos que servirían para contrarrestar la sustitución / eliminación de su singularidad y sus intereses particulares por el despliegue del símbolo y su jerarquía de valores humanistas.

En pocas palabras, estos acercamientos euroamericanos hacia la cosmopolítica dependen casi exclusivamente de la extensión de la ética y, por lo tanto, el otorgamiento de estatus político a los seres no humanos por medio del arbitraje humano, minimizando así el potencial de la política como tal si uno la entiende en los términos utilizados por Rancière y Badiou, es decir, como un acontecimiento que

interrumpa la institucionalidad, es decir la continuidad del ordenamiento sistemático de las relaciones de poder.⁴ Y si, como señalaron Horkheimer y Adorno entre otros muchos, los sistemas políticos modernos están orientados hacia la dominación de la naturaleza (tanto la humana como la externa), concebir una forma de gobierno que no se fundamente en el extractivismo y la explotación de tanto “recursos naturales” como la mano de obra humana requeriría de una intervención radical en lo que Rancière denomina la “distribución de la sensibilidad”, es decir las formas de percibir y construir las relaciones afectivas no solamente entre seres humanos, sino entre todos los seres que habitamos nuestros ambientes. En vista de ello, la práctica de una verdadera “democracia por venir” necesariamente implicaría la búsqueda de otros modos de representación que permitan y tomen en cuenta la expresión de la singularidad y los intereses de los seres no humanos.

Sin embargo, ese no es un proyecto tan “quimérico” como le pareciera a Derrida, ya que históricamente (y en ciertos casos hasta la actualidad), la mayor parte de las sociedades humanas nunca han denegado la capacidad de expresión a los seres no humanos. De hecho, esa negación va en contra de la intuición, es decir, de la afectividad que surge del encuentro cara a cara con animales sobre todo, la cual experimenta naturalmente todo ser humano anteriormente a su represión o desensibilización mediante el discurso del excepcionalismo humano. Esa desensibilización toma muchas formas, desde la práctica común en el pastoreo de prohibir que los niños nombren a los animales destinados al matadero al uso de espacios de exclusión y contención de las especies tanto en la agricultura como en la urbanización, pero en todo caso, cualquier denegación o represión siempre surge como una negatividad impuesta sobre una presencia o positividad. De modo que, para abordar seriamente la cuestión de una democracia por venir, arraigada en la diferencia, hace falta un análisis cuidadoso de las formas en que las ontologías a-modernas,

⁴ Véanse Alain Badiou, 2013 y Jacques Rancière, 2010.

como las llamara Latour, han concebido la socialidad y el ordenamiento de la esfera política sin la exclusión categórica de seres no humanos. Es imposible imaginarse un cambio en el orden político desde la descontextualización, desde la nada; aún Latour en su propuesta utópica del parlamento de las cosas utiliza el laboratorio científico como punto de partida. Entender a fondo los antecedentes ya existentes es la única forma de salvar la brecha entre la teoría de Derrida de la responsividad como fundamento de la polis y la práctica de cosmopolíticas que no cedan enteramente el terreno de lo político al sujeto humano.

En lo que resta de este ensayo, quisiera resaltar ciertos aspectos del pensamiento indígena amazónico que puedan servir para esclarecer esta cuestión. En particular, analizaré la forma en que el intelectual y activista indígena Davi Kopenawa describe la práctica política yanomami en su testimonio *La caída del cielo: Palabras de un chamán yanomami* (*The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, 2013), el cual surge de una serie de entrevistas que llevó a cabo con el antropólogo francés Bruce Albert a lo largo de varias décadas. Por una parte, esta obra permite vislumbrar una práctica política no arraigada en la división conceptual entre cultura / naturaleza ni tampoco en el discurso de la fraternidad como fundamento de las relaciones políticas. Por otra parte, son notables los paralelos que surgen entre la cosmopolítica yanomami tal y como la describe Kopenawa y el pensamiento político derrideano, particularmente en cuanto a conceptos fundacionales como la interiorización de las huellas del otro como un “don” que coloca al sujeto en un estado de endeudamiento para / con el otro, la responsividad afectiva como raíz de todo significado, la amistad como una relación que depende de y atraviesa las diferencias, y la hospitalidad y la diplomacia como instituciones políticas primordiales. Compaginar la obra de Kopenawa con los textos de Derrida permitirá superar las limitaciones discursivas de ambos: en el caso de Kopenawa, su relegación por los discursos hegemónicos a representante de un multiculturalismo siempre subordinado al discurso transhumanista del desarrollo y la institucionalidad de

la ciencia como verdad absoluta y en el de Derrida, lo quimérico de concebir “de otro modo la ausencia del nombre o de la palabra; y de otra manera que como una privación” (Derrida, 2008, p. 66) y por lo tanto, de teorizar una práctica cosmopolítica.

