

EL NUEVO ANIMISMO: EXPERIMENTAL, ISOMÉ- RICO, LIMINAL Y CAÓSMICO

THE NEW ANIMISM: EXPERIMENTAL, ISOMERIC, LIMINAL AND CHAOSMIC

Carlos A. Segovia
Saint Louis University, Madrid

Recibido: 9 may. 2019

Aceptado: 19 nov. 2019

Resumen: Este artículo analiza el animismo en tanto que antídoto del capitalismo semiótico, así como, paralelamente, las raíces rigurosamente mágicas del segundo (a partir del concepto de «fetichismo de la mercancía» en Marx y de la noción de «mágica simpática» en Frazer). Asimismo, examina qué debe entenderse por mundos animistas, proponiendo a tal fin la noción de campo de «intensidades» (en diálogo con las de «plano de composición» y «espacio liso» en Deleuze y Guattari) y ofreciendo diferentes ejemplos. Por último, define el animismo contemporáneo como experimental, isomérico, liminal y caósmico (en conversación con los trabajos de Donna Haraway, Elizabeth Povinelli, e Hilan Bensusan) y lo describe como una vía de salida de las ruinas del capitalismo hacia lo que Nietzsche llamó el «mar abierto» tras la «muerte de Dios».

Palabras clave: Animismo, Caosmos, Muerte de Dios, Capitalismo Semiótico

Abstract. This paper examines animism as an antidote to semiotic capitalism and analyses the latter's magical framework drawing on Marx's concept of "commodity fetishism" and Frazer's notion of "sympathetic magic." Additionally, I explore how animist worlds function, in dialogue with Deleuze and Guattari's concepts of "plane of composition" and "smooth space," from whose combination I elaborate the notion of "field of intensities." Lastly, I propose to define contemporary animism as experimental, isomeric, liminal, and chaosmic in close conversation with recent works by Donna Haraway, Elizabeth Povinelli, and Hilan Bensusan; furthermore, I describe animism as a way out of capitalist ruins towards what Nietzsche called the "sea opened" by God's death.

Key Words. Animism, Chaosmosis, Death of God, Semiotic Capitalism

El nuevo animismo: experimental, isomérico, liminal y caótico (o como volver a habitar un mundo sin Dios)¹

À travers un retour transitoirement indispensable à la pensée animiste, la qualité d'être prime sur une essentialité « neutre » de l'être, universellement affectable et donc échangeable, qu'on pourrait qualifier de facticité capitalistique – Félix Guattari²

Hay dos definiciones posibles del «animismo». La primera sostiene que al atribuir conciencia e intencionalidad a los animales, las plantas, las rocas o los fenómenos naturales, proyectamos sobre ellos cualidades humanas de las que tales objetos carecen. Según esta definición, ideada por Hume y popularizada luego por Tylor, el animismo no es, en consecuencia, más que un error irracional o, mejor dicho, pre-racional. Así pues, la ontología sobre la que esta primera definición se sustenta puede calificarse de empirista y antropocéntrica: de un lado estarían las realidades empíricas que nosotros podemos señalar (este árbol, aquella roca...), y de otro lado cosas, por llamarlas de algún modo, en las que, por el contrario, únicamente podemos creer (el espíritu de esta roca, el alma de aquel árbol...). La segunda definición responde, por el contrario, a una ontología política acentrada y no antropocéntrica. Según esta segunda definición, el animismo equivaldría al intento de devolver a todas las cosas la cualidad de estar vivas que a todas corresponde por igual en el marco de un pluriverso del que el hombre (occidental) no es el único protagonista³. El presente ensayo parte de esta segunda definición y se propone ampliarla contraponiendo la ontología radicalmente pluralista del animismo a la semiótica del capitalismo.

*

Donna Haraway define el animismo como «a powerful proposition for rethinking relationality, perspective, process, and reality» en tiempos de devastación capitalista⁴. El animismo, añade Haraway, no tiene nada

1. Este texto forma parte de un futuro libro provisionalmente titulado *Animism Redux: Stepping Back into a World without God* y que se propone explorar las posibilidades actuales del animismo en diálogo con ciertos debates contemporáneos sobre las políticas de la subjetividad, el autismo y la locura, el arte y la semiótica, las ontologías extramodernas, y las eco(tecno)logías queer.

2. F. Guattari: *Cartographies schizoanalytiques*, París: Galilée, 1989, p. 60, n. 1.

3. Por lo general, los pueblos extramodernos no han cometido el error de creerlo así. Sobre el carácter problemático, por tanto, del término humanidad, cf. C. A. Segovia [en línea]: «Spinoza as Savage Thought», en *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 35, 2019, <http://www.rhizomes.net/issue35/segovia/> [consultado: 19/11/2019].

4. D. J. Haraway: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham &

que ver con la noción de «creencia» (*belief*), categoría, ésta, demasiado ligada a las nociones de ortodoxia y heterodoxia⁵ como para ser de ayuda alguna, cuando de lo que se trata es literalmente de recobrar el mundo. «Lo que me interesa son las semióticas materiales, las prácticas generadoras de mundos, la sympoiesis no únicamente simbiogenética propia de lo que cabe denominar un materialismo *sensible*», subraya provocativamente Haraway⁶. El animismo, por tanto, como práctica: como práctica de «mundear» (*worldcraft*) o generar mundos en la época del Antropoceno/Capitaloceno/Plantacionoceno/Ctuluceno⁷; o, lo que es lo mismo, el animismo como huida de las ruinas del capitalismo hacia lo que Nietzsche llamó el «mar abierto» tras/por la muerte de Dios (del dios cristiano).

Hilan Bensusan apunta hacia algo parecido cuando dice que «el animista no es quien postula la naturaleza animada de las cosas, sino quien la promueve, tratando como animado lo que no es tenido por tal»⁸. Y describe el animismo como la más urgente, aunque aún incipiente, contra-hiperstición contemporánea, adoptando así pues un término —el de «hiperstición»— forjado en la década de los '90 en la *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU) de la Universidad de Warwick para nombrar toda idea (como la de «ciberespacio») capaz de tornarse real o efectiva⁹.

