



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Martins Moraes, Alex; Feronatto Mesomo, Juliana
Política e (in)disciplina. ¿Por qué Viveiros de Castro nos conmueve?
Tabula Rasa, núm. 27, 2017, Julio-Diciembre
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.461>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39654308024>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)

UAEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

POLÍTICA E (IN)DISCIPLINA. ¿POR QUÉ VIVEIROS DE CASTRO NOS CONMUEVE?

Politics and (in)discipline. Why does Viveiros de Castro shake us?

Política e (in)disciplina. Por que Viveiros de Castro nos emociona?

<https://doi.org/10.25058/20112742.461>

ALEX MARTINS MORAES¹

Centro de Investigaciones Sociales - Instituto de Desarrollo Económico y Social², Argentina
alexmartinsmoraes@gmail.com

JULIANA FERONATTO MESOMO³

Universidade Federal de Rio Grande do Sul⁴, Brasil
julianafmesomo@gmail.com

Ciertos textos son fruto de un impulso expresivo urgente que de a poco vamos canalizando y definiendo a través de la palabra para hacerlo repercutir en los debates teóricos y políticos impuestos por la coyuntura. Hace ya algunos años, cuando leímos por primera vez la entrevista que Eduardo Viveiros de Castro concedió a la revista *Piauí*,⁵ experimentamos este tipo de impulso y decidimos reaccionar rápidamente a él. Necesitábamos medir las distancias que nos separaban de un discurso y una práctica intelectual que, desde las páginas de una conocida revista cultural brasileña, llegaban hasta nosotros como la expresión más acabada del pensamiento antropológico radical en los trópicos.

¿Pero por qué demarcar diferencias con un antropólogo que, en un principio, parecería compartir con nosotros inquietudes políticas similares, sobre todo en lo que respecta a las lógicas de dominación características de una época – el capitalismo tardío –, y de un contexto nacional – el Brasil «progresista»? Sentíamos que la retórica anticapitalista, antiautoritaria y antidesarrollista de Viveiros de Castro no era suficiente para suavizar el peso asfixiante del lugar de enunciación desde el cual se erigía su voz. Es decir, al tiempo que feroces críticas al Estado brasileño y a la izquierda desarrollista se acumulaban a lo largo de la entrevista,

¹ Integra el Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC).

² Becario doctoral.

³ Integra el Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC).

⁴ Realiza estudios doctorales en el Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.

⁵ La versión íntegra de la entrevista de Eduardo Viveiros de Castro a la Revista *Piauí* puede leerse en esta página web: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/527082-o-antropologo-contra-o-estado%20>



Paris - 2017
Johanna Orduz

también se hacía evidente la posición autoritativa de quien las profería. De esta manera, Viveiros radicalizaba su discurso político a costa, eso sí, de naturalizar las prerrogativas de una disciplina académica, la antropología, cuyas expresiones más conservadoras se adjudican el privilegio de representar fielmente a los «otros» en su ausencia. Así las cosas, en la tentativa viveiriana de colocar en cuestión la arrogancia de la izquierda tradicional, siempre dispuesta a enunciar la verdad sobre lo que el pueblo debe ser o hacer, simultáneamente quedaba en evidencia la arrogancia de una disciplina que se cree representante privilegiada de los otros, de los que no cupieron en la patria forjada por el neodesarrollismo.

Investido de las prerrogativas del régimen de representación antropológico, Viveiros de Castro recriminaba al Estado representativo sin criticar, en ningún momento, la lógica misma de la representación. Y no era para menos, puesto que la antropología viveiriana se basa en dicotomías cosificadoras —«nosotros» y los «otros»; «pensamiento moderno» y «pensamiento salvaje»— que solo benefician la pretensión representativa de quien desea enunciar el mundo favoreciendo la manutención de los presupuestos de su propia disciplina. Así pues, los términos del debate incomodaban y exigían respuestas, ya que ignoraban por completo un largo trabajo colectivo de visibilización y deconstrucción de la autoridad disciplinar llevado a cabo, por lo menos desde la década de los sesenta, por diversos investigadores y activistas. Dicho trabajo fue responsable por generar las condiciones de posibilidad para otras prácticas investigativas, otras formas de investigación social, otros estilos de elaboración teórica menos comprometidos con la militancia corporativa disciplinar y más sintonizadas con agendas reflexivas situadas y negociadas políticamente. Teníamos, pues, la sensación de que el lugar de habla reivindicado por Viveiros de Castro tendía, contrariamente a su pretensión, a resguardar las políticas de la representación que en los viejos tiempos garantizaron a los antropólogos cierta autoridad intelectual y política.