Sin lugar a dudas, las relaciones políticas yanomami son desde siempre cosmopolíticas, ya que no distinguen categóricamente entre los seres humanos y los no humanos. Para los yanomami, el Estado como tal es siempre una forma de gobierno ecosocial conformado por múltiples especies que se relacionan entre sí por medio de las instituciones de la hospitalidad y la diplomacia. En cambio, tal y como argumenta Giorgio Agamben en *Lo abierto* (2006), la división conceptual entre ser humano / animal y cultura / naturaleza es producida por una maquinaria metafísica —una “máquina antropológica”— que está profundamente arraigada en el desarrollo histórico del pensamiento, las disciplinas epistemológicas y la economía euroamericanos.⁵ Es en ese sentido que el filósofo argentino Fabián Ludueña, volviendo al pensamiento aristotélico, reescribe el concepto foucaultiano de la biopolítica en términos de una “zoopolítica” dedicada a la producción social del “Hombre” mediante lo que él denomina “antropotecnologías”:

Entenderemos por *antropotecnia* o *antropotecnologías* las técnicas mediante las cuales las comunidades de la especie humana y los individuos que las componen actúan sobre su propia naturaleza animal con el fin de guiar, expandir, modificar o domesticar su sustrato biológico con vistas a la producción de aquello que, la filosofía primero, y luego las ciencias biológicas y humanas, suelen denominar “hombre”. El proceso de hominización y la historia misma de la especie *homo sapiens* hasta la actualidad coincide, entonces, con la historia de las antropotecnologías (económicas, sociales, educativas, jurídicopolíticas, éticas) que han buscado, incesantemente, fabricar lo humano como *ex-tasis* de la condición animal. (Ludueña, 2010, p. 12)

⁵ Véase el noveno capítulo de Agamben, 2006.

No obstante, la mayoría de las culturas no occidentales no reconocen esa oposición tajante entre cultura humana / naturaleza, por lo menos no de la misma forma en que se ha formulado en la tradición europea. Como señala Marilyn Strathern en su estudio de la cultura Hagen de la Papúa Nueva Guinea, “there is no culture, in the sense of the cumulative works of man, and no nature to be tamed and made productive” (Strathern, 1980, p. 219). En las lenguas indígenas, no existe un concepto de humanidad que abarque a toda la especie; los términos que suelen traducirse a lenguas europeas como “humano” típicamente son etnónimos que, en realidad, se refieren a un pueblo o comunidad lingüística específica y muchas veces se extienden a otros seres no humanos que se consideran integrantes o allegados de esa comunidad. En este sentido, la traducción más apropiada sería “gente” o “personas verdaderas”. Por otra parte, el antropólogo raramúri Enrique Salmón recalca que no existe en las lenguas indígenas un concepto de la naturaleza como una totalidad definida por su disimilitud y exterioridad con respecto a lo humano; al contrario, los términos referentes al mundo natural suelen designar una relación de pertenencia, de familiaridad, un recíproco criarse o nutrirse (Salmón, 2000, p. 1331).

En las ontologías relacionales indígenas, los medio ambientes no se conciben precisamente en términos ecológicos como la suma de organismos que cohabitan en un espacio geográfico ni tampoco como el flujo de ciclos energéticos como en las teorías de Eugene Odum, sino como complejos estados heterogéneos caracterizados por una universal semiótica cultural en los que el habla no se limita a la comunicación simbólica humana, sino que denota toda una gama abierta de intra-acciones semióticas entre seres humanos, no humanos y espíritus o seres primordiales (Kohn, 2013, p. 9; Basso, 1985, pp. 67-69). En las sociedades que no se atienen a la división conceptual entre la cultura humana y la naturaleza, se toma por sentado que todas las especies participan en la socialidad, no solamente entre los miembros de su propia especie, sino que también se involucran en relaciones o diplomáticas o de predación con otras. Como señala

Eduardo Kohn en *How Forests Think* (2013), esta ontología concibe el bosque como algo más que un medio (ambiente) o mero escenario para las interacciones entre especies; es efectivamente una “ecology of selves”, una sociedad o ensamblaje abierto de producción colectiva (en el sentido en que Deleuze y Guattari utilizan la palabra) que es unificada por intra-acciones semióticas y diplomacia entre especies (Kohn, 2013, p. 78). Como ensamblaje abierto, el bosque no es definido por su contabilidad demográfica, sino por su trabajo colectivo, por su producción de la “totalidad abierta” o “lo real emergente” de lo que denominamos medio ambiente (Kohn, 2013, pp. 59-62). En otras palabras, el conjunto de organismos individuales que producen el ambiente como una red relacional son también productos de esa red; son indistinguibles e inextricables de la sociedad multiespecífica.