Paréntesis: lo queramos o no, antes o después todos solemos confundir nuestras ideas con la realidad. Pensad por ejemplo en un árbol —esto es, tratad de visualizarlo— y reparad en estas dos definiciones: (1) un árbol; (2) una red provisional de simbiosis entre diferentes especies. ¿Cuál de las dos definiciones es más simple y más real? A primera vista parecería que la primera («un árbol»). Pues independientemente de lo todo lo demás que un árbol puede ser, todo árbol es justamente eso: árbol, ¿no? Pues bien, no. En rigor, los árboles no existen: nadie ha visto nunca uno. Nosotros vemos algo que identificamos y nombramos como «árbol», pero lo que llamamos «árbol» no es nunca un árbol, sino algo más y, en el fondo, algo radicalmente distinto. Supongamos, por ejemplo, que acariciamos el

Londres: Duke University Press, 2016, p. 165.

5. «Tied to doctrine, profession, confession, and taxonomies of errors» (ibídem p. 88).

6. «I am talking about material semiotics, about practices of worlding, about sympoiesis that is not only symbiogenetic, but is always a *sensible* materialism». La expresión «sensible materialism» es de Viveiros de Castro (ibídem, p. 199, n. 71).

7. D. J. Haraway: «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin», en *Environmental Humanities* 6, 2015, pp. 159-165; Ver también, de la misma autora, *Staying with the Trouble*, pp. 99-103.

8. «[O] animista, antes de ser aquele que postula animação, seria . . . aquele que a promove, tratando como animado aquilo que não era tratado assim» (H. Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, Brasília: Mil Folhas do IEB, 2017, p. 75).

9. Comunicación personal del 23 de marzo de 2019.

árbol en lugar de observarlo: liberado de su doble clausura en el ámbito visual —liberado de la doble reducción a la que damos en someterlo al consignarlo como un objeto, dotado así pues de figura y volumen propios (reducción objetual y numérica)— el árbol explota en una multiplicidad de sensaciones sensoriales o perceptos. Dicho de otro modo, acariciar la corteza, las hojas, etc., transforma el árbol en un no-árbol, en un *mes-
hwork* perceptivo. Y, por cierto también, nos transforma simultáneamente a nosotros, pues perdemos nuestra condición habitual de sujetos ante todo visuales (en detrimento de los demás sentidos) y, aturridos de ese modo por sensaciones de las que no somos más que una intersección transitoria, vacilamos sobre cómo nombrar esta parte del árbol y aquella otra... si es que aún se trata del árbol... ¿o son más bien las ramas superpuestas de otro árbol, o un grupo de líquenes, o una mariposa lo que mis manos acarician? En definitiva: hemos perdido la visión y el lenguaje al mismo tiempo y, simultáneamente, nos hemos perdido (a) nosotros mismos. Pues nos hemos convertido en pura superficie. En piel. Y se hace evidente entonces que la segunda definición («red provisional de simbiosis entre diferentes especies») se aproxima más a lo que en verdad simplificamos llamándolo «árbol». Lo aparentemente más complejo se muestra más real; lo aparentemente más simple, más abstracto, menos real. En suma, nuestro «árbol» no es más que una hiperstición, una idea «realizada».

Es posible pensar el animismo, por tanto, en tanto que hiperstición, o, más exactamente, como una hiperstición entre otras. O, aún mejor, como contra-hiperstición. ¿Por qué? Porque ya hemos tenido bastante de todas las demás, porque las demás ya no nos dejan respirar¹⁰.

Esto me lleva a la triadización conceptual propuesta por Elizabeth Povinelli¹¹ en torno a las figuras (imaginarias) del Desierto, el Animista y el Virus: tres figuras que nos permiten comprender, subraya Povinelli, las inestables arquitecturas del poder geontológico actual.¹² El Desierto pone de relieve el hecho de que la Vida se halla siempre amenazada por las arenas de la No-Vida, a la vez que colora el imaginario de los yacimientos petrolíferos, suscita el temor de que la tierra terminará por convertirse en un desierto a lo Mad Max, y nutre la búsqueda de otras formas de vida en el universo y las tecnologías destinadas a la habilitación de otros planetas para hacerlos capaces de acoger vida humana. En cuanto al Virus, es

10. T. Ingold: «Being Alive to a World Without Objects», en G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Londres & Nueva York: Routledge, 2014, p. 225.

11. E. A. Povinelli: *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Durham & Londres: Duke University Press, 2016, pp. 16-19.

12. Al igual que la mujer histórica, la pareja maltusiana, el niño que se masturba y el adulto perverso funcionan, en la obra de Michel Foucault, en tanto que figuras del biopoder moderno.

la figura que corresponde a cuanto intenta subvertir las distribuciones (o *arrangements*) actuales de lo Vivo y lo No-Vivo, haciendo de lo No-Vivo un constante peligro, ya sea real o potencial, para lo Vivo. Por ello, el Virus puede ser descrito como una posible radicalización del Desierto. Y del Animista, quien, a su vez, desafía tales *arrangements* de manera, en este caso, creativa, y que incluye bajo su rúbrica —añade Povinelli— a numerosos colectivos indígenas extramodernos y poblaciones precristianas y preislámicas, a los seguidores de nuevos paganismos y otros fenómenos similares, a los Science and Technology Studies (STS), a los nuevos sujetos cognitivos, hasta ahora comúnmente tildados de autistas y asperger, y a ciertas prácticas artísticas y filosofías vitalistas contemporáneas. De ahí el riesgo que tienen —que tenemos— los Animistas de ser percibidos como Viruses —o como Terroristas, lo que en última instancia equivale a lo mismo.

¿Por qué? ¿Por qué es el animismo problemático?¹³ ¿Por qué regresar al mundo y devolver a las cosas su vida y su vitalidad intrínseca, para poder volver a respirar en medio de una modernidad tóxica, constituye una provocación para la geotopolítica contemporánea? ¿Quizá porque la modernidad capitalista, occidental y patriarcal necesita de un mundo inanimado?¹⁴ Muy posiblemente. Puesto que, en tanto que operador semiótico (o sea, en tanto que productor de sentido), el capitalismo comienza por remover toda realidad de las cosas mismas, para mejor ponerlas a circular en un mismo plano de equivalencia, bajo la ley de un principio o significante abstracto que las hace a todas intercambiables (mercancías). En otras palabras, el capitalismo funciona, en términos semióticos, abstrayendo, alineando y subordinándolo todo a un Uno; he ahí las tres funciones básicas del semicapitalismo (abstracción, alienación, subordinación) y he ahí también su aritmética transcendental (lo Múltiple es puesto bajo lo Uno).