Es por ello que decidimos manifestar nuestras inquietudes en un texto titulado «¿Al final cómo Viveiros vive la política?», publicado en febrero de 2014 en el sitio del Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC).⁶ En él sugerimos que el estilo de pensamiento de Viveiros respondía básicamente a la reproducción de ciertos cánones disciplinares, razón por la cual tendía a ser ampliamente insuficiente para el análisis estratégico y situado de los devenires transformadores del campo social. Tejimos, entonces, nuestras hipótesis en tensión con las lecturas estereotipadas y paralizantes de la situación política brasilera que Viveiros elaboró en la ya mencionada

⁶ El GEAC se crea en 2011, en la ciudad de Porto Alegre (Brasil), para problematizar el uso de determinados conceptos que transversalizan la reflexión marxista y la antropología crítica en el actual debate disciplinario y de campos afines. En el marco de este espacio de debate y acción, nuestra propuesta es discutir la posición política del/de la antropólogo/a junto a los actores con los cuales él/ella actúa. Entendemos que el diálogo sugerido por el Grupo trasciende las fronteras académicas e institucionales y abarca, potencialmente, a otros colectivos que estén interesados en ofrecer su aporte.

entrevista a la revista *Piauí*. La pregunta que dio título al texto buscaba llamar la atención sobre los compromisos institucionales y de clase que definían los lugares de enunciación ocupados por Viveiros de Castro. Sin embargo, la interpelación estaba potencialmente dirigida a los antropólogos y estudiantes en general: si todos vivimos la política, reflexionemos pues seriamente sobre nuestras posicionalidades actuales, sus límites y posibilidades. Esta invitación acabó por suscitar reacciones típicamente disciplinadoras por parte de nuestro interlocutor.

La revista *Piauí* nos dice que Viveiros de Castro utiliza Twitter como un espacio de «intensa actividad política» en el cual tiene por costumbre manifestar su «carácter conflictivo». De hecho, fue a través de esta red social que él reaccionó a nuestra publicación en el sitio del GEAC. Al principio le urgió solicitar nuestras credenciales antropológicas, que, dicho sea de paso, deberían presentarse bajo la forma de etnografías. Luego, censuró nuestra «pedantería juvenil», nuestro «petismo»,⁷ nuestra «necesidad de robar show» y un largo y castrador etcétera. Estas recriminaciones, claro, sólo guardan alguna relevancia para el debate que proponemos en la medida en que allí se evidencian las prerrogativas de autoridad que informan la «micropolítica» de la antropología viveiriana. Fue por ello que decidimos abordar brevemente este asunto en una segunda intervención titulada «Viveiros, ¡indisciplinate!». Allí también introdujimos la hipótesis según la cual el perspectivismo amerindio restaura el «nicho del Salvaje» – que ya criticaba Trouillot –, fortaleciendo, así, viejas prácticas autoritativas disciplinares. Hasta donde sabemos, Viveiros nunca reaccionó a esta publicación. No obstante, el texto circuló ampliamente entre los estudiantes brasileños de antropología y, para nuestra sorpresa, recorrió los tortuosos laberintos de Internet hasta aparecer en la bibliografía de algunas materias de pregrado y posgrado en diferentes puntos del país.

Las dos intervenciones que publicamos inicialmente en el sitio del GEAC no pretendían, en ningún momento, realizar una revisión detallada de los postulados teóricos viveirianos. Este trabajo, como ya sabrán algunos, viene siendo realizado, de manera más o menos convincente, por David Graeber (2015),⁸ Lucas Bassire, David Bond (2014),⁹ y desde una perspectiva más conservadora, Carlos Reynoso (2014). En cuanto a nosotros, nos movían objetivos más modestos: deseábamos rastrear algunas de las condiciones de posibilidad del programa teórico de Viveiros de Castro y evaluar las consecuencias del mismo en debates políticos muy específicos. Siguiendo estas inquietudes, hemos podido elaborar las percepciones que compartimos con ustedes a continuación.

⁷ El término «petismo» deriva de la sigla PT, abreviación de Partido de los Trabajadores, y se refiere a los miembros y simpatizantes de dicha agremiación política brasileña.

⁸ Traducción parcial al portugués disponible en el blog del GEAC: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2016/08/04/alteridade-radical-e-so-outra-forma-de-dizer-realidade-resposta-de-david-graeber-a-viveiros-de-castro/>.

⁹ Traducción parcial al portugués disponible en el blog del GEAC: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2015/09/10/825/>

Por último, queríamos agradecer a nuestro camarada, amigo e integrante del GEAC Tomás Guzmán Sánchez por la cuidadosa traducción que de ambos textos hizo al castellano. Gracias a él estos materiales pueden transitar de la blogosfera y de las redes sociales para otros soportes de expresión y para otras comunidades lingüísticas.

Sumamos a esta traducción una serie de pies de página orientados a contextualizar, para los lectores de habla hispana, algunas expresiones idiomáticas y discusiones que son más familiares al público brasileño. El vocabulario irreverente y el tono explosivo de los textos fueron mantenidos conforme los originales y son evidencia del impulso que en un principio nos conmovió.

Texto 1

¿Al final cómo Viveiros vive la política? Interpelaciones y cuestiones en torno a la entrevista de Eduardo Viveiros de Castro a la revista *Piauí*.

Además de desarrollar las «elucubraciones periféricas»¹⁰ que Viveiros de Castro ha proyectado con éxito en la academia metropolitana, el reportaje de la revista *Piauí* permite antever algunos trazos incómodos –y hasta preocupantes– de una trayectoria intelectual demasiado apegada al *establishment* conservador y antipolítico de la antropología. Estas impresiones nos invitan a desenvolver, a través de las líneas a seguir, un breve ejercicio de interpelación.