Es en ese sentido en que Davi Kopenawa rechaza el término “medio ambiente” por partir categóricamente lo que es indivisible, es decir, constitutivamente intra-activo:

When they speak about the forest, these white people often use another word: they call it “**environment**”. This word is also not ours and until recently we did not know it either. For us, what the white people refer to in this way is what remains of the forest and land that were hurt by their machines. It is what remains of everything they have destroyed so far. I don't like this word. The earth cannot be split apart as if the forest were just a leftover part. We are inhabitants of the forest, and if it is cut apart this way, we know that we will die with it. I would prefer the white people talk about “nature” or “ecology” as a whole thing. (Kohn, 2013, p. 397)

Ya que las entrevistas que componen el testimonio de Kopenawa fueron llevados a cabo en yanomami, Bruce Albert (el gestor / editor del texto) utiliza letras en negrita para señalar los préstamos del portugués que utilizó estratégicamente Kopenawa. Al emplear la palabra “meio ambiente” en portugués, Kopenawa remarca lo intraducibles que resultan ciertos conceptos claves debido a la incompatibilidad entre los sistemas ontológicos y lingüísticos euroamericanos y

yanomami. Asimismo, Albert coloca las palabras “naturaleza” y “ecología” entre comillas, indicando que Kopenawa las empleó como neologismos en yanomami, lo cual no deja de recalcar su exotismo para un hablante nativo de la lengua. Desde la perspectiva de Kopenawa, los tres términos más comunes para referirse al entorno (natural) son fundamentalmente ajenos, porque se refieren a algo particionable, algo externo. Para los yanomami, el bosque amazónico no puede concebirse como una reserva natural, como un lote que puede o debe ser conservado mientras que el mundo alrededor sigue degradándose bajo el extractivismo capitalista. No hay divisiones posibles porque no hay límites conceptuales entre el ser humano y las demás especies; el mundo entero es simultáneamente un bosque y una sociedad, el *Urihi-a* (el bosque-mundo). Las especies varían según sus predilecciones climáticas y alimentarias, pero todas componen comunidades que se relacionan entre sí mediante dos modos afectivos: la amistad o la hostilidad / predación.

Como ilustra este ejemplo, cualquier intento de orquestar un encuentro entre las ontologías indígenas y el pensamiento político euroamericano necesariamente tiene que partir de la incompatibilidad de sus preceptos. Es por eso que el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro propone una “metodología de equivocación controlada” arraigada en lo que Marilyn Strathern ha llamado “conexiones parciales” y Blaser y De la Cadena han denominado “lo incomún”, es decir, la diferencia en relación. Fundamentándose en lo que denomina el “perspectivismo amerindio” o “the conception, common to many peoples of the continent, according to which the world is inhabited by different sorts of subjects or persons, human and non-human, which apprehend reality from distinct points of view”, Viveiros de Castro promueve una reconceptualización del acto de traducir como un encuentro entre ontologías irreducibles.⁶ Como el perspectivismo toma la diferencia como eje de las relaciones, toda

⁶ Véanse Eduardo Viveiros de Castro (1998, p. 469); Marilyn Strathern (2004); y Blaser y De la Cadena (2017).

comunicación con el otro surge como lo que Deleuze llama “síntesis disyuntiva” (Deleuze, 2004, p. 131), en que las diferencias nunca pueden ser subordinadas a una relación dialéctica:

In other words, perspectivism supposes a constant epistemology and variable ontologies, the same representations and other objects, a single meaning and multiple referents. Therefore, the aim of perspectivist translation —translation being one of shamanism’s principal tasks, as we know (Carneiro da Cunha 1998)— is not that of finding a “synonym” (a co-referential representation) in our human conceptual language for the representations that other species of subject use to speak about one and the same thing. Rather, the aim is to avoid losing sight of the difference concealed within equivocal “homonyms” between our language and that of other species, since we and they are never talking about the same things. (Viveiros de Castro, 2004, pp. 6-ss.)