Comprender que el capitalismo funciona como un operador semiótico es, por otra parte, fundamental. Pues el capitalismo no es sólo un modo de producción basado en la explotación de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales más la superestructura ideológica que legitima dicha explotación, como pretendió el marxismo clásico. Y enfatizar la «autonomía relativa» y la «acción recíproca» de la superestructura sobre la base, como hace Althusser en su célebre texto sobre «Ideología y aparatos ideológicos del Estado»,¹⁵ no es suficiente para complicar este panorama —y

13. Cf. la definición del animismo en tanto que ilusión cognitiva que da S. Guthrie: «Spiritual Beings: A Darwinian, Cognitive Account», en G. Harvey (ed.), op. cit., pp. 353-357, así como las más moderadas pero persistentes reservas epistemológicas de L. Rival: «The Materiality of Life: Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia», en ibídem, p. 99, y S. Howell, «Metamorphosis and Identity: Chewong Animistic Ontology», en ibídem, p. 105.

14. Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, p. 32.

15. L. Althusser: «Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)», en

no tenemos más remedio que complicarlo.¹⁶ Bien mirado, el capitalismo es como una suerte de gramática que, en cuanto tal, no sólo distribuye significado sino que lo produce. De ahí que tendamos a ver cuanto nos rodea en calidad de posibles mercancías, recursos naturales y fuerza de trabajo, y estos tres elementos como algo de lo más natural sobre cuyo estatuto semiótico, por tanto, no necesitamos preguntarnos.

En una palabra, el capitalismo oculta —literalmente, invisibiliza— sus operaciones semióticas y presenta su semiotización de lo real como natural y espontánea. Pero no hay nada de natural ni de espontáneo en él. De hecho, es posible definir el capitalismo como un sistema semiótico falsamente naturalizado; y, en último extremo, como un sistema de magia. ¿El capitalismo, un sistema de magia? Indudablemente. Pero no sólo porque vivamos bajo su hechizo, como Horborn subraya oportunamente al comparar el modo en que el capitalismo extrae de nosotros energía y obediencia mediante promesas de crecimiento económico y tecnológico y desarrollo sostenible, y el modo en que la corte inca era capaz de persuadir a los diez millones de súbditos del emperador de que la comunión del éste con su padre Inti (el sol) era condición *sine qua non* para incrementar productividad agrícola.¹⁷ Y tampoco porque algunos mercados, como el de la moda, funcionen de manera marcadamente mágica.¹⁸ Sino porque el capitalismo descansa, en su conjunto, sobre premisas mágicas. ¿Premisas mágicas? Justamente. Tres premisas mágicas que el capitalismo ha tomado de otra parte y adaptado más bien que producido *ex novo*; o de cuyo desarrollo el capitalismo debe considerarse el efecto.

La primera de las premisas mágicas del capitalismo tiene que ver con su lógica mercantil, y es señalada por Marx en *El Capital* 1.1.4. Así como en la eucaristía cristiana el pan y el vino pierden mágicamente sus cualidades y pasan a transformarse en otra cosa —cuerpo y sangre de Cristo—, cambiando así su valor intrínseco por un nuevo valor adquirido, el capitalismo comodifica todas las cosas, remplazando su valor de uso por un nuevo valor de cambio que las hace equivalentes unas a otras [¿entre sí?]. En este sentido, Andrew Cole muestra que, al elaborar su teoría sobre

La Pensée, 151, 1970, pp. 3-38.

16. Cf. la crítica de Guattari a Althusser en *El inconsciente maquínico* (1979) y *Líneas de fuga* (1980), crítica que cuestiona la sobredeterminación ideológica por parte de Althusser, podríamos decir, de las capas pre-ideológicas (perceptiva, afectiva y libidinal) que entran siempre en juego en la producción y reproducción de la subjetividad.

17. A. Hornborg: «Submitting to Objects: Animism, Fetishism, and the Cultural Foundations of Capitalism», en G. Harvey (ed.), op. cit., pp. 255-256. Cf. Ph. Pignarre & I. Stengers.: *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*, Londres & Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011.

18. B. Moeran: «Magical Capitalism», en *Journal of Business Anthropology* 6/2, 2017, pp. 133-157.

Thémata. Revista de Filosofía N°60 (2019) pp.: 35-48.

el «fetichismo de la mercancía», Marx no sólo se basa en la filosofía del derecho de Hegel, como Marcuse señala en *Razón y revolución*, sino también en los escritos teológicos tempranos de Hegel, relativos al papel de la eucaristía en el cristianismo medieval.¹⁹ Así y por ejemplo, en «El espíritu del cristianismo y su destino» (1798), Hegel nota que la eucaristía (*a*) introdujo un cambio profundo en el valor de las cosas (el pan y el vino), (*b*) disolviéndolas en el [¿lo?] que Marx llamará luego su nuevo valor de cambio (el cuerpo y la sangre de Cristo); y que (*c*) impulsó además la conversión de semejante operación semiótica (*a + b*) en el polo magnético de la vida social a modo de anticipación del banquete celestial prometido a los fieles en la otra vida. No hay duda de que *a* y *b* exceden los límites históricos, geográficos y culturales del cristianismo, dado que cualquier moneda funciona en calidad de operador semiótico abstracto. Pero la importancia que el cristianismo da a *c* carece de precedente, a pesar del hecho de que ritualizaciones del tipo *a + b* pueden encontrarse también en otros lugares. Pues en la vida diaria del cristianismo medieval, el universo, la guerra, la monarquía, etc., giran en torno a la eucaristía como *axis mundi*.²⁰ Por otra parte, participar en *c* permitía a la (hu)manidad (esto es, básicamente al hombre) trascender la corrupción de la carne (es decir, de la naturaleza como *locus* del pecado) y reconquistar su condición adánica.²¹ En definitiva, el capitalismo es una versión mejorada —una actualización del sistema, en clave cibernética— de este modelo,²² en la medida en que la participación en la eucaristía del mercado, donde el capital reemplaza a Cristo, redundando en una escatología plenamente realizada (= actualización modal y temporal del sistema) que ayuda en este caso a (toda) la humanidad (= actualización inclusiva) a trascender sus necesidades (esto es, la naturaleza como *locus* de toda necesidad) y a conquistar de ese modo su libertad.