Bruno Latour, amigo de Viveiros de Castro, sugiere que la manutención de ciertas cadenas de transmisión es lo que garantiza la estabilidad de los cuasi-objetos creados por la ciencia. Por lo tanto, la única forma de preservar la fuerza de los enunciados científicos es circunscribiéndolos siempre a condiciones laborales. Según Latour:

como los hechos científicos se hacen dentro de los laboratorios, para hacer que ellos circulen es necesario crear redes costosas dentro de las cuales puedan mantener su frágil eficacia. Si esto significa transformar la sociedad en un gran laboratorio, entonces hay que hacerlo (Latour, 1983, p. 166).

La imagen de la red metaforiza muy bien cómo ciertas experiencias de clase, casi laboratorialmente controladas, pueden culminar sin grandes imprevistos por los bulevares de París. Para tales efectos, es necesario que jamás cese aquel «ruido de fondo en francés» que Viveiros recuerda con nostalgia durante la entrevista. Asimismo, uno debe instalar su vida en un sitio cómodo entre el Parque Proletario¹¹ y la aldea indígena – preferentemente el Barrio de la Gávea – de modo de evitar, en cuanto sea posible, el calor de las «aglomeraciones». ¹² Tomadas estas precauciones,

¹⁰ Las expresiones entre comillas fueron retiradas directamente de la entrevista que nos sirve de referencia.

¹¹ En la entrevista en cuestión el barrio donde nació Eduardo Viveiros de Castro en 1955 es presentado como una «larga isla de clase media instalada entre la [favela de la] Rocinha, en lo alto del cerro, y el Parque Proletario, una favela que ya no existe».

¹² Viveiros cuenta que no participó en las enormes protestas callejeras que tuvieron lugar en Brasil entre junio y julio de 2013 por «miedo a las aglomeraciones».

puede por fin empezar la actividad contemplativa basada en la libre experimentación con las formas. Gracias a estos procedimientos rigurosos, Viveiros de Castro parece nunca haber salido de París aun viviendo en Río de Janeiro.

Inmerso en un caldo de cultura controlado, donde habitaban malandros, melanesios e indios hiper-reales –todos proveedores de los mejores encantos para el intelecto–, Viveiros no quiso experimentar desplazamientos subjetivos realmente peligrosos. Era su derecho. Conoció la obra de Claude Lévi-Strauss cuando todavía estudiaba Ciencias Sociales en la Universidad Católica y eso influenció sus posteriores itinerarios académicos. Después, ingresó al posgrado en antropología del Museo Nacional y Roberto da Matta lo recibió entre los suyos. Más tarde vino la experiencia en Inglaterra y la coronación definitiva, por parte de Marilyn Strathern, de su creativa apropiación posestructuralista del canon estructuralista francés (¿o sería a la inversa?). A lo largo de este trayecto, el autor de *Metafísicas Canibales* ha establecido una formidable simbiosis con la antropología y su destino en tanto ciencia: reclutar al «otro» para servirle a la disciplina; representar al «otro» en su ausencia, o mejor, llenar la ausencia necesaria del otro con algo más útil para la humanidad, como por ejemplo, socavar el kantismo en las bases de la metafísica occidental. El problema es que la antropología, como cualquier otra disciplina, es nada a la vida. O mejor, disciplina la vida. Aquí empieza el problema.

Cuestionar las disciplinas y sus *modi operandi* es un paso fundamental para construir espacios otros de emergencia epistémica, horizontales y pluriversales. Por lo tanto, la crítica a las instituciones académicas se hace imprescindible. La descolonización del saber va de la mano de la descolonización del poder. No alcanza, por consiguiente, apenas con radicalizar conceptos si seguimos reivindicando todas las solemnidades disciplinares con sus cánones y santas trinidades (Lévi-Strauss/Pierre Clastres/Marshall Sahlins, para citar un ejemplo presente en la entrevista que por ahora nos ocupa). Eduardo Viveiros de Castro promete la descolonización del pensamiento, pero nos entrega, paradójicamente, el refuerzo de las genealogías y prácticas institucionales establecidas; él restaura el lugar de enunciación – reproducido desde el siglo XIX – del antropólogo brillante y erudito, comprometido, antes que nada, con la reproducción de su propia disciplina: es un Emiliano Zapata montado en el caballo de Napoleón.

La antropología practicada por Viveiros de Castro es no-política porque, movida por el deseo de «descolonizar la teoría» y nada más, termina por ofuscar los potenciales disruptivos y creadores de las prácticas sociales concretas de sus eventuales interlocutores. De ellos sólo parece restar el pensamiento. Pensamiento que es registrado y coleccionado aquí y allí por investigadores atentos, para luego ser procesado como una ontología alternativa; como evidencia de que existen formas radicalmente diferentes de pensar la naturaleza, la cultura, la subjetividad, la corporalidad. Estas ontologías encantadoras son actualizadas en laboratorio,

bien lejos de la política encarnada de los grupos subordinados, donde los enunciados y las prácticas son siempre coyunturales, locales y asistemáticos. El perspectivismo, tal como lo presenta Viveiros de Castro en la revista *Piauí*, es un pensamiento indígena purificado que ciertos neo-chamanes más o menos nihilistas –los catedráticos de siempre– suelen exponer sin ruido, ni riesgos, ni responsabilidad a sus audiencias académicas.