En contraste con las teorías políticas euroamericanas que toman la fraternidad, es decir, la equivalencia genealógica o la identidad en común, como el fundamento de la polis, los indígenas americanos suelen concebir la política como el acto de relacionarse mediante la diferencia. Como Derrida, el pensamiento indígena concibe de la amistad —la cual potencia la afiliación— como la base de la relación política:

The common word for the relation, in Amazonian worlds, is the term translated by “brother-in-law” or “cross cousin”. This is the term we call people we do not know what to call, those with whom we wish to establish a generic relation. In sum, “cousin / brother-in-law” is the term that creates a relation where none existed. It is the form through which the unknown is made known. (Viveiros de Castro, 2004, p. 18)

La amistad nunca se puede entablar con un familiar, ya que el parentesco siempre antecede y dirige las relaciones entre familiares. La afinidad (ya no amistad) entre hermanos es siempre subordinada a la estructura familiar, ya que el hermano nunca es completamente otro. Es precisamente el hecho de no ser una relación de parentesco / mismidad lo que hace que la amistad tenga que ser forjada,

negociada y nutrida. En pocas palabras, la fraternidad es una relación estructural, cerrada, mientras que la amistad es una relación permanentemente abierta hacia el otro.

Es por esta razón que Kopenawa, en *La caída del cielo*, enfatiza su relación con su suegro Lorival como el punto de iniciación tanto en la política comunitaria como en el chamanismo. Para los yanomami, la amistad siempre antecede a la consolidación o institucionalización del estado político, concebido en este caso como la estructura de obligaciones mutuas que gobiernan la relación entre suegro / yerno y que se extienden a la comunidad por medio de terceros (potenciales yernos). La afiliación no brota espontáneamente del deseo sexual y la formación de una familia nuclear, sino de todo un proceso de desarrollo de relaciones amistosas que surgen del protocolo del encuentro con el otro. Y estas relaciones no dependen ni de la consanguinidad (la confraternidad) ni de la horizontalidad; el amigo nunca es visto como el doble idealizado del yo, sino como un aliado en potencia cuya afiliación debe ser cultivada. El amigo es siempre otro, forastero —y desde un principio, un posible enemigo con el que hay que establecer y mantener relaciones diplomáticas para no incurrir en la hostilidad. Como en las teorías de Derrida en *Políticas de la amistad*, el amigo nace siempre de la posibilidad de la enemistad, es siempre un “a(ene)migo” (Derrida, 1998, p. 90). El amigo es siempre otro, *tout autre*, el que no puede ser asimilado.

El protocolo que despotencializa la hostilidad, abriendo así las relaciones amistosas, es la hospitalidad, escenificada en el acto de regalar. En cualquier encuentro con un otro conocido o desconocido, el sujeto debe demostrar su buena voluntad por estar dispuesto a regalar cualquier posesión que le pida el otro: “when we first make contact with the inhabitants of an unknown house in order to make them our friends, we exchange all that we own with them. We call this *rimimuu*. If we behaved otherwise, they would think that we were hiding our hostility” (Kopenawa y Albert, 2013, pp. 333-34). No es un trueque ni tampoco una relación transaccional, un intercambio en el sentido común de la palabra:

Most Yanomami “exchanges” are made in this relatively blurry deferred mode. More than bartering, the essential here is to show that one is prepared to give up the requested goods without too much concern for compensation. The verbal roots designating this operation refer essentially to the idea of giving away (*hipi*, “give”; *topi*, “offer”; *weyë*, “distribute”). (Kopenawa y Albert, 2013, p. 550)

La equivocación —es decir, la disparidad de significados que resalta las diferencias ontológicas entre la cultura yanomami y la occidental moderna— salta al primer plano porque el intercambio aquí no es una cuestión de equivalencias abstractas entre el trabajo invertido por los artesanos al fabricar los objetos ni tampoco lo que Marx denominaba como el valor de uso, sino una cuestión de amistad, de la relación afectiva entre dos sujetos. Más que de su funcionalidad, el valor de un regalo para el que lo recibe surge de su asociación con su dueño; cada objeto retiene las marcas o las huellas del que lo regala, su *õno*: “we think that it is by acquiring a trace of another person that we become his friend” (Kopenawa y Albert, 2013, p. 334). Como en las teorías de Derrida, el objeto regalado conlleva el don de la diferencia, el que potencializa la conceptualización del sujeto (siempre en respuesta al llamado del otro). Por lo tanto, aceptar el regalo significa endeudarse con el otro en el sentido en que Derrida emplea esa palabra; reconocer y aceptar la huella del otro es obligarse con él, deberle una respuesta, sentirse responsable frente y por él: “responsable de mí ante el otro, soy en primer lugar y también responsable del otro ante el otro” (Derrida, 1998, p. 87). Y utilizar ese objeto regalado se concibe como una colaboración; se trabaja en conjunto con el otro, activando sus huellas o poderes afectivos en la coproducción del mundo.