Una palabra final sobre el fetichismo de la mercancía en Marx. El propósito de Marx con dicha teoría es discutir la tesis elaborada por Comte en su *Sistema de política positiva* (1851–1854), según la cual el fetichismo no rige en sociedades complejas. Tras definir el fetichismo como la creencia en que las cosas están animadas de suyo, Comte admite que esto contribuye al nacimiento del Estado, dado que fortalece los lazos sociales, sobre todo en la esfera privada, por lo que puede decirse que el fetichismo está en la base misma de lo social. Pero, para Comte, la vida pública no

19. A. Cole: *The Birth of Theory*, Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2014, pp. 86-102.

20. *Ibidem.*, p. 86.

21. Que es, convendría no olvidarlo, lo que Bacon se propone en su *Instauratio Magna* (1620).

22. Cf. el estudio de G. Anidjar sobre el cristianismo y las raíces hematológicas del capitalismo: *Blood: A Critique of Christianity*, Nueva York: Columbia University Press, 2014.

emana de él. Marx demuestra lo contrario —aunque, en rigor, la magia transustancial del capitalismo es, como enseguida se verá, fetichista, pero no animista. Es, por lo demás, en la tradición de la filosofía social francesa donde debe inscribirse a Marx, pese a su trasfondo hegeliano y su interés por Smith y Ricardo. La influencia de Proudhon sobre Marx antes de 1847 —de la que *La sagrada familia* (1844) da buena muestra— es bien significativa a este respecto, al igual que el intento de Marx de pensar la constitución (esto es, la formación) de lo social. La pregunta sobre las condiciones transcendentales de lo social es la constante de la filosofía social francesa, desde La Boétie a Clastres pasando por Montesquieu, Rousseau, Comte, Durkheim, Mauss y Lévi-Strauss.²³

La segunda premisa mágica del capitalismo tiene que ver con la noción de propiedad privada sobre la que el capitalismo se sustenta. Nozick la puso de relieve en *Anarchy, State, and Utopia*,²⁴ como nos recuerda Bensusan,²⁵ y puede resumirse así: suponed que compráis una botella de Coca-Cola (o que embotelláis vuestro propio zumo de tomate, en el ejemplo de Nozick) y que, a continuación, vertéis su contenido en el mar... ¿Diríais que, mediante ese mínimo gesto, el mar pasa a ser vuestra propiedad?

Si habéis respondido que no, deberíais tal vez revisar vuestra respuesta. Pues fue respondiendo afirmativamente a una pregunta análoga como Locke justificó la apropiación británica de tierras en Norteamérica, estableciendo de paso la teoría moderna de la propiedad privada, en el §27 de su *Segundo tratado de gobierno* (1689). Puesto que todo hombre es propietario de sí mismo, viene a decir Locke, todo hombre es propietario del trabajo de su cuerpo y, por lo mismo, de cualquier cosa de la naturaleza con la que él dé en «mezclar» el trabajo de sus manos —o lo que éste último? le procure; podríamos añadir: zumo de tomate auto-embotellado o dinero con el que comprar lo que sea—, por ejemplo, un terreno. En otras palabras, la propiedad privada se establece por contagio, lo cual permite entenderla en tanto que enfermedad. Ahora bien, si el argumento lockeano en torno a la «mezcla» es intrínsecamente problemático —pues remite a toda una serie de preguntas: ¿en qué circunstancias puede hablarse de mezcla?, ¿qué cantidad de esfuerzo hay que invertir para mezclar algo con tu trabajo?, ¿basta con arrancar una sola brizna de hierba para convertir tal o cual terreno en tu propiedad?, y aún más, ¿es legítimo apropiarse de un terreno

23. C. A. Segovia: «Re-theorising the Social and Its Models after Lévi-Strauss's and Pierre Clastres's Study of Stateless Social Assemblages», en *Anarchist Studies*, 27/2, 2019, pp. 41-60.

24. R. Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford & Cambridge (MA): Blackwell, 1974, pp. 174-178.

25. Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, p. 154.

del que alguien pueda haber arrancado, en algún momento, una sola brizna de hierba, u otro alguien, pongamos por caso, fotosintetizado dióxido de carbono, lo que también podría considerarse trabajo?; nuevamente, ¿no estamos aquí en el ámbito del contagio y la magia, y más precisamente de lo que Frazer, en *La rama dorada* (1890), llama magia simpática, en la que «lo semejante produce lo semejante»?—; si todo esto es claramente problemático, ¿qué no decir entonces de la suposición igualmente mágica de que «mi» cuerpo me pertenece a «mí»? Topamos aquí con la tercera premisa mágica del capitalismo. ¿Es ese «yo», podemos preguntarnos, otra cosa que una transposición secularizada del alma cristiana soberana del cuerpo?, ¿u otra cosa que una reedición del sí mismo —únicamente humano, por supuesto—, que tiene que responder individualmente por sus pecados (y en ciertas versiones del cristianismo, por sus buenas obras) ante Dios? ¿Cómo conciliar con esto, por ejemplo, la noción melanesia de «dividualidad»,²⁶ o la identificación amazónica de lo que nosotros llamamos la «persona», su «cuerpo» y su «familia» —pues una misma palabra evoca estas tres nociones en las lenguas pano de la Alta Amazonía?²⁷ ¿No hacen estas otras posibilidades (estas otras modalidades de subjetividad) implosionar la magia cristiana y capitalista del yo? Cabe preguntarse entonces si no nos encontramos aquí ante un tercer tipo de magia: un tipo de magia, para decirlo todo, que la biología contemporánea, al afirmar que todos somos «simbiontes» (esto es, compuestos) más bien que individuos, pulveriza en términos epistemológicos.²⁸ Una magia, en este caso, mística.

