



Editorial

Marxismos con Antropologías

Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual.

Karl Marx y Friedrich Engels. La Ideología Alemana.



Durante el primer cuatrimestre de 2017, en el marco de una agenda de actividades dedicada a celebrar los 100 años de la Revolución de Octubre, el GEAC organizó el taller virtual Marxismos con Antropologías. Esta instancia de autoformación, cuyo título sintetiza la operación político-teórica fundamental que justifica la existencia de nuestro colectivo, dio origen a algunas de las intuiciones que compartimos con ustedes en esta edición especial de la Tinta Crítica. El taller virtual Marxismos con Antropologías proporcionó discusiones que, pese a su relevancia para el campo político y para las luchas sociales del presente, suelen ser obliteradas en el ámbito de la antropología "mainstream". Se trata, pues, de debates imprescindibles para la actuación reflexiva en las coyunturas actuales y para la construcción de devenires comunistas en la acción y el pensamiento.

Tras la caída del muro de Berlín, como síntoma de un mundo derechizado y desilusionado, el marxismo y la idea del comunismo atravesaron épocas de desprestigio. Todas las radicalidades que han cuestionado el ordenamiento social basado en la propiedad privada y que no han adherido al aparato estatal y al sistema de partidos que lo integra, fueron expuestas al cínico chantaje del Gulag y a las "evidencias" del nuevo periodo histórico. En este contexto, muchxs de lxs que aún se denominaban marxistas descartaron la idea del comunismo, clasificándola como un exceso rebelde e irracional que opacaba el marxismo y la obra de sus precursores. Salvar este exceso de la malversación producida por la teleología liberal implica darle un nuevo comienzo; implica un esfuerzo por viabilizar la hipótesis de que es necesario superar la producción social organizada por la lógica del capital y sus formas de desigualdad y horror.

Urge retomar la vocación básica del marxismo que, a propósito, nunca fue la de ser un mero programa científico y sí, como argumenta Sylvain Lazarus, ser la política del comunismo. Es decir, una política de la teoría que consiste en evidenciar y enunciar las condiciones concretas de imposibilidad del orden actual para así fortalecer, ética y estratégicamente, la creación de nuevos posibles.

Actuar el marxismo como política del comunismo implica desarrollar medios para reflexionar, de manera situada, sobre los devenires radicales de la conflictividad social contemporánea; devenires que colocan en cuestión los a priori del orden existente y engendran una razón propia que, sin embargo, necesita ser especificada en lo que respecta a su contenido y objeto. En este punto comienza adquirir sentido hablar de "antropologías con marxismos". La antropología es aquí pensada, al igual que el marxismo, a partir de su vocación más básica que consiste en producir preguntas, respuestas y sentidos desde el encuentro con los demás. Articulada con el marxismo, la vocación antropológica se convierte en práctica de análisis y acompañamiento político de las alteridades rebeldes, aquellas que transbordan y transgreden la pretensión totalitaria de la producción capitalista y su parafernalia político-institucional. Hablar de marxismo con antropologías es reinscribir el análisis crítico y situado de la vida colectiva en el horizonte de la política radical y transformadora. ♦



Brindis por una antropología delirante

Por Tomás Guzmán y Alex Martins Moraes

De/lira, es decir, transfiere su lectura de un plano semiótico a otro. Franco Berardi.

Los científicos sociales en general y los antropólogos en particular deberían colocar entre paréntesis esa reiterada pretensión de representar el "orden", ya sea sociocultural, estructural, morfológico o clasificatorio. La cuestión es: ¿Por qué en vez de representar el "orden" no intentamos re-presentarlo, poniendo el foco de la reflexión sobre sus inconsistencias y rupturas? Rupturas aquí no significan pseudo-transformaciones que rehacen o actualizan la "estructura" a través de la redistribución de los "papeles" concernientes al "drama social". Las rupturas son disidencias concretas, hostiles a cualquier escenario asfíxante. Las rupturas existen y proliferan todo el tiempo en todas partes. Ocurren siempre que las cosas