Por otra parte, estas relaciones amistosas no se limitan a los seres humanos; también se establecen con otras especies por medio de rituales chamanísticos en que el chamán demuestra hospitalidad hacia los *xapiri* (seres primordiales) al ofrecerles comida y albergue en su pecho (que los *xapiri* ven como una casa redonda). En la mitología

yanomami, los animales se consideran descendientes de los *xapiri*, humanos primordiales que se transformaron en animales después de un cataclismo, sin perder su humanidad. Es por eso que Kopenawa insiste en que:

The spider monkeys that we call *paxo* are humans like us. They are spider monkey humans, *yanomae thë pë paxo pë*, but we arrow them and smoke them when we gather game for our *reahu* feasts. Despite this, in their eyes, we are still their fellow creatures. Though we are humans, they give us the same name they give themselves. This is why I think our inner part is identical to that of the game and that we only attribute to ourselves the name of human beings by pretending to do so. Animals consider us their fellow creatures who live in houses while they are people of the forest. This is why they say, “humans are the game that live in houses”. (Kopenawa y Albert, 2013, p. 387)

Como indica este pasaje, los yanomami ven a los monos araña no solamente como presa / comida, sino también como otros seres humanos con subjetividad. En este sentido, cualquier acto de predación o de violencia, ya sea contra un animal o un ser humano, se concibe como un acto de canibalismo, ya que implica comerse la perspectiva del otro de forma literal (devorar el cuerpo) o metafórica (un ataque espiritual contra su *utupë* o imagen vital que acaba por enfermar o matar a la persona en cuestión). Como ejemplifica esta aparente aporía, “game” (animal de caza) no significa lo mismo para los yanomami que para las sociedades occidentales; mientras que “animal de caza” indica una clase de animales —casi objetos— predestinados a ser matados y devorados sin consecuencias morales o políticas, aquí el animal cazado es un sujeto, un ser humano. Por lo tanto, lo que distingue entre el animal de caza, quien tiene una perspectiva humana, y el depredador humano no es la humanidad, es decir, la subjetividad, sino la perspectiva de cada uno sobre el otro. Los monos araña ven a los yanomami como iguales, pero los yanomami los ven a ellos como presa, sin dejar de reconocer su estatus de persona. Más que la carne misma, es la internalización de la perspectiva del otro (sus

huellas que imbuyen la carne) sobre uno mismo como depredador lo que sustenta al cazador.

Como sugiere este pasaje, lo que se ve como una presa de caza no depende categóricamente de las distinciones fisiológicas entre especies, ya que se asume de antemano que todos los seres se ven a sí mismos como personas (es decir, esencialmente humanos), sino de la distinción entre la indiferencia y el reconocimiento en el encuentro entre individuos. Sin embargo, este reconocimiento no ocurre a base de la similitud entre cuerpos (la cara en un sentido superficial), sino al nivel de lo que los yanomami llaman el *utupë* o imagen vital, la cual se concibe siempre como fundamentalmente humana. No obstante, como señala Viveiros de Castro, cada especie suele verse a sí misma como la única humana, como “gente verdadera”, mientras que las otras son vistas como presas, depredadores o espíritus / fantasmas. Como las transformaciones (cambios de piel) son comunes en las ontologías amazónicas, ya sean las de animales que asumen formas humanas o de chamanes que se convierten en animales al activar las huellas de otros cuerpos, no se puede asumir nunca que la perspectiva que habita un cuerpo sea la de su piel. Y esa perspectiva, esa relación de depredador / presa no es nunca fija, es negociada siempre en el encuentro entre dos individuos.