Sea como fuere, estas premisas mágicas constituyen el centro neurálgico del semiocapitalismo, es decir, del capitalismo en tanto que operador semiótico, y, por lo tanto, el corazón mismo del capitalismo, que es antes que nada un operador semiótico —un productor de realidad y sentido. El propio Guattari avanzó esta idea en torno a los años 1979–1980 al insistir en el papel que el semiocapitalismo juega en la producción de las condiciones de posibilidad de la economía capitalista, señalando al mismo tiempo, por un lado, que no se trata, en realidad, sino de las dos caras de una misma moneda, y, por otro, que, en sentido fuerte, la economía capitalista no es más que un efecto del capitalismo semiótico.²⁹ Esto explica, además, el interés

26. M. Strathern: *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley & Los Ángeles: University of California Press, 1988.

27. G. Townsley: «Los Yaminahua», en F. Santos Granero & F. Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. 2, Lima: Institut Français d'Études Andines, 1994, pp. 203-204, §§115-118; N. Faust & E. E. Loos: *Gramática del idioma yaminahua*, Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 2002.

28. S. F. Gilbert: «A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals», en *The Quarterly Review of Biology* 87/4, 2012, pp. 325-341.

29. F. Guattari: *Lignes de fuite. Pour un autre monde des possibles*, París: Éditions de l'aube,

de Guattari en la producción, la reproducción en serie y resingularización creativa de la subjetividad: no es sólo cuestión —reitera Guattari a lo largo de su obra— de luchar contra el capitalismo en términos políticos (o en un sentido político tradicional), sino de cortocircuitar su «sentido común» o «buen sentido», oponiéndoles otra cosa (más creativa y experimental). ¿No os convence esta inversión conceptual, esto es, la idea de que el capitalismo da en producir los tipos de subjetividad que le permiten existir y sin los cuales —he ahí la cuestión clave— él nunca habría podido surgir? Leed, entonces, la entrevista de Margaret Thatcher del 3 de mayo de 1981, publicada en el *Sunday Times*: «Economics is the method; the object is to change the heart and the soul».³⁰ No hay más que cambiar aquí la expresión «the heart and the soul» por la palabra «subjectivity»... *Q.E.D.*

Permitidme, así pues, preguntarlo una vez más: ¿por qué es el animismo peligroso para el capitalismo? Respuesta: porque, si el capitalismo consiste en remover toda realidad de las cosas para, a continuación, ponerlas a circular sobre un mismo plano de equivalencia bajo la ley de un principio o significante abstracto, que las hace a todas intercambiables, y si, a resultas de ello, el capitalismo establece una relación ecológica con el mundo basada en su apropiación («hago esto mío por medio de mi trabajo», «esto ahora me pertenece porque he pagado por ello»), la semióticas animistas son, en cambio, rigurosamente corporales y polívocas: promueven la complejidad más bien que la linealidad y la inmanencia más bien que la trascendencia. Así, el primer axioma del animismo es una transitividad generalizada que dota a todas las cosas de vida en términos diferenciales y que hace del mundo, por tanto, una colección de perspectivas vivientes divergentes, corporeizadas, colaborativas y cambiantes sobre la superficie compleja de lo que propongo denominar, en consecuencia, un continuo animista; perspectivas que no pueden ni ser remitidas a un único centro, ni distribuidas en un mismo plano de equivalencia bajo la ley de un significante abstracto; por su parte, la relacionalidad totémica delimita a su vez tales o cuales secciones del continuo animista sin disolver su complejidad intrínseca, ya que los mundos totémicos son múltiples por definición. El animismo, puede decirse también, es la ciencia y el arte que autoriza a

2011, pp. 33, 125. Cf. del mismo autor *Qu'est-ce que l'écosophie?*, París: Lignes/IMEC, 2018, p.149: «la subjetividad [...] se ha convertido en el objetivo número uno de las sociedades capitalistas, de las sociedades contemporáneas. Sería posible preguntarse si la producción de subjetividad no ha sido siempre el objetivo de todas las sociedades, y si sus producciones materiales no han desempeñado el papel de instrumentos en este sentido» («la subjectivité [...] est devenue l'objectif numéro un des sociétés capitalistiques, des sociétés contemporaines. On peut se demander si ça n'a pas été toujours l'objectif de toutes les sociétés de produire de la subjectivité, les productions matérielles n'étant que des médiations vers cette maîtrise de la production de la subjectivité»).

30. <https://www.margaretthatcher.org/document/104475> [consultado: 26/04/2019].

lo real a configurarse en un espacio liso (es decir, no estriado) de manera permanentemente cambiante, y que invita a explorarlo de ese modo —y, por lo tanto, un arte rizomático y una ciencia rizomática para los que son posibles todas las combinaciones ontológicas sobre lo que yo llamaría un mismo campo de intensidades (o plano de composición, como Deleuze y Guattari lo denominan en *Mil mesetas*).³¹

Un plano de composición animista es aquél en el que la ausencia de un significante trascendente que dé en organizarlas en torno a su ley asimismo trascendente permite a las cosas —todas las cuales están igualmente vivas y reconocen a las demás como vivientes— entrecruzarse y componer múltiples mundos posibles cuyas líneas de consistencia pueden quererse más o menos fuertes o débiles, verse interferidas por las líneas de composición de otros mundos e incluso descomponerse bajo ciertas circunstancias y en función de diferentes factores.³²

Dicho de otro modo: un campo animista de intensidades es como un *milieu* spinozista formado por «líneas, superficies y cuerpos»³³ superpuestos y entreverados, esto es, capaz de afectarse unos a otros; y genera un espacio liso —o sea, un *locus* polivalente para todas las distribuciones imaginables. Al igual que un plano de composición animista, los desiertos y los mares son espacios lisos: a diferencia de la tierra cultivada, no se reparten, sino que sirven de loci a tales o cuales distribuciones posibles. Como Deleuze y Guattari sostienen en *Mil mesetas*, lo liso se opone a lo

31. G. Deleuze & F. Guattari: *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* [II], París: Les Éditions de Minuit, 1980, *passim*.