El perspectivismo es un proyecto que sólo reitera la legitimidad de los espacios y las formas de producción del conocimiento instaurados por la modernidad. Aunque tiene todo el aspecto de un programa intelectual que se nutre de las inquietudes filosóficas indígenas, su efecto más notable es el de catapultar carreras académicas en el norte global (o en el norte incrustado en el sur global). Crítico mordaz del desarrollismo ecocida, Viveiros ejerce, inesperadamente, lo que podríamos denominar extractivismo cognitivo. A pesar de la supuesta radicalidad de sus enunciados y del tono crítico que profesa en las páginas de la revista *Piauí*, nos terminamos encontrando con que él acaba por decretar, en la práctica, el fin de la política. Viveiros se instala, entonces, en el lugar de la excepción. Allí los enunciados ajenos –que tienen vida autónoma y dinamizan procesos históricos concretos– son convertidos en meras fabulaciones que nos desorientan a la hora de pensar seriamente las coyunturas y las posibilidades. Las aseveraciones de Viveiros emanan, pues, de un lugar donde imperan las formas absolutas. Sólo en este lugar podemos jugar tranquilamente con las dualidades y las oposiciones absolutas a costa, eso sí, de ignorar los abigarramientos que configuran la vida colectiva.

Este tipo de operaciones del espíritu al que nos acabamos de referir se manifiesta con claridad cuando Viveiros se decide a trazar un panorama de la política institucional brasileña. Con argumentos descuidados él pretende deslegitimar a toda la izquierda – que en su discurso aparece rotulada de «Partido de los Trabajadores» (PT) –, denunciando su adhesión a la vieja utopía desarrollista que ha sido alentada por diversas fuerzas autoritarias a lo largo de la historia de Brasil. El problema de condenar al PT de forma absoluta y anacrónica – alegando un supuesto «pecado original» proletarista arraigado en el sudeste del país¹³ – es que podemos terminar ignorando los diferentes espacios y temporalidades que confluyeron en el proyecto petista a lo largo de su metamorfosis. ¿Dónde quedan, entonces, Chico Mendes¹⁴, las diversas vertientes del movimiento negro o el propio Movimiento Sin Tierra (MST) en esta apresurada impugnación de la «izquierda tradicional»? La imagen chocante y hermética del PT y su trayectoria desconsidera tanto la potencia de dichos sujetos políticos como su influencia histórica en el Brasil de hoy.

¹³ Una de las principales fuerzas sociales que confluyeron en la organización del Partido de los Trabajadores en 1980 fue el movimiento sindical de los operarios de San Pablo, liderado por Luiz Inácio Lula da Silva.

¹⁴ Chico Mendes fue uno de los grandes exponentes del ambientalismo brasileño. Defendió los intereses de los recolectores tradicionales de caucho en contra del avance del latifundio y la extracción de la madera sobre territorios amazónicos. Fue el primer presidente de la Central Única de Trabajadores y militó en el PT.

Afirmar que la izquierda está realizando dialécticamente el sueño de la derecha¹⁵ no es más que otro juego retórico basado en la oposición de imágenes absolutas cuyo objetivo es mantener el pensamiento en condiciones laborales adecuadas. De esta manera, se vuelve fácil eludir las realidades compuestas, sucias y concretas de la política. No se trata aquí, sin embargo, de salvar o perdonar determinado partido político, pero sí de reconocer las fuerzas que compusieron un proceso histórico. Tratar la trayectoria de la izquierda apenas como un recorrido manchado por el discurso proletarista del ABC paulista¹⁶ sólo resuelve los dilemas e inconformidades de quien desea vivir una política purificada. Si bien es cierto que el movimiento sindical dinamizó los proyectos formulados en el centro fundador del PT, también es verdad que existieron otros deseos y programas, otras expectativas y prefiguraciones – tal vez laterales al partido – irreductibles a cualquier pretensión de síntesis. ¿Quién se atrevería a afirmar que tales vectores llevarían, fatídicamente, al neodesarrollismo? ¿Y si condujésemos de otro modo nuestra crítica al actual estado de las cosas? Qué tal si recogemos las sugerencias de Deleuze, para quien «hay dos maneras de considerar el acontecimiento: una que consiste en recorrer el acontecimiento reteniendo [su] efectución en la historia, [su] condicionamiento y podrecimiento en la historia. Otra –que nos parece más atractiva– consiste en elevar el acontecimiento instalándose en él como un devenir, rejuveneciéndolo y al mismo tiempo rejuveneciéndonos en él, pasando por todos sus componentes y singularidades» (Deleuze, 1990, s/n).