Es en ese sentido que Eduardo Kohn, en los párrafos preliminares de *How Forests Think*, interpreta el aviso que le dio su anfitrión runa de no dormir bocabajo en el bosque: “If, Juanicu was saying, a jaguar sees you as being capable of looking back —a self like himself, a *you*—he’ll leave you alone. But if he should come upon you as prey —an *it*— you may well become dead meat” (Kohn, 2013, p. 1). Para evitar convertirse en presa, el ser humano debe escenificar su personía frente al jaguar por medio de su mirada responsiva; de lo contrario, será objetivado como comida. Kopenawa relata una situación paralela en cómo los seres malvados que habitan las soledades ven a los yanomami: “When they encounter us in the forest, the *në wãri* evil beings consider us their game. They see us as spider monkeys and

our children as parrots. It is true!" (Kopenawa y Albert, 2013, p. 116). Es en ese sentido que afirma Viveiros de Castro que:

The Amerindian relation is a difference of perspective. While we tend to conceive the action of relating as a discarding of differences in favor of similarities, indigenous thought sees the process from another angle: the opposite of difference is not identity but indifference. Hence, establishing a relation [...] is to differentiate indifference, to insert a difference where indifference was presumed. No wonder, then, that animals are so often conceived as affinally related to humans in Amazonia. Blood is to humans as manioc beer is to jaguars, in exactly the same way as a sister to me is a wife to my brother-in-law. The many Amerindian myths featuring interspecific marriages and discussing the difficult relationships between the in-marrying affine and his / her allospecific parents-in-law, simply compound the two analogies into a single one. (Viveiros de Castro, 2004, p. 19)

El caso al que se refiere Viveiros de Castro en la segunda parte de esta cita es común en las mitologías amazónicas: un ser no humano asume forma humana y seduce a un ser humano, llevándolo a conocer a sus suegros y cuñados, quienes generalmente no los reconocen como personas sino como presas (es decir, como alimentos indiferenciados). Entonces, el ser humano o debe de convencerlos de su persona por vencer una serie de pruebas que demuestren su capacidad de cumplir con las obligaciones de un / a yerno / a (por ejemplo, preparar un huerto o cazar) o escaparse y volver a la sociedad humana para evitar ser devorado. Dentro de este marco, la depredación es una cuestión de indiferenciación, de no ver al otro como una singularidad con la que se pueda entablar una relación, sino como una categoría, es decir, comida.

Al extender esta lógica hacia la política, es evidente que estas relaciones de depredación no encajan dentro del marco de lo que la filosofía política desde Thomas Hobbes hasta Carl Schmitt ha predicado como el "estado natural" de guerra entre individuos sobre recursos y territorio. Toda la conceptualización de la enemistad como factor

unificador cae en entredicho cuando la depredación se toma como la base de los comportamientos hostiles y la distinción persona / presa no es algo categórico, sino una cuestión de perspectiva y de escenificación afectiva. A fin de cuentas, la hostilidad surge como algo totalmente distinto que el odio (o su politización como enemistad), ya que la hostilidad es esencialmente objetiva: el objeto de predación no es visto como una persona, sino categorizado como presa. Asimismo, el odio solamente existe como una relación entre individuos en una misma comunidad; no tiene ninguna relación con la política tal y como la define Schmitt, como la doble acción de unificación frente al enemigo en común y la negociación con ese enemigo para evitar la guerra abierta. En contraste, las relaciones de depredación, que son el reverso constitutivo de las políticas de amistad, no surgen mediante la figura de la guerra, sino en el movimiento entre la indiferenciación (objetivación / depredación) y el reconocimiento (como primer paso hacia la amistad). Para los yanomami, la hostilidad es esencialmente apolítica; es una categoría uniforme que se refiere al potencial de causar daño, no al reconocimiento de diferencias políticas y, por lo tanto, de guerra o de posibles negociaciones.

De esta forma, la política como tal surge como el potencial de cesación de hostilidades al entablar relaciones diplomáticas, lo cual se vuelve posible al hacerse reconocer como persona. La diplomacia asienta las bases de la amistad, la cual se forja mediante la repetición de actos de hospitalidad. Asimismo, la amistad implica no una relación fraternal, sino la integración de las huellas del otro para fines simbióticos, para potencializar relaciones productivas que los yanomami marcan con el proclítico *ně* (el cual Alberto traduce como “valor de” pero que connota más bien una forma determinada de afectividad o el potencial de producir efectos determinados). La amistad produce *ně rope* (traducido por Albert como “valor de crecimiento” o “fertilidad”), mientras que la hostilidad / depredación produce relaciones dañinas para un individuo, la comunidad o el bosque en su totalidad, como *ně motha* (valor de ira) o *ně wāri* (valor de maldad o enfermedad). Sin embargo, la depredación no es inherentemente