32. Cf. la idea de *making kin* en Haraway: «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene». Innegablemente, esto va en contra de los presupuestos de la llamada Object Oriented Ontology (OOO), que, por su parte, distribuye las cosas sobre otro tipo de continuo, inmanente pero discontinuo, como si se tratara de una colección discreta de objetos. Es lo que da a entender Harman («On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy», en L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman [eds.], *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011, pp. 22-24) cuando afirma que un objeto puede ser muchas cosas. Puede ser, dice, nada más que una serie de hechos microfísicos (tal y como defiende el naturalismo científico); puede ser nada más que la cosa pensable (tal y como sostiene el idealismo); puede ser nada más que el subproducto de una realidad primordial y más profunda (como pretende el monismo); puede ser nada más que la cristalización provisional de un impulso o trayectoria (como en Bergson); puede ser nada más que sus efectos sobre otros objetos (como defiende el relacionismo); puede ser nada más que su propia historia (desde un enfoque genealógico); puede ser nada más que un apodo para nuestro hábito de asociar el rojo, lo dulce, lo frío, lo duro y lo jugoso bajo el término manzana (como propone Hume); o puede ser nada más que una vana superstición gramatical inducida por el opio nominal suministrado por las lenguas occidentales (como sostienen los filósofos de la diferencia). ¿Quién dijo que estos enfoques han dado en complicar enormemente la supuesta objetualidad de los objetos, haciendo de ellos algo más que simples objetos? En opinión de Harman, lo que han hecho es justamente lo contrario, impidiéndonos percibirlos qua objetos...

33. Spinoza: *Ética* 3, «Prefacio».

estriado.³⁴ Es posible llevar esta diferencia tan lejos como uno quiera hacerlo. El go, nos recuerdan Deleuze y Guattari, se juega sobre un espacio liso: las fichas carecen de valor predeterminado y se cargan con diferentes valores estratégicos cual partículas atómicas, conforme a las posiciones que van ocupando durante el juego. Por el contrario, el ajedrez se juega sobre un espacio estriado, determinándose de antemano las propiedades de cada figura. Las mochilas femeninas y masculinas obedecen a menudo al mismo principio: las primeras carecen de compartimentos, que abundan en cambio en las segundas —como veremos, hay que retrotraer esta distinción a la Biblia, que asigna a Adán y Eva (por así decir) «mochilas» muy diferentes.

Ejemplos de relacionalidad animista son los arrecifes de coral, en los que alianzas entre diversas especies forman mundos transversales. O las formaciones de líquenes y de hongos. O el mundo de la gente-cocodrilo de Papúa Nueva Guinea y el mundo de la gente-jaguar de la Amazonía, para quienes los cuerpos son colecciones de afectos más bien que sustancias individuales de corte aristotélico, y el hábito que tales afectos generan, y que define por tanto a cada tipo de cuerpo, puede ser generado por otro tipo de cuerpo si éste hace suyos los afectos del primero, con lo que los devenires-jaguar y los devenires-cocodrilo son perfectamente reales, es decir, no-metafóricos, incluso si el objeto de tales devenires es imaginario —dado que «cocodrilo» y «jaguar» son cualidades metonímicas predicables de tales o cuales acciones más bien que de tales o cuales sujetos³⁵. O la(s) obra(s) de Mariko Mori *Tom Na H-iu*³⁶ (y *Tom Na H-iu 2*³⁷) que conectan el lago, el bosque (o la sala de un museo) y las estrellas a la velocidad absoluta en su máxima lentitud³⁸. O los *readymades* de Duchamp, comenzando por su *Botellero* (1914), el cual, observa Guattari, «funciona como desencadenante de una Constelación de Universos de referencia que reúnen tanto reminiscencias íntimas (la bodega de la casa durante aquel invierno, los rayos de luz sobre las telas de araña, la soledad de la adolescencia) como connotaciones de orden cultural y económico (la época en la que las botellas de vino aún se lavaban con ayuda de una escobilla)»,³⁹ produciendo así

34. Deleuze & Guattari: *Mille Plateaux*, pp. 592-625.

35. E. Viveiros de Castro: *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago & Londres: University of Chicago Press, 1992, p. 271.

36. <http://benesse-artsite.jp/en/art/tom-na-h-iu.html> [consultado: 05/05/2019].

37. <https://www.aros.dk/moed-kunsten/samlingen/installationskunst/> [consultado: 05/05/2019].

38. En ambos casos un monolito de cristal, conectado via internet al observatorio astrofísico Kamioka en Hida (Japón), se ilumina intermitentemente al recibir información computarizada sobre los neutrinos generados por supernovas (estrellas que se apagan).

39. «Fonctionne comme déclencheur d'une Constellation d'Univers de référence engageant

«una “fractalización” del espacio-tiempo en el ahí de una experiencia real y por medio de ella». ⁴⁰ O los mundos de las pasiones amorosas (con sus callejones nocturnos y playas animadas), los mundos de la infancia (que simplemente carecen de cosas inanimadas), e incluso los mundos de la locura y el autismo: no porque éstos provean un u otro modelo, sino porque nos confrontan con el recuerdo de que, en el fondo, la vida consiste en cargar permanentemente lo real con nuevas posibilidades ⁴¹ y/o nuevos ritmos. ⁴²

Corolario: no es en los mundos y las experiencias animistas donde hay que buscar lo extraordinario, sino en el interior del capitalismo, puesto que todas las formas de existencia, materiales e inmateriales son animistas hasta que el capitalismo, con su magia negra, les sustrae su animación y nos persuade de lo contrario. Pero, de nuevo, el capitalismo no es más que el efecto —un efecto del hechizo anti-animista al que da voz el texto fundamental de la llamada —con tanta grandilocuencia como inexactitud— cultura occidental: la Biblia.