necesitan ser fijadas; siempre que se torna necesario estabilizar una relación específica entre los sujetos y la materialidad que los envuelve y constituye: cuanto más se pretende que las cosas continúen siendo las mismas más las cosas cambian. Mientras más se extiende el uso de ciertas tecnologías sociales y equipamientos colectivos en favor de la construcción de una realidad dada, más se multiplican otros mundos de posibles. Mundos discretos, sin duda. Estamos hablando de resquicios y excrecencias de la realidad plausible. Lo plausible, lo ordinario, lo ordenado, lo normalizado, lo repetido se constituye en tensión con lo posible. Las ciencias sociales convencionales parecen estar siempre en la búsqueda de una estabilización, de una circunscripción del mundo, de algo que revele su plausibilidad, aunque sea para después disculparse evocando la ineluctable transitoriedad de cualquier coyuntura. Nuestras investigaciones académicas expresan, frecuentemente, el deseo de realizar una representación dramática y exacerbada del deber ser social. Sin embargo, lo que olvidamos es que una enorme franja del cotidiano realmente vivido



es, en si misma, extra-ordinaria. La rutinización y modelización de nuestras vidas a través del contacto sistemático con las instituciones y con otros sistemas menos formalizados de jerarquización, inclusión y exclusión funciona como una especie de rito permanente de conjuro: instaurar y repetir ciertos procedimientos es, al mismo tiempo, producir como inexistente un excedente de prácticas, voluntades, inclinaciones e intensidades que, a partir de entonces, pasarán a compartir una naturaleza semejante a la materia oscura fabulada por los físicos teóricos. Este tipo de materia, a pesar de invisible, sería la más abundante en el universo.

Sin embargo, no se trata de hacer visible esta materia oscura lanzando sobre ella la cegadora luz de la gloria intelectual. Se trata, de otro lado, de dejarse alcanzar por todos los destellos y las luminiscencias que, de vez en cuando, subvierten su oscuridad. Dicho de otra manera, la materia oscura no es otra cosa que una saturación de intermitencias luminosas que nos llegan sin ser vistas o que solo se perciben en la medida de sus irrupciones pasajeras, cual luciérnagas en la noche. Y estas irrupciones constituyen el excedente real de las configuraciones sociales del presente. Su vislumbre nos permite adivinar la precariedad ruinosa de la totalidad que habitamos. Preguntarnos por estas fisuras nos convoca irremediamente a volver a Marx y al marxismo como luminiscencia. El joven Marx vuelve aquí en forma de destiempo o – en términos de Benjamin – de tiempo detenido. El tiempo detenido no es de ninguna manera sincrónico o diacrónico, ni historicista, ni presentista. Se trata, en cambio, de un tiempo saturado de tensiones que se aprovecha de las eventualidades para tornarse disruptivo y salir en búsqueda de alternativas a su propio tiempo. Pero aquí no nos referimos a cualquier tiempo, nos referimos a la temporalidad impuesta por el capitalismo. Esta temporalidad no es otra que la de un flujo paralítico que se alimenta del desastre para preservarse; esta temporalidad es la de la naturalización del orden que deja por fuera los residuos que la contradicen y que son, justamente, los que van saturando dicha temporalidad con su silencio: aquello que está fuera de la historia, es por tanto, la materialidad histórica. Y esa materialidad está ligada al presente como su parte constitutiva. Se trata entonces de la contemporaneidad: lo que no se ajusta a su tiempo pero lo ve directo a los ojos.

Estamos evocando un excedente que no se cristalizó o se fijó en formas reconocibles, sino que existe como virtualidad conjurada que habita silenciosa e insidiosamente los universos de referencia ya constituidos. No por ello nos estamos refiriendo a

a situaciones de resistencia. Entendemos que en estas situaciones, como señala Franco Berardi, no existe la esperanza, sino sólo la defensa de las configuraciones societarias, valorativas e imaginarias que se definen integralmente en relación de oposición o sobredeterminación frente a las estrategias de poder. Los mundos de posibles, cuyo mapeo nos parece un antídoto a la morbilidad analítica, no resisten. Son mundos que persisten en la intersección de los procesos de repetición y transformación como un capital de posibilidad, para utilizar la expresión de Félix Guattari. Ellos son lo concreto vivido, por oposición a la “realidad social”. Son, para retornar a Marx, la “síntesis de múltiples determinaciones”. Estas síntesis solo son susceptibles de ser re-presentadas a través de un ejercicio de abstracción que nos permita vislumbrar los contratiempos de la historia, lo que las gramaticalidades dominantes ya no pueden abarcar ni prever: aquellas proliferaciones indóciles que definen el más allá – o por lo menos la inconsistencia – de los equipamientos de poder.