Para poder entender la realidad en que vivimos hoy y para conseguir enunciarla políticamente, tal vez necesitemos desechar las imágenes purificadas que Viveiros nos ofrece. El PT debe dejar de ser presentado anacrónicamente como una totalidad maltrecha que condena todas las experiencias que históricamente la compusieron. Muchas parcelas del partido, y de los movimientos sociales que a él se asociaron en ocasiones específicas, han venido siendo marginalizadas en el contexto del actual proyecto de poder. Es decir, no se realizaron en los gobiernos de Lula y Dilma. Es por ello por lo que dichos segmentos componen la heterogénea constelación de grupos que hoy salen a las calles.¹⁷ Figuras como Chico Mendes y los Sin Tierra, así como los movimientos negros y las experiencias de asociacionismo comunitario, que en su momento dinamizaron el proyecto político del PT, devienen hoy inspiradoras de una nueva radicalidad. Las fuerzas sociales que decidieron explorar las consecuencias más radicales abiertas por la coyuntura de junio/julio¹⁸ son, justamente, aquellas cuyo

¹⁵ Viveiros afirma lo siguiente: «Hegel debe de estar saltando de alegría en su tumba al ver que la dialéctica funciona (...) fue necesaria la izquierda, una ex-guerrillera, para realizar el proyecto de la derecha. En realidad, ellos siempre quisieron lo mismo, mandar en el pueblo».

¹⁶ ABC paulista es una región industrial formada por siete municipios de la Región Metropolitana de San Pablo: Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul, Diadema, Mauá, Ribeirão Pires y Rio Grande da Serra. Allí empezó el movimiento sindical que confluyó en el Partido de los Trabajadores.

¹⁷ Esta intervención fue redactada a inicios de 2014, algunos meses después de que una masiva oleada de protestas populares decretara el fin del consenso social organizado en torno al proyecto político del Partido de los Trabajadores.

¹⁸ Nos referimos, nuevamente a las protestas sociales mencionadas en la nota anterior.

proyecto de emancipación, las demandas por reconocimiento y las experiencias de sociedad ya no cabían en el horizonte pragmático de esa izquierda en el gobierno. Esta gran cantidad de movimientos – que hoy se suma a agrupaciones juveniles, tendencias socialistas del oficialismo y la oposición, agremiaciones anarquistas, comités populares de la Copa del Mundo,¹⁹ organizaciones de comunidades tradicionales, movimientos por la igualdad de género, centrales

¹⁹ Se trata de comités populares organizados en territorios afectados por las obras de infraestructura de la Copa del Mundo FIFA 2014 para problematizar y enfrentar los impactos negativos de dichas intervenciones urbanas.

sindicales clasistas, etc. – ha negado el discurso tutelar de la política oficial para ejercer una resuelta disposición de cuidar de sus propios asuntos, lo cual les permitió valerse de un nuevo

repertorio táctico que la frustración con la institucionalidad colocó a su alcance.

El momento actual nos exige superar el miedo a las aglomeraciones para dejarnos afectar por nuevas máquinas de guerra en curso, declinando, así sea brevemente, de los lugares seguros de enunciación afianzados en los ambientes disciplinares y laboratoriales.

Textos mencionados:

Latour, B. (1983). Give Me a Laboratory and I will Raise the World. En K. Knorr-Cetina & M. Mulkay (Eds.), *Science observed: perspectives on the social study of science* (pp. 141-170). Londres: Sage.

Deleuze, G. (1990). Le devenir révolutionnaire et les créations politiques.. Recuperado de: <http://www.multitudes.net/Le-devenir-revolutionnaire-et-les/>.

Texto 2

Viveiros, ¡indisciplinate!

Cuando hacemos uso de nombres propios y referencias directas a determinadas declaraciones públicas no estamos buscando discutir características personales, sino la relevancia y el poder de interpelación de determinadas posturas teórico-políticas.

I.

Hace ya por lo menos cuarenta años que la práctica antropológica viene siendo problematizada desde enfoques variados en diversos países. Los triunfos de los movimientos de liberación nacional en África, Asia y Oceanía, asociados a los procesos de descolonización epistémica que han problematizado los regímenes de representación de la alteridad enraizados en las academias metropolitanas, desencadenaron un movimiento reflexivo que repercutió con fuerza en las antropologías hegemónicas. El antropólogo haitiano Michel Trouillot (2011) caracterizó tal proceso como un vaciamiento empírico del «nicho del salvaje».

La antropología en tanto disciplina académica dependía del Salvaje-Objeto para actualizarse, pero a partir de cierto momento éste pasó a enunciarse a sí mismo, a su historia y a sus proyectos en primera persona.

Flagelados por el impacto de la crítica poscolonial, los dominios de la disciplina parecían infértiles a los ojos de aquellos que todavía rendían culto a la vieja y buena antropología, antes presidida cómodamente por los mandarines de Cambridge. El sector más escéptico de la disciplina mantuvo una desconfianza profunda en relación con cualquier tipo de compromiso intelectual que se dejase afectar, en lo que respecta a sus preocupaciones y objetivos, por vectores políticos extra-académicos. Para dicho sector el panorama desolador, que podríamos definir como pos-crítica, exigía Restauración. La ansiedad por restaurar la antropología encontró eco en un primer momento en el cinismo de tipo geertziano. Hermenéutica en puño, Geertz profetizó que el nuevo destino de la antropología sería contribuir para la expansión de los horizontes de la racionalidad humana a través de la traducción intercultural. A pesar de su pasado colonial, la disciplina antropológica preservaría una tendencia innata de valor nada despreciable: la capacidad de oír al otro y decodificar su cultura. ¿No era justamente eso lo que necesitábamos en un mundo marcado por la intolerancia y la incompreensión?