Génesis 1: externo al mundo, el dios de una fantasía política medio-oriental (asiática) transformada en teología (un dios-monarca babilonio adaptado por la imaginación sensible al poder y a la esperanza de un grupo de subalternos exiliados de su tierra natal, pero deseosos de regresar a ella con la ayuda de alguien más poderoso que su captor) crea (y subordina) el mundo, mediante el ejercicio imperativo de su palabra («¡Sé!»): un mundo silencioso, falto de voz que, por consiguiente, nunca habla por sí mismo, y que llega únicamente a ser en términos jerárquicos y discretos (en los dos sentidos de la palabra discreto), por medio del acto de habla (o speech act) de ese dios extraterrestre; un mundo nombrado y contemplado por dicho dios y, a continuación, en forma quiásmica, visto (sin implicación de los demás sentidos) y nombrado por la sola criatura creada por él a su imagen: el hombre; un mundo abstracto ofrecido por el dios a su eikon; un mundo puesto entonces bajo el poder y el lenguaje del hombre (pues la mujer no aparece en esta parte del juego) y unificado bajo una sola temporalidad que llega a su clímax con la creación del hombre. En suma, un mundo inanimado que, en cuanto tal, podrá ser transformado, tanto en

aussi bien des réminiscences intimes – la cave de la maison, cet hiver-là, les rais de lumière sur les toiles d’araignée, la solitude adolescente – que des connotations d’ordre culturel et économique – l’époque où on lavait encore les bouteilles à l’aide d’un goupillon» (Guattari: *Cartographies schizoanalytiques*, pp. 259-260).

40. «A “fractalisation” of space and time in and by (real) experience» (S. Zepke: «The Animist Readymade: Towards a Vital Materialism of Contemporary Art», en Christopher Braddock [ed.], *Animism in Art and Performance*, Londres & Nueva York: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 246).

41. Guattari: *Lignes de fuite.*, p. 271.

42. J. Oury: *Création et schizophrénie*. París: Galilée, 1989.

recursos naturales, como en fuerza de trabajo y ser, además, explotado convenientemente.⁴³ Luego ¿cómo no celebrar con Nietzsche el anuncio de la muerte de ese dios, que sigue sin hacerse del todo efectiva, no obstante, en la medida en que su *eikon* permanece aún en pie?

Nosotros, filósofos, «espíritus libres», nos sentimos, con la noticia de que «el viejo Dios ha muerto», como iluminados por una nueva aurora. Nuestro corazón rebosa entonces de agradecimiento, admiración, presentimiento y esperanza. He ahí el horizonte finalmente despejado de nuevo, aunque no sea aún lo suficientemente claro; y he ahí nuestros barcos dispuestos [también] a zarpar [de nuevo], rumbo a todos los peligros. Toda nueva audacia le está permitida a quien busca el conocimiento. El mar, nuestro mar, está abierto de nuevo, como nunca lo estubo.⁴⁴

Mi tesis, así pues, es que el animismo es el barco que necesitamos para aventurarnos en el mar abierto de Nietzsche, puesto que es también el antídoto contra el capitalismo semiótico, el antídoto contra su prefiguración (el dios bíblico) y el antídoto, en fin, contra el denominador común de ambos: el antropocentrismo.

Pero el animismo debe cumplir cuatro condiciones para no parecer algo del pasado y su *revival* algo absurdamente naif: debe ser experimental, isomérico, liminal, y caótico.

Primero, debe ser experimental,⁴⁵ en tanto en cuanto no puede identificarse con el regreso a formas de relacionalidad premodernas, por más que éstas puedan servirle de inspiración. Lo que necesitamos es reimaginar, repensar, rehacer, en una palabra, inventar nuevos mundos en vez de volver a mundos que fueron y ya no son. Necesitamos fabricar nuevos mundos posibles e idear nuevas prácticas adecuadas a esa finalidad —y, por tanto, también nuevas ontologías (no sólo epistemologías): ontologías de lo otro, de lo *otherwise*, como dice Povinelli. Pero, al mismo tiempo, debemos ser conscientes de los muchos mundos que el capitalismo ha destruido y aprender cuanto podamos de ellos. En síntesis, debemos abrirnos al futuro permaneciendo simultáneamente sensibles ante las posibilidades no realizadas, o suprimidas, del pasado, avanzar hacia delante a la vez que nos inclinamos hacia el pasado en una especie de doble *loop*. Por lo demás, quienes saben que únicamente las diferencias retornan⁴⁶ no tienen miedo de volver atrás. Así, Haraway habla de la oportunidad y de la necesidad de

43. Cf. Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, pp. 32-46.

44. Nietzsche: *La gaya ciencia*, §343 (mi trad.).

45. Cf. Haraway: *Staying with the Trouble*, pp. 164-165; Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, p. 9, lo califica de «tentativo».

46. G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*. París: PUF, 1962; id.: *Différence et Répétition*. París: PUF, 1968.

sobrepasar pares de opuestos tales como moderno/tradicional,⁴⁷ mientras que Bensusan propone considerar el animismo como «retrofuturista».⁴⁸ Me gustaría sugerir aquí una imagen diferente, basada en una analogía matemática: la que ofrecen las llamadas rotaciones de Wick desde un espacio plano (euclideo) a un espacio-tiempo curvo (o de Minkowski), que sustituyen variables de números reales por otras de números imaginarios, contra la presión de cualesquiera marcos de referencia susceptibles de calificarse como inerciales (esto es, presididos por la ley de la inercia). Las rotaciones de Wick brindan una poderosa analogía para sustituir el tiempo plano y cronológico, marcado por la sucesión, por un tiempo curvo y complejo en el que el pasado, el presente y el futuro se entrecruzan —lo que cae muy cerca del concepto deleuzeano de lo virtual al hacer del tiempo «an intimately differentiated dynamic process of the real whose nature is always to actualise itself in novel differentiations».⁴⁹ En resumen: un tiempo curvo provoca efectos transtemporales múltiples (en términos abstractos, hasta n) para cada instante o acontecimiento, permitiéndole así oscilar hacia adelante y hacia atrás, antes de explotar en una multiplicidad de direcciones temporales sincrónicas —un modelo rizomático para el tiempo es justamente lo que necesitamos, y con cierta urgencia.

Esto significa también, en segundo lugar, que el animismo contemporáneo no puede ser, por definición, más que isomérico: su fórmula es la misma que los animistas han utilizado aquí y allí a lo largo de la historia de la «humanidad» (porque es agradable hablar como todo el mundo y decir que el sol sale, cuando todos sabemos que es únicamente una manera de hablar),⁵⁰ pero sus propiedades son perceptiblemente distintas, tal y como sucede con las moléculas (estructuralmente) isómeras en química.