Volver a Marx no es de ningún modo una suerte de nostalgia o anacronismo. Volver a Marx es parte del ejercicio de tornar los análisis de las ciencias sociales – y en especial de la antropología, que se niega vehementemente a esto – contemporáneos. No se trata de líneas duras o líneas suaves del pensamiento: se trata de expandir el presente como una disrupción continua o un proceso disipativo: un compromiso con lo concreto. Este compromiso con lo concreto, nos dice Marx, es siempre volver a presentar la realidad en un sentido estratégico: es reconstruir para el pensamiento esa totalidad en ruinas, ese tiempo cargado de tensión. La recomposición de esta totalidad no es otra cosa que un montaje en el sentido del teatro épico de Brecht. Y este tipo de montaje implica, a su vez, una toma de posición frente al presente. Hay que mirar nuestro tiempo a los ojos sin pertenecer completamente a este, yuxtaponiendo imágenes. La imagen dialéctica benjaminiana es esta posibilidad de montaje en tanto detención momentánea, en tanto verdad fugaz en el aquí y el ahora. Marx, por ejemplo, nunca vaciló en hacerlo: tomó para sus análisis las formulaciones socialistas que lo antecedieron y las colocó en tensión con los análisis de los economistas liberales dando una lectura completamente contemporánea del capitalismo que fulgura hasta hoy. Y este tipo de épica fue la que le permitió a Marx pensar como el proletariado se tornaba un posible elemento disruptivo. Cuando Marx dice: el obrero se convierte en una mercancía tanto más vil cuantas más mercancías crea, esta yuxtaponiendo dos imágenes que detienen el tiempo en una relación tensa y desigual. Y esta relación

tensa y desigual tiene dos desdoblamientos: el desastre y la disrupción. El desastre es la dominación total de la vida de las cosas sobre la vida de los hombres que los torna ruinas: el fetichismo de la mercancía. El juicio final que anuncia el fin de la historia en la escatología capitalista. La disrupción consiste, de otro lado, en el destello fugaz que produce el tornarse mercancía de la mercancía y que permite profanar el carácter divino ahora otorgado a los objetos (tornar la totalidad una ruina). Se trata, en el fondo, como diría Lenin, de “tomarse el cielo por asalto” y, añadiría Agamben, restituir a los hombres aquello que ha sido apropiado por los dioses.

Una antropología delirante debe explorar las potencialidades destituyentes de la teoría a través de su articulación con reservas de expresividad apócrifas, que conforman el inconsciente político de las subjetividades realmente existentes. Está claro, no obstante, que la sistematización analítica y la reflexividad teórica son absolutamente insuficientes cuando se trata de impulsar dinámicas políticas destituyentes. De cualquier forma, si nuestras apuestas teóricas y analíticas pudieran ser inscritas en el horizonte pragmático de los agenciamientos colectivos en curso, entonces nos parece que la vitalidad de la investigación social podría ser recuperada como praxis sugerentemente emancipadora. ◆



Devenires marxistas

Por Máximo Berreta

¿Cómo retomar a Marx y la idea comunismo pese a toda esa carga, y hay que decirlo sin tapujos, moral sobre la que se ha creado un mito que desvincula el pensamiento marxista del acumulo emancipador comunista; que de alguna forma ha centrado sus esfuerzos en deslegitimar a ambas cuestiones?. En un primer movimiento me gustaría apelar a un acercamiento imaginario entre Badiou y la idea de comunismo con la lectura que hace Granel sobre la ontología en el Marx de los manuscritos filosóficos económicos del 44. Este movimiento se funda en la pregunta ¿por qué cuando se habla de marxismos hoy siempre se le añade como subtítulos actualizar, visitar, etc? En contraste con otros pensadores igual de influyentes dentro de las ciencias sociales, el pensamiento de Marx es el único que siempre necesita justificarse frente a la realidad, mientras que otros pensadores y sus categorías parecen apenas añadirse a esta como descriptores de lo real. Uno no escucha, por ejemplo, Weber hoy, o Nietzsche hoy, o Aristóteles hoy, ni mucho menos Mauss hoy —aunque el ensayo sobre el don parece aplicar a cualquier cosa en cualquier parte del mundo en cualquier periodo.



No queriendo ser maniqueísta, ni mucho menos generar falsas disputas entre pensamientos, de lo que se trata es justamente de constatar que el pensamiento de Marx es un pensamiento político sobre lo real que siempre necesita estar a la par de las luchas donde quiera que se desarrollen. O para decirlo un poco a lo Badiou, el marxismo y el legado de Marx siempre están al borde de la muerte y por eso siempre hay que recomenzarlo; repensarlo a la luz de los acontecimientos.