Las alternativas *a la* Geertz, sin embargo, no bastaban para devolverle a la antropología su autosuficiencia. Pasar el resto de la vida operando traducciones interculturales para mitigar las catástrofes de la modernidad tardía parecía no ser un destino a la altura de aquella disciplina que, durante buena parte del siglo XX, había estado ocupada con la osada tarea de confrontar el narcisismo moderno con la imagen desafiadora del otro salvaje. Sin embargo, la «línea fuerte» del restauracionismo disciplinar tendría que esperar hasta los años noventa para encontrar en el perspectivismo amerindio uno de sus más prometedores caballos de batalla. La potencia del paradigma esgrimido por Viveiros de Castro residía en su capacidad de matar dos pájaros de un solo tiro: al tiempo que coqueteaba con el espíritu de su tiempo, respondiendo retóricamente al compromiso político con la descolonización de la disciplina, también restauraba el «nicho del salvaje», objeto que, como bien muestra Trouillot, había sido heredado y nunca verdaderamente cuestionado por las expresiones hegemónicas de la antropología. En la «geografía de la imaginación» que engendró occidente y la antropología disciplinar, el salvaje fue frecuentemente una proyección utópica.

Ahora como entonces – dice Trouillot –, el salvaje es sólo evidencia en un debate cuya importancia no sólo sobrepasa su entendimiento sino su existencia. Así como la Utopía puede ser ofrecida como una promesa o como una ilusión peligrosa el Salvaje puede ser noble, bárbaro, víctima o agresor, dependiendo del debate y los propósitos de los interlocutores. (Trouillot, 2011, p. 67)

Frente al encierro de algunos antropólogos en los corredores de la academia y el desinterés de otros en vincular su producción a grandes debates estructurales, fue Viveiros quien supo construir un puente entre el discurso antropológico y la formulación de enunciados políticos radicales y abarcadores. Por otro lado, y paradójicamente, Viveiros erigió su lugar de habla a partir del «nicho del salvaje», que ahora retorna en su faceta utópica, capaz de iluminar alternativas inmediatas y ahistóricas a las vicisitudes de la modernidad occidental. Reivindicado en entrevistas y ensayos teóricos, el Pensamiento Salvaje sirvió y sirve de control para imaginar utopías-virtualidades que podrían ser actualizadas en nuestra propia antropología, en nuestro propio mundo. Aquí cabe recuperar nuevamente la súplica de Michel Trouillot: los sujetos históricos con voz propia, a los cuales se reporta Viveiros, merecen mucho más que un «nicho»; merecen ser mucho más que la proyección de las ansias de refundar la metafísica. Para Trouillot, debemos ser capaces de desestabilizar y, eventualmente, destruir el «nicho del salvaje» para poder relacionarnos con la alteridad en su especificidad y legitimidad histórica. La dicotomía «nosotros y los demás», implícita en el orden simbólico que engendra la idea de occidente, es un constructo ideológico. Al fin de cuentas, «no hay un solo otro, sino multitudes de otros que son otros por diferentes razones, a pesar de las narrativas totalizantes, incluyendo la del capital» (Trouillot, 2011, p. 75).

Al lanzar mano del recurso del «nicho del salvaje», Viveiros provoca un efecto de seducción que resulta no tanto de sus maniobras conceptuales, como de la necesidad que tenemos de alimentar la fuente inagotable de exterioridad radical que podría salvarnos de occidente. La otredad termina, entonces, subsumida a la mismidad de los proyectos de siempre – transformar la antropología, por ejemplo. En tal escenario, la disciplina antropológica es llamada a continuar su trabajo. Es decir, a asumir su vocación de escrutar fielmente al Otro salvaje refractado por la teoría de Viveiros de Castro. Trouillot, de otro lado, vaticina que

mientras el nicho [del salvaje] permanezca, en el mejor de los casos el Salvaje es una figura del habla, una metáfora en un argumento sobre la naturaleza y el universo, sobre el ser y la existencia – en suma, un argumento sobre el pensamiento fundacional. (Trouillot, 2011, p. 68)

Cualquier semejanza con el programa teórico del perspectivismo no es mera coincidencia.

II.