Tercero, el animismo posee hoy cualidades liminales por su índole contra-dominante: no sólo se opone, sino que subvierte el régimen de verdad moderno (capitalista). He aludido ya a esto al mencionar la caracterización que Povinelli hace del animismo, en tanto que figura que cortocircuita «current arrangements of Life and Nonlife» —así como el viejo *arrangement* (bíblico) que subsiste tras tales *arrangements*, habría que añadir.

Por último, el animismo hace posible la producción permanente de nuevos universos de referencia, ayudando a nuestras subjetividades a emerger y resingularizarse, encontrando nuevos ritmos capaces de extraer mundos

47. Haraway: *Staying with the Trouble*, p. 165.

48. Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, p. 26.

49. C. V. Boundas: «Virtual/Virtuality» en Adrian Parr (ed.), *The Deleuze Dictionary*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2019, p. 301.

50. Deleuze & Guattari: *Mille Plateaux*, p. 9. Podríamos además preguntarnos si los «animistas» han existido alguna vez. Cf. Stengers: «nobody has ever been an animist because one is never an animist “in general”» (I. Stengers [en línea]: «Reclaiming Animism», en *E-flux* 36 [2012], <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism/> [consultado: 06/05/2019]).

(esto es, determinaciones) a partir del caos, entendido como la reserva virtual de toda determinabilidad y como el ámbito hipercomplejo en el que tiene lugar toda emergencia y morfogénesis, o del que surgen todos los mundos posibles.⁵¹ Pues, como dice Guattari, «el ser es modulación de consistencia, ritmo de montaje y desmontaje».⁵²

Bibliografía

- Althusser, L.: «Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)», en *La Pensée* 151, 1970, pp. 3-38.
- Anidjar, G.: *Blood: A Critique of Christianity*. Nueva York: Columbia University Press, 2014.
- Bensusan, H.: *Linhas de animismo futuro*. Brasilia: Mil Folhas do IEB, 2017.
- Boundas, C. V.: «Virtual/Virtuality» en Adrian Parr (ed.), *The Deleuze Dictionary*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2019, pp. 300-302.
- Cole, A.: *The Birth of Theory*. Chicago & Londres: University of Chicago Press, 2014.
- Deleuze, G.: *Nietzsche et la philosophie*. París: PUF, 1962.
- Deleuze, G.: *Différence et Répétition*. París: PUF, 1968.
- Deleuze, G. & F. Guattari: *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* [II]. París: Les Éditions de Minuit, 1980.
- Faust, N. & E. E. Loos: *Gramática del idioma yaminahua*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 2002.
- Gilbert, S. F.: «A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals», en *The Quarterly Review of Biology* 87/4, 2012, pp. 325-341.
- Guattari, F.: *L'Inconscient machinique*. París: Éditions Recherches, 1979.
- Guattari, F.: *Cartographies schizoanalytiques*. París: Galilée, 1989.
- Guattari, F.: *Lignes de fuite. Pour un autre monde des possibles*. París: Éditions de l'aube, 2011.
- Guattari, F.: *Qu'est-ce que l'écophilosophie?* París: Lignes/IMEC, 2018.
- Guthrie, S.: «Spiritual Beings: A Darwinian, Cognitive Account», en G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres & Nueva York: Routledge, 2014, pp. 353-357.
- Haraway, D. J.: «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin», en *Environmental Humanities* 6, 2015, pp. 159-165.
- Haraway, D. J.: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham & Londres: Duke University Press, 2016.
- Harman, G.: «On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy», en L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, 2011, pp. 21-40.

51. Cf. Guattari: *Cartographies schizoanalytiques*, pp. 133-139.

52. «L'être est modulation de consistence, rythme montage et démontage» (Guattari: *Cartographies schizoanalytiques*, p. 139). Cf. Oury: *Création et schizophrénie*.

- Hornborg, A.: «Submitting to Objects: Animism, Fetishism, and the Cultural Foundations of Capitalism», en G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres & Nueva York: Routledge, 2014, pp. 244-259.
- Howell, S.: «Metamorphosis and Identity: Chewong Animistic Ontology», en G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres & Nueva York: Routledge, 2014, pp. 101-112.
- Ingold, T.: «Being Alive to a World Without Objects», en G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres & Nueva York: Routledge, 2014, pp. 213-225.
- Moeran, B.: «Magical Capitalism», en *Journal of Business Anthropology* 6/2, 2017, pp. 133-157.
- Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford & Cambridge (MA): Blackwell, 1974.
- Oury, J.: *Création et schizophrénie*. París: Galilée, 1989.
- Pignarre, Ph. & I. Stengers.: *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. Londres & Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Povinelli, E. A.: *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham & Londres: Duke University Press, 2016.
- Rival, L.: «The Materiality of Life: Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia», en Graham Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres & Nueva York: Routledge, 2014, pp. 92-100.
- Segovia, C. A.: «Re-theorising the Social and Its Models after Lévi-Strauss's and Pierre Clastres's Study of Stateless Social Assemblages», en *Anarchist Studies*, 27/2, 2019, pp. 41-60.
- Segovia, C. A. C. A. Segovia [en línea]: «Spinoza as Savage Thought», en *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 35, 2019, <http://www.rhizomes.net/issue35/segovia/> [Consultado: 19/11/2019].
- Stengers, I. [en línea]: «Reclaiming Animism», en *E-flux* 36 (2012), <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism/> [Consultado: 06/05/2019]
- Strathern, M.: *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley & Los Ángeles: University of California Press, 1988.
- Townsley, G.: «Los Yaminahua», en F. Santos Granero & F. Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. 2. Lima: Institut Français d'Études Andines, 1994, pp. 239-360.
- Viveiros de Castro, E.: *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago & Londres: University of Chicago Press, 1992.
- Zepke, S.: «The Animist Readymade: Towards a Vital Materialism of Contemporary Art», en Christopher Braddock (ed.), *Animism in Art and Performance*. Londres & Nueva York: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 235-252.