una relación negativa, ya que es necesario comer para vivir. Los yanomami resuelven esta aparente aporía desplazándola al nivel de las relaciones con seres primordiales. Los animales de presa son concebidos no como personas en sí, sino como actualizaciones de la *ütupe* o imagen vital de los *xapiri*: “the animals exist, nothing more. They are food for humans. They are merely imitating their images” (Kopenawa y Albert, 2013, p. 61). Mediante la diplomacia chamánica, los *xapiri* permiten que los yanomami cacen a los animales dentro de los límites de sus propios intereses, ofreciéndolos como un regalo según los protocolos yanomamis de la amistad. Sin embargo, si los yanomami se exceden y ofenden a los *xapiri*, la relación se vuelve hostil y los *xapiri* pueden comenzar a ver a los yanomami como animales de presa en vez de personas. De esta forma, se mantiene un equilibrio diplomático entre intereses distintos o incomunales.

¿Cuáles son las implicaciones políticas de esta forma de concebir las relaciones vitales y políticas? En primer lugar, no es concebible matar categóricamente; la violencia siempre implica una relación con otra persona, no con una especie o clase de persona que pueda ser matada sin consecuencias. La perspectiva de la violencia como un acto de canibalismo significa que todo acto de violencia conlleva la integración de las huellas del otro. En una perspectiva cumulativa de tanto el cuerpo como el *utupë* o imagen vital, es imposible erradicarlo completamente al otro, ya que sus huellas siempre persisten en uno mismo; cualquier violencia contra el otro es también una violencia contra uno mismo. De modo que no existe en la política yanomami el impulso de genocidio que resulta de tomar la fraternidad / enemistad como eje de la polis:

It is true that our long-ago elders engaged in raids, just like the white people had their own wars. But theirs proved far more dangerous and fierce than ours. We never killed each other without restraint, the way they did. We do not have bombs that burn houses and all their inhabitants. When in old times our warriors wanted to arrow their enemies, it was a truly different thing. Above all, they tried

to strike men who had already killed and whom we therefore call *õnokaerima thë pë*. Seized with the anger of mourning for their dead kin, they carried out raids until they were able to avenge them. (Kopenawa y Albert, 2013, p. 357)

Este estado de *õnokaerima* se refiere a la “frente grasienta” de un guerrero que ha devorado a un enemigo (no necesariamente de forma literal); por lo tanto, el acto de venganza se deriva del deseo de recuperar las huellas del “devorado”, es decir, recuperar el *në a iyë* (valor de la sangre) del familiar o amigo asesinado. Mientras que no se puede minimizar la violencia de estos actos (que ya casi no ocurren debido a las epidemias que han arrasado con la población yanomami), se ve que estos ataques no se conciben como una guerra en el sentido en que se utiliza la palabra en el discurso occidental, sino como una relación entre individuos. No hay deshumanización ni matanza indiscriminada.

Segundo, no hay intereses en común cuando la diferencia se toma como el punto de partida de las relaciones políticas. Por lo tanto, la diplomacia —es decir, las relaciones amistosas— se orienta no hacia el consenso ideológico o acuerdos económicos, sino hacia la convivencia práctica, es decir, la coproducción de un pluriverso capaz de sustentar a todas las especies, en sus diferencias. Si no se puede objetivar a las demás especies por medio de la división conceptual humanidad / naturaleza, se vuelve imposible establecer una jerarquía de intereses. Si uno ha internalizado las huellas del otro y, como dice Derrida, es responsable por uno mismo y por el otro a la vez, el concepto de la justicia surge desde adentro de la relación. A diferencia de las leyes concebidas como mandatos divinos impuestos por una autoridad absoluta (ya sea Dios o el Estado), las prohibiciones yanomami surgen de estas relaciones amistosas con múltiples especies, las cuales se convierten en regla al extenderse a terceros por conocerse, terceros que exigen un trato igual dentro de la amistad.

Finalmente, tanto en el pensamiento yanomami como en las teorías de Derrida, la posibilidad de hostilidad entre individuos siempre

subyace y condiciona las relaciones amistosas. Sin embargo, no existe un concepto de enemistad categórica ni en la cosmopolítica yanomami ni en la propuesta de Derrida de la democracia por venir, y, por lo tanto, no hay una conceptualización del “enemigo público”, que según Schmitt, vis a vis la teoría del “estado natural” de Hobbes, potencializa la cohesión e institucionalización del Estado. En la práctica de la cosmopolítica de la amistad, la polis se orienta hacia la coproducción simbiótica de un ambiente / sociedad capaz de sustentar las vidas de todas las especies y la enemistad se concibe no como una categoría, sino como un afecto —el intento de devorar o dañar al otro.