Dejemos, pues, que sea Viveiros quien nos hable un poco más sobre la forma en cómo concibe el entrelazamiento prometedor entre Antropología y Pensamiento Salvaje:

por transformaciones indígenas de la antropología entiendo las transformaciones de la estructura conceptual del discurso antropológico suscitadas por su alineación simétrica con los paradigmas reflexivos

indígenas. Esto es, con aquellas etno-antropologías ajenas que describen nuestra propia (etno-) antropología, justamente por divergir con ella. (Viveiros de Castro, 2012, p. 163)

De esta manera, el Pensamiento Salvaje consistiría él mismo en una ontología política de lo sensible que, al alinearse con el discurso antropológico, se tornaría capaz de redefinirlo y de convertirlo en enunciador de una antropología otra. Así pues, el conocimiento antropológico no operaría sobre un repertorio cultural cerrado en sí mismo, sino junto a otro movimiento reflexivo, el amerindio, que es concebido como dinámica ontológica transformadora capaz de instaurar, por lo menos en el plano de los conceptos, una mundaneidad completamente nueva y potencialmente transgresora de los parámetros epistemológicos de nuestra etno-antropología.

El problema comienza cuando decimos que la dinámica transformadora inherente a la antropología amerindia posee un *modus operandi* que nosotros, los antropólogos, podemos abstraer mediante procedimientos de «coloración contrastiva» (Viveiros de Castro, 2012, p.157). Procediendo de esta manera el antropólogo transforma la transformación otra en algo completamente desencarnado, fruto de la construcción artificial, laboratorial, en suma, *contrastiva* de la alteridad radical. Sin embargo, estas dinámicas transformadoras otras en las cuales el discurso antropológico supuestamente se involucra no son más que el resultado de un procedimiento enunciativo disciplinar y disciplinador. El otro como fuerza material histórica es impotenciado en el exacto momento en que capturamos su pensamiento para ponerlo al servicio de un proyecto disciplinar autorreferencial.

El «perspectivismo inmanente» que Viveiros infiere de los enunciados ameríndios sólo puede existir en tanto subproducto de la alteridad radical laboratorialmente forjada por una antropología que se obstina en negar la experiencia y la voz propia de los hombres y mujeres que son los verdaderos sujetos de la historia. Aunque abundante en eufemismos, la propuesta de Viveiros no logra disimular el recurso al «nicho del salvaje» que le subyace. A final de cuentas, Viveiros quiere comparar transformaciones – otro nombre para «cultura» – para después movilizarlas en la construcción de enunciados políticos que suspenden la política; que nos llaman al reclamo aterrador y, en el peor de los casos, que nos transforman en moralistas que repiten insistentemente que las cosas podrían y deberían ser diferentes de lo que son, sin saber cómo, efectivamente, comprometerse con las dinámicas transformadoras inmanentes a la realidad.

La idea de transformación de la antropología enunciada por Viveiros de Castro es totalmente dependiente de la ego-política del conocimiento. En esta perspectiva profundamente desencarnada, la antropología aparece como una «estructura conceptual» monolítica que puede sufrir alineaciones con la pragmática reflexiva indígena. ¿Quién promueve tales alineaciones? Dado que Viveiros jamás lo

explicita, sólo nos queda concluir que son los mismos antropólogos quienes lo hacen. Si *now is the turn of the native*, quien distribuye los «turnos» en la fila de la legitimidad ontológica es el propio antropólogo.

En el sentido opuesto al de la ego-política del conocimiento, el Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC) retomó la noción decolonial de corpo-política del conocimiento. Esta noción nos lleva a definir la transformación de la antropología como un proceso localizado de disputa encarnada – o, mejor dicho, corporalizada – por la construcción de otros lugares de enunciación y de nuevas formas de producir efectos de verdad. Pensar con otros, como propone Viveiros, es para nosotros algo mucho más radical. Significa pensar junto a los demás desde un compromiso corpo-político que se organiza en torno a inquietudes compartidas. El resultado de ello no necesita ser, *a priori*, «antropología», «etnografía» o cualquier otra forma de subsunción de la radicalidad de la acción histórica a la mismidad del texto académico. No vemos la necesidad de construir, laboratorialmente y por contraste, el pensamiento del otro para, sólo después, proceder a la construcción de lo común.

III.

Viveiros quiere transformar las estructuras conceptuales de la antropología y colocarlas al servicio de la descolonización del pensamiento. Nosotros nos preguntamos: ¿es posible hacerlo sin abrir mano de las formas específicas de ejercicio del poder que la antropología promueve en tanto disciplina? Viveiros no se ocupa de este tipo de cuestión y por lo tanto termina reforzando ciertas posturas institucionales que precarizan el ejercicio de la disidencia. Viveiros enarbola la bandera de la descolonización del pensamiento sin prestar atención a las bases institucionales conservadoras sobre las cuales él reposa cómodamente. Evidencia de lo anterior es la forma en como el antropólogo descolonizador ironizó la interpelación que le hicimos años atrás («¿Al final cómo Viveiros vive la política?»), reaccionando con aquella pregunta policialesca tan frecuente en el mundo de su disciplina: ¿dónde está la etnografía de esa gente?

Cuando Viveiros intenta deslegitimar nuestra interpelación recurriendo a la pregunta irónica sobre las «etnografías» que produjimos o no, él se inscribe por completo en la historia de la cual intenta salvar a la disciplina. Una historia que estableció la etnografía, es decir el texto descriptivo y representacional, como la única expresión legítima del enunciado antropológico. Eso para no hablar de su lectura completamente narcisista de nuestra intervención. Para Viveiros, todo lo que dijimos era mera reproducción del discurso de nuestros «directores de tesis» o, incluso, una tentativa de atacarlo para salvar el Partido de los Trabajadores.