Considero que esta especial relación o compromiso con lo real entendido como algo transformable (“la puesta en práctica de la realidad”) es lo que está en el fondo del asunto de los textos del 44. Si la ontología

marxiana nos muestra algo sobre el tema naturaleza/hombre, en el sentido de la producción, es que el hombre inserto sobre el movimiento propio de lo real es capaz de transformarlo como siendo el mismo esa realidad. Es en este sentido que entiendo que la superación de la filosofía no estaría dada por la vía de la resolución disciplinar de los grandes debates de la filosofía —hoy, en todo caso, malentendida como un diálogo ingenuo entre personas eruditas que viven en la nebulosa atesorando insights. Por lo menos ciertas lecturas, y contra esto va Granel, han intentado mostrar a un “joven Marx” en este sentido—, sino por su acción política en los devenires de las luchas a las cuales se dirigen. Es decir, por la realización de estos problemas en las posibilidades que abre lo real como siendo para sí mismo (de hecho el manifiesto comunista es un buen síntoma de esto). O para decirlo de manera un poco escandalosa: Si la filosofía solo se supera haciéndola realidad, el marxismo solo puede ser superado cuando este se haga real y eso es lo que de alguna manera se llama comunismo —dicho de otra manera, el comunismo es el propio devenir muerte del marxismo. Me permito aclarar aquí que retomo la idea de que el comunismo no es un estado al que se vaya a llegar, sino la superación de todo estado actual de las cosas (en: La ideología alemana). Es decir, todo el cúmulo de luchas que visan superar el capitalismo como sistema de explotación (Salarial-sexual-racial).