Sin duda, sería difícil poner en práctica en el mundo moderno los principios de la cosmopolítica de la amistad y, por otra parte, también hay ciertas fallas éticas en las prácticas políticas yanomami, particularmente concerniente su propio falogocentrismo. Está claro que la relación política central en la cultura yanomami es la del suegro / yerno, mientras que las mujeres parecen tener poca participación. Kopenawa nota que algunas de ellas llegan a ser chamanas, pero nunca menciona ningún caso en que una mujer participe en negociaciones diplomáticas entre comunidades yanomami. Sin embargo, esta falla ética solo demuestra que ningún modelo político que dependa de exclusiones puede decirse verdaderamente “democrático” en la práctica; y, por otro lado, resalta lo fructífero y transformativo que podría resultar el encuentro entre la cosmopolítica yanomami y el feminismo euroamericano, por ejemplo. Para generar una democracia verdadera, una polis abierta a todos, toda oposición categórica tiene que ser desechada a favor de un concepto de justicia arraigada en la responsabilidad hacia todo otro, sea humano o no.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. (2006). *Lo abierto: El hombre y el animal*. (Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Badiou, Alain. (2013). *Being and Event*. (Trad. Oliver Feltham). Londres: Bloomsbury.

Basso, Ellen. (1985). *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Blaser, Mario y De la Cadena, Marisol. (2017). The Uncommons: An Introduction. *Anthropologica*, (59), 185-193.

Clark, David L. (1997). On Being the “Last Kantian in Nazi Germany”: Dwelling with Animals After Levinas. En Jennifer Ham y Matthew Senior (coords.), *Animal Acts: Configuring the Human in Western History* (pp. 165-198). Nueva York: Routledge.

Deleuze, Gilles. (2004). *The Logic of Sense*, trad. Mark Lester. Londres: Continuum.

Derrida, Jacques. (1995). *The Gift of Death and Literature in Secret*. (Trad. David Wills). Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. (Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte). Madrid: Trotta.

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

Heidegger, Martin. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. (Trad. W. McNeill y N. Walker). Bloomington: Indiana University Press.

- Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor. (1969). *Dialectic of Enlightenment*. Londres: Continuum.
- Kohn, Eduardo. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Kopenawa, Davi y Albert, Bruce. (2013). *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. (Trad. Nicholas Elliot y Alison Dundy). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. (1993). *We have Never Been Modern*. (Trad. Catherine Porter). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor Network Theory*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Levinas, Emmanuel. (1988). The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas. En Robert Bernasconi y David Wood (coords.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (pp. 168-180). Londres: Routledge.
- Low, Philip; Panksepp, Jaak; Reiss, Diana; Edelman, David; Van Swinderen, Bruno, y Koch, Christof. (2012). Declaración de Cambridge sobre la Consciencia. *Francis Crick Memorial Conference, Ética Animal*. Red.
- Ludueña Romandini, Fabián. (2010). *La comunidad de los espectros*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Rancière, Jacques. (2010). *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Londres: Bloomsbury.

Salmón, Enrique. (2000). Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human-Nature Relationship. *Ecological Applications*, 10 (5), 1327-1332.

Stengers, Isabelle. (2005). The Cosmopolitical Proposal. En Bruno Latour y Peter Weibel (coords.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1003). Cambridge, MA: MIT Press.

Stengers, Isabelle. (2011). Comparison as a Matter of Concern. *Common Knowledge*, 17 (1), 48-63.

Stengers, Isabelle. (2018). The Challenge of Ontological Politics. En Marisol de la Cadena y Mario Blaser (coords.), *A World of Many Worlds* (pp. 83-111). Durham, NC: Duke University Press.

Strathern, Marilyn. (1980). No Nature, No Culture: The Hagen Case. En Carol MacCormack y Marilyn Strathern (coords.), *Nature, Culture, and Gender* (pp. 174-222). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn. (2004). *Partial Connections*. Walnut Creek: Rowman & Littlefield.

Viveiros de Castro, Eduardo. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 469-488.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2004). Perspectival Anthropology and the Methodology of Controlled Equivocation. *Tipiti*, 2 (1), 1-20.