En cuanto leíamos sus aseveraciones, nos resultó imposible no acordarnos de la forma en que algunos docentes reaccionaron al paro de estudiantes de la maestría en antropología social de la Universidad Federal do Rio Grande do Sul en

2011. Incrédulos frente a las críticas que los estudiantes hacían al productivismo académico desenfrenado, a la escasez de becas y la nula participación estudiantil en la definición de las políticas institucionales, determinados profesores sólo pudieron explicar el acontecimiento recurriendo a la lógica de la cooptación: ¿detrás de toda esta insensatez merodeaba, solapado, el Partido Comunista! La voz propia, enunciada en primera persona, permanece así desacreditada en los dominios de la disciplina: no existe sujeto histórico auténtico. Siempre «hay algo» por detrás que lo explica y lo conduce. Reacciones de este tipo, que se rehúsan a reconocer la autenticidad del habla del otro, son síntomas de un narcisismo antropológico-disciplinar que se priva a sí mismo de la posibilidad de cambiar su perspectiva sobre las cosas. Es como dice el propio Viveiros con mucha razón: «al adentrarnos en el espacio de la exterioridad y de la verdad, sólo conseguimos ver reflejos y simulacros obsesionantes de nosotros mismos» (Viveiros de Castro, 2015, s/n). ¡No habría mejor manera de definir su postura! Todo aquello que el *establishment* disciplinar contempla no puede ser más que el reflejo de su lógica interna de funcionamiento.

De otro lado, mientras que Viveiros actualiza en su *performance* académico las jerarquías silenciadoras y los sistemas de visibilidad que sustentan la disciplina que lo legitima, él también nos entrega, paradójicamente, una retórica descolonizadora. Su crítica aguda e implacable a la fe ciega en las ideas-fuerza de la modernidad capitalocéntrica posee, efectivamente, una potencia susceptible de ser actualizada por quienes desean incidir en las relaciones de fuerza concretas. No estamos aquí hablando apenas del caso brasileiro, nos referimos, sin duda, a toda América del Sur en donde los enunciados producidos por Viveiros de Castro son constelados en agenciamientos colectivos que inauguran renovados espacios de imaginación política. En tales casos, el pensamiento viveiriano es animado por la acción colectiva; sus críticas se asocian con los imperativos de las luchas actuales, son potenciadas por una poética materialista capaz de desenterrar otro mundo posible de las entrañas de este mundo subsumido por el capital. En este sentido, Peter Pelbart parece tener razón – aunque su observación se refiere a un debate distinto:

incluso los que suelen flotar en una abstracción radical [...] pueden, sí, ser reconectados a la tierra al entrar en contacto con una situación real y dejar atrás la imagen de la cual a veces son prisioneros y en la cual el poder insiste en encerrarlos. (Pelbart, 2015, p. 165)

Viveiros es vivificado por la política fuera de la academia. Dentro de ella, sin embargo, es disciplinado y sabe disciplinar. Aprisiona entre comillas todas las palabras que corren el riesgo de ser corrompidas por el uso ilegítimo («grupo» de «antropología» «crítica», escribía en Twitter). También le gusta insinuar que por atrás de la interpelación crítica que le fue hecha se oculta el deseo reprehensible de «aparecer». Y es que, al atraer para sí una atención de la cual no son merecedores de antemano, los responsables por la más mínima inversión de los regímenes convencionales de visibilidad académica solo pueden ser encarados como usurpadores.

Nosotros cuestionamos estas tendencias y procuramos problematizarlas a través del espacio autónomo de diálogo y reflexión que es, en esencia, el Grupo de Estudios en Antropología Crítica. Mientras la «filosopausa» no llega, y con ella la posibilidad de publicar textos aforísticos en revistas indexadas, decidimos construir por nuestra cuenta un lugar amigable para desenvolver compromisos y debates cuya emergencia casi siempre es obturada por los establecimientos antropológicos más conservadores.

A pesar de la supuesta deriva filosófica, Viveiros de Castro continúa aferrado a la disciplina antropológica y al sentido común que la sostiene. Sólo nos queda la esperanza de que las calles y la historia lo absuelvan. Y de que, quizás algún día, por los azares de la vida, Viveiros consiga indisciplinarse.

Textos mencionados:

Pelbart, P. (2015). A terra, a guerra, a insurreição. *Revista Eco Pós*, 1(2),161-170,

Trouillot, M. La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad. En M. Trouillot, *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno* (pp. 43-78). Cali: Abka Colombia S.A.

Viveiros de Castro, E. (2012). «Transformação» na antropologia, transformação da «antropologia». *Mana*, 1(18),151-171. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v18n1/a06v18n1.pdf>

Viveiros de Castro, E. (2015). O recado da mata. Recuperado de: <https://pt.scribd.com/doc/268185661/Prefacio-de-a-Queda-Do-Ceu>