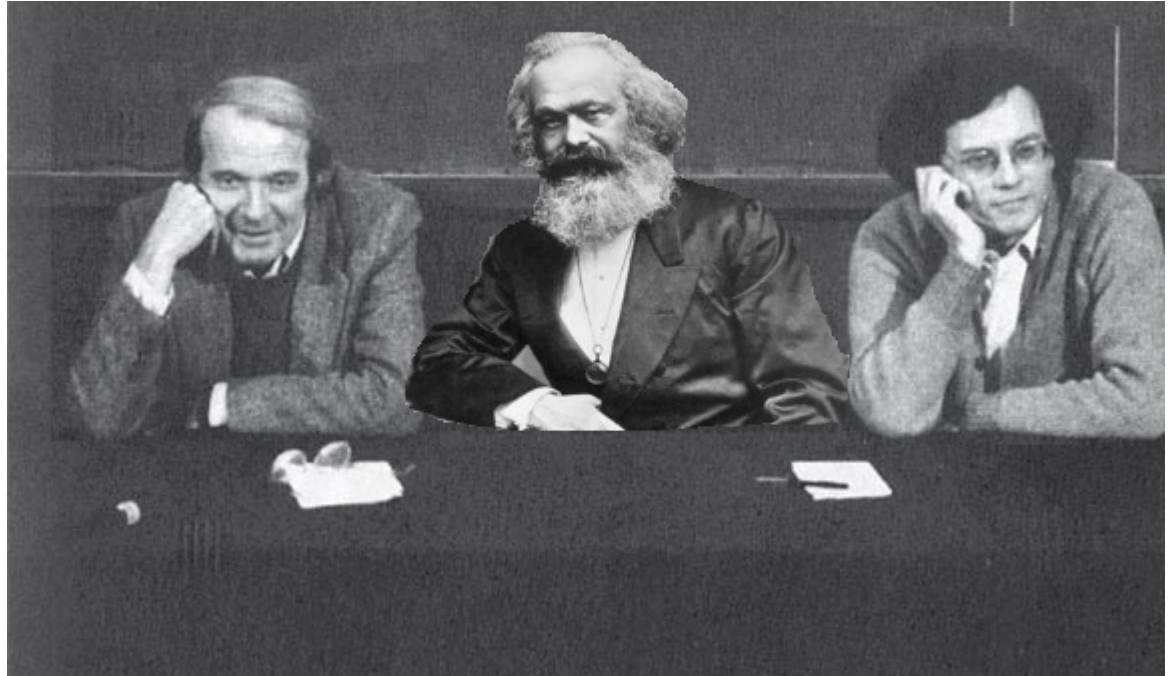


El devenir comunista, por lo tanto, siempre esta en una tensión no resuelta con la teoría marxiana que juega con una pulsión de muerte y de recomienzo de Marx. No se trata, por supuesto, de caducar a Marx –algo que no es posible una vez él esta dentro de la presentación de lo real cuando se lo retoma-, sino de tornarlo posible dentro de las posibilidades de lo real. Tampoco se trata de un culto desesperado o erudito hacia la obra de Marx sino de su propia realización, la superación del capitalismo (la superación positiva de la propiedad privada). Y aquí vale una aclaración: el devenir del comunismo no esta dentro de la teleología histórica sea cual sea. El devenir del comunismo como superación del capitalismo solo parte de las condiciones sobre las cuales ese devenir opera para transformar en una cosa otra la producción social capitalista –ni nostálgica, ni utópica-. La lucha social esta sujeta, pues, a las condiciones que la producen para poderla superar –para liberarse de esa sujeción deviniendo otra cosa-, como el sujeto esta a la naturaleza para su transformación como “devenir hombre de la naturaleza” (subjetividad/naturaleza: ser genérico). ♦

Deleuze-Guattari: um marxismo longe de Marx

Por Juliana Mesomo

Guattari e Deleuze são um exemplo de apropriação singular da obra de Marx e do impulso político-teórico marxista. Isabelle Garo e Anne Sauvagnargues, num diálogo intitulado “Deleuze, Guattari e Marx”, abordam a relação de ambos os autores com Marx e com as instituições e grupos que reivindicavam o marxismo na época em que eles produziam suas intervenções teóricas mais conhecidas. A principal contribuição de Deleuze-Guattari em sua discussão com a psicanálise é a conceitualização do inconsciente como produção, como fábrica. Para eles, o inconsciente já não é individual, mas coletivo. Não é coordenado por significantes a-históricos, trata-se de combinações de séries semióticas historicamente determinadas nas quais uma delas cumpre a função de significante e outra, de significado. O inconsciente não delira apenas sobre o núcleo familiar, mas sobre todo o campo social. A codificação dos fluxos materiais-semióticos – a essa codificação chamam “desejo” – que é maquinada pelo inconsciente equivale à abstração que sobredetermina a existência. Guattari e Deleuze negam, portanto, “o corte autoritário do significante maior” que codificaria todos os fluxos. Para eles não existe uma tendência superior que daria um sentido final à produção desejante. A geração do desejo (através da maquinação inconsciente) é dispersa e diferenciante, é, segundo Anne Sauvagnargues, a “minoridade transversal da máquina, que corta, ela também, os fluxos, mas que não funciona mais na ordem significativa do simbólico ou do discurso”. A autora prossegue: “ao opor, termo a termo, a máquina na ordem social da produção à estrutura na ordem simbólica da significação, Guattari franqueia uma etapa decisiva”. Assim, tanto o capitalismo quanto a produção desejante são máquinas concretas, não estruturas que podem sobreviver por conta própria. O inconsciente edípico, por exemplo, responde a um modo de produção determinado. Sua “estrutura”, portanto, é histórica e está em relação com o universo da produção e reprodução material em um determinado momento. Para Deleuze-Guattari é possível nos instalarmos na máquina da produção desejante e isto implica uma atuação nas organizações políticas, sociais e econômicas.



No entanto, Isabelle Garo nota criticamente que a noção de que as maquinações do inconsciente coletivo são sempre imanentes ao devir histórico da vida coletiva está profundamente relacionada com um período de mudanças estruturais específicas no próprio capitalismo. Se o desejo mudava rapidamente é porque a época de Deleuze-Guattari estava marcada por transformações rápidas e radicais na própria organização do capital. As aparentes fluidez e imanência da máquina de produção desejante (e das próprias formas adaptativas que o capital adquire) devem, portanto, ser revisadas atentamente. Seguir os fluxos desejantes maquinados pelo inconsciente social pode ser análogo a seguir os fluxos mercantis descodificados, buscando barrar a rápida codificação do Estado/organização/partido. Esta afirmação, numa época de declínio do keynesianismo, do fordismo e da organização da esquerda em partidos, como eram os anos 1970-1980, torna-se complexa, já que se insere no quadro de crítica e reinvenção dessas mesmas instituições.

Devemos lembrar também que a apropriação teórica de Marx por Deleuze-Guattari passa pelo materialismo spinozista, de cunho vitalista. É necessário analisar até que ponto, como indica Isabelle Garo, esta concepção antidialética, que conecta desejo e produção – redefinindo o capitalismo como “uma economia libidinal” – não invalida o conflito e a contradição

entre estes dois âmbitos. Se as forças produtivas não entram em contradição com as relações de produção – pelo contrário, estas últimas estão conectadas com a subjetivação do trabalhador e do capitalista de maneira produtiva –, temos aí outro caminho reflexivo, “uma nova relação com Marx” bastante diferente do que conhecíamos até então. Em resumo, para Deleuze-Guattari a fábrica não é mais apenas o lugar da desumanização, é lugar da produção desejante (subjetiva) que, no seu movimento dispersivo e diferenciante (para Deleuze: aberrante), pode vir a gerar as condições para, no mínimo, emperrar tal máquina produtiva. Com isso é suficiente para imaginar o quanto Deleuze-Guattari afastam-se de Marx, embora se aproximem de alguns marxistas como Toni Negri, convidando-nos a ponderar sobre as perdas e ganhos que o abandono da dialética pode acarretar quando se trata de planejar as insurreições que vêm. ♦

Visita Nuestro Blog
antropologiacritica.
wordpress.com

Revolução, representação e política

Por Maria Andrade Oliveira



Em “La Comuna, el Estado, la Revolución”, tomando os escritos políticos de Marx, Daniel Bensaid argumenta que neles há uma concepção da política, da representação, do Estado e da democracia. Alain Badiou diria que a obra de Marx é um dos momentos do marxismo enquanto política do comunismo: tal como Mao e Lênin, Marx também reagiu teoricamente a uma iniciativa revolucionária concreta, registrando as razões e objetos da luta proletária. Bensaid contrapõe as concepções de democracia, política e “ditadura do proletariado” de Marx aos desvios estatistas e anti-políticos que essas ideias adquiriram, em certos momentos, na teoria e na prática de Lênin, Trotsky e inclusive Engels. A Comuna de Paris, enquanto “antítese direta do

Império” e “forma positiva da República Social”, foi a colocação em ato da crítica ao Estado burocrático e serviu à Marx como modelo para pensar a política do proletariado nas situações revolucionárias. Além de defender o espaço do político nestas situações, Marx estabelece que a democracia direta é uma de suas características. A política do proletariado deve ser inventada e a instauração da “ditadura do proletariado” não significa, de nenhuma maneira, a supressão do exercício da política. Reduzir esta última a uma simples “administração das coisas” que ocorreria como se tudo fosse uma grande oficina, nas palavras de Lênin, foi um grave erro, portanto, das experiências socialistas.

Trotsky, nas Lições de Outubro, chega a apresentar o mandato dos soviets como uma escolha primordialmente estratégica do ponto de vista da guerra, deixando de lado seu princípio político e seu valor democrático. A confusão entre a factualidade, de qualquer forma contingente, da guerra e do estado de exceção (decorrentes da luta de classes e da expansão continental da revolução) e a estratégia de construção de uma nova sociedade, dotada necessariamente de uma nova estatalidade e de uma nova política, levou à supressão deste espaço onde a divergência, a pluralidade de interpretações sobre uma mesma situação e a crítica efervescente podiam vicejar: o espaço da política. A falha é grave, já que a situação revolucionária é, em si, um momento de efervescência da crítica e da “opinião pública”, nas palavras de Bensaid. Do ponto de vista das teorizações de Marx sobre a Comuna, segundo Bensaid: “a abolição do estado não significa a abolição da política ou sua extinção na simples gestão racional do social. Pode significar tanto a extensão da luta política pela desburocratização das instituições como a posta em deliberação permanente da coisa pública”.

Marx defendia a eleição de conselheiros eleitos por ►



todos os cidadãos, responsáveis e revogáveis a qualquer momento pelo “mandato imperativo” da Comuna de trabalhadores. Logo, uma certa forma de representatividade (nova e diferente da burguesa, claro) permanece vigente e em questão. No entanto, qualquer tipo de representatividade depende diretamente, neste caso, de que “a efervescência ardente”, “o pulso da vida popular” possa “atuar instantaneamente, prodigiosamente sobre as instituições representativas”, através de uma “atmosfera política vibrante”. Trata-se de um exercício importante imaginar como a representação política pode refletir imediatamente a situação social, suas idas e vindas, sua efervescência. Eis que surge a pergunta: poderíamos aproximar Marx de teses como a de Pierre Clastres em “A sociedade contra o Estado”, supondo que a maioria social e o controle popular submeterão novamente o poder político à vontade da sociedade, diluindo o Estado enquanto ente separado desta?

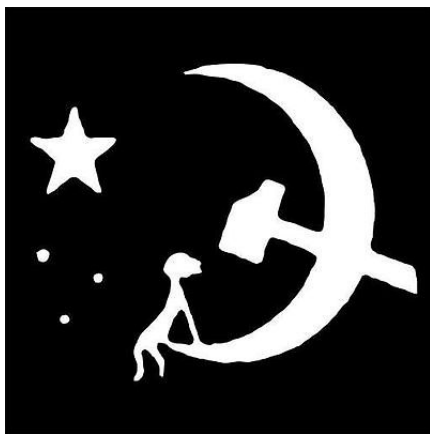
Bensaid acredita que a única coisa que caracterizou o estado de exceção na Comuna foi “a suspensão da ordem legal existente em favor do exercício do poder constitutivo inalienável de um povo soberano”. No entanto, para avançar na luta de classes e desdobrar a possibilidade da liberação do trabalho não é necessário fazer a guerra? Não seria um democratismo e uma ingenuidade achar que uma situação revolucionária não precisa do exercício de um poder soberano centralizado e realizado através do estado de exceção? Se, neste caso, é a política quem limita o estatismo e a burocratização, isto não significa uma aproximação ao paradigma liberal onde a política dos indivíduos restringe o Estado? O caso paradigmático desta situação, em que a revolução soviética furta-se de pensar “as formas políticas do Estado de transição”, é o momento em que Lênin e Trotsky, buscando romper com as “ilusões parlamentares”, acabam impedindo qualquer tipo de renovação da Assembleia Constituinte em 1923. Em vez de inventar a política

socialista, esta foi simplesmente suprimida. Que essa “estratégia” anti-democrática tenha sido imposta, posteriormente, ao movimento revolucionário continental europeu enquanto princípio e norma é um tema tratado por Rosa Luxemburgo. Para Rosa, a estratégia elaborada em meio ao estado de exceção não deveria tornar-se norma da política socialista. Pelo contrário, para ela, era o “pulso da vida política das massas”, em meio à revolução, “a fonte viva de onde poderiam brotar os corretivos para as imperfeições congêntas das instituições sociais”. ♦



Participe do grupo do GEAC no Facebook!

¡Sumate al grupo del GEAC en Facebook!



Sonhar juntos e despertados: por uma antropologia marxista e blochiana

Por João Alcântara

Para Ernst Bloch – assim como para Marx – a mudança é um processo que se desdobra no plano material. Não obstante, a vivência humana da abertura ontológica dos processos materiais é utópica, ou seja, se projeta na temporalidade – e não no espaço – como uma paradoxal lembrança do futuro. Isto porque a utopia é fabricada com elementos expressivos já disponíveis entre nós, inclusive seguindo lógicas narrativas existentes. No entanto, o vetor que a traciona provém do que ainda-não-é. Victor Turner, cujo pensamento – essencialmente conservador – inspira até hoje muitas antropologias, deleitava-se dizendo que a filosofia marxista era só mais uma repetição da velha lógica cristã que vê justamente na parcela mais postergada pela ordem social as qualidades máximas que definem o essencial do ser humano. E ele tinha razão. O marxismo repetiu de certo modo um esquema narrativo salvacionista, mas o fez de forma real, procurando definir um sujeito revolucionário capaz de explorar na prática as possibilidades de transformação colocadas por determinada época. O proletariado seria, então, o único setor social habilitado a negar as dinâmicas organizativas básicas do sistema dominante de organização do metabolismo natureza-sociedade. E não o faria por vocação divina, mas sim porque nos corpos dos sujeitos proletários se jogava, à custa de muita coerção, a possibilidade de reprodução do capital. Por isso valia a pena acompanhar as lutas proletárias: nelas havia uma tendência real em direção ao novo. Se no esquema salvacionista cristão o reino da liberdade viria do céu para a terra, no esquema marxista a liberdade era um possível contido na interrupção da ordem social existente, concebida como essencialmente contraditória. Quando constatamos que existe um processo imaginativo em curso não devemos nos restringir à preguiça intelectual de um Turner, que não consegue jamais intuir o novo salvo como momento de reprodução da estrutura existente.

Mais interessante seria nos perguntarmos sobre o que este imaginário está sustentando aqui e agora. Existem utopias reais que nos auxiliam no momento de dar nome àquilo que a ordem atual se nega a nomear e cuja expressão anuncia a entrada do novo no mundo. Durante boa parte do século XX o marxismo foi, de algum modo, a política das utopias reais.

Do ponto de vista metodológico, uma antropologia marxista blochiana procura dirigir seu olhar “para frente” com os pés postos na situação atual, entendida como processo. Como se trata de pesquisa empírica, isto significa acompanhar os “sonhos diurnos” – para usar uma expressão de Bloch – daqueles com os quais estabelecemos interlocução. Defrontados com os “sonhos diurnos” dos nossos interlocutores precisamos, no entanto, evitar a tentação turneriana de considerá-los apenas um momento da reprodução da estrutura ou a expressão de algum arquétipo imemorial da “salvação”. Em “Princípio Esperança”, Bloch assinala que “un saber basado en la observación es, por definición, un saber tan solo de lo observado, es decir, del pasado, mientras que sobre lo que todavía no ha llegado a ser tiende contenidos formales extraídos de lo que ha llegado a ser”.

Os sonhos diurnos deveriam ser entendidos como a forma em que nossos interlocutores estão acessando, desde já, uma via para a transformação de seu mundo. Estes sonhos são nossa chance para abandonar a posição de meros observadores, “que toman las cosas tal y como son”, e nos tornarmos participantes, que tomam as coisas tal e como elas devem processo para se tornarem melhores do que são. Só através da participação, ou seja, do “sonhar juntos e despertados”, poderemos fazer uma prospecção do presente a partir daqueles esforços imaginativos que tentam dar forma não ao mundo como ele é, mas sim ao mundo em sua transformabilidade. O acompanhamento conceitual do sonho desperto de nossos interlocutores não exige interpretação. Não há nada ali para ser interpretado. Diz Bloch: “El sueño desiderativo diurno no necesita ni excavación ni interpretación, sino rectificación, y también, cuando es susceptible de ello, concreción”. Mas quem operará a concreção e a retificação? A resposta é inequívoca: os protagonistas do sonho são os únicos em condições de fazê-lo. E o etnógrafo – vale lembrar – pode ser um destes protagonistas. Isto dependerá sempre de uma escolha ética e das circunstâncias de seu vínculo investigativo com os demais.

Existe pelo menos uma inclinação intrínseca à proposta de Bloch que considero valiosa para imaginar formas radicalmente diferentes de fazer pesquisa social. Bloch procura explorar as condições para um pensamento crítico que não possua outra garantia de fiabilidade senão o engajamento com o real – que, no caso específico de sua proposta teórica, torna-se acessível através dos “afetos de espera” e, particularmente, da esperança. A realidade não está aguardando uma crítica exterior à ela. Os vetores críticos são imanentes à ordem atual das coisas e se fazem visíveis nas brechas que o real lhe impõe. Tentando simplificar ao máximo esta intuição,

poderíamos dizer que a realidade – ou seja, o “possível objetivo” – está sempre assediada pelo real em movimento. Este, por sua vez, opera na subjetividade sob a forma da esperança. É da esperança, portanto, que podem surgir prescrições sobre como as coisas deveriam ser. Dado que a esperança se faz pronunciável nos sonhos diurnos, serão eles – e seus protagonistas – nossa referência para desenvolver o “possível real” de um momento e um lugar específicos. Tal inclinação teórica nos desautoriza, de antemão, a oferecer soluções pré-fabricadas para os problemas que nos afligem. As soluções não existem. Elas ganham existência por intermédio da utopia e esta, por sua vez, não é nenhuma solução, mas sim a forma de consciência que nos permite enunciar a incompletude da realidade, sua abertura para o novo. ♦



Dando continuidade à nossa agenda comemorativa dos 100 anos da Revolução Russa, nos encontraremos em Porto Alegre, no dia 25 de Outubro, para discutir antropologia, pesquisa comprometida, produção de possíveis, hipótese comunista e teoria social crítica. Eduardo Grüner (UBA) e Clarisse Gurgel (Unirio) nos acompanharão nesta jornada. Contamos com a presença de vocês! Em breve divulgaremos mais informações sobre local e horário do evento "Devires Comunistas" em nosso site:

www.antropologiacritica.wordpress.com

fale conosco/Contáctanos:
antropologiacritica@gmail.com