

Algunas pistas para “operar a nuestro antojo”

(ahora que en Brasil las cosas ya no pueden ser lo que eran)¹

Alex Martins Moraes²

Nuestra ignorancia solo tiene el siguiente innegable efecto: nos obliga a sufrir lo que hubiéramos podido, de haber sabido cómo, operar a nuestro antojo.

Georges Bataille

Hay dos tendencias, perceptibles a simple vista, que pulsan en la actualidad de la vida colectiva en nuestra región. Sin estar necesariamente yuxtapuestas, ambas tendencias parecen complementarse en la definición de un escenario cuyo sentido último todavía nos cuesta aprehender. Hay derechización y hay desizquierdización: es lo único que sabemos. Pero ¿qué describen estos términos o a qué materialidad apuntan? En Brasil, derechización y desizquierdización son categorías pertinentes para narrar el devenir experimentado por la izquierda institucional (o parlamentaria) y el aparato administrativo estatal en los últimos trece años. Su utilidad descriptiva se circscribe, por lo tanto, a estos dos procesos que, paulatinamente, se convirtieron en uno solo. En la primera parte de mi exposición, voy a sugerir que derechización y desizquierdización son categoría útiles para hablar de la izquierda y el Estado. Sin embargo, limitarse a diagnosticar procesos de derechización y desizquierdización no conduce necesariamente a la construcción de puentes para trascender la coyuntura definida por los términos en cuestión. En la segunda parte de esta intervención, por lo tanto, voy a proponerles que la búsqueda de alternativas a nuestro propio tiempo pasa por desplazarnos del análisis y la descripción de las “coyunturas” hacia el pensamiento de las “situaciones”. No quiero adelantarme

¹ Esta es una versión ampliada y traducida al castellano de la intervención que realicé en el simposio “Procesos de derechización, procesos de desizquierdización: por una historia social del presente en América Latina”, organizado durante el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (Bogotá, 2017). Muchas de las intuiciones y conceptos aquí desarrollados resultan de debates recientes promovidos por el Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC), especialmente en el contexto del taller virtual “Marxismos con antropologías”, que se extendió a lo largo de todo el primer semestre de 2017. Estas aclaraciones son importantes porque, a veces, el uso de la primera persona del singular tiende a oscurecer el hecho de que cualquier ejercicio de pensamiento es en realidad una actualización posible de esfuerzos reflexivos eminentemente colectivos. Agradezco especialmente a Juliana Mesomo y Tomás Guzmán por su lectura atenta del texto y por las valiosas sugerencias aportadas.

² Actúa en el Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC) y está realizando un doctorado en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Buenos Aires.

con especificaciones conceptuales. Espero que la nociones evocadas hasta acá vayan quedando más claras poco a poco, a la medida que avance el argumento.

Lula, deseo y angustia

Luego del golpe parlamentario de agosto de 2016 el aparato administrativo del Estado brasileño se ha venido *desizquierdizando* vertiginosamente. A su vez, la izquierda partidaria recorre los caminos de la *derechización* desde hace muchísimo más tiempo. Quizás desde que llegó al gobierno. No hay contradicción entre reconocer los tan aclamados avances sociales del ciclo progresista y, simultáneamente, identificar en ellos un síntoma de lo que hoy podemos denominar “derechización” en Brasil. A fin de cuentas – y esta es una hipótesis que me gustaría debatir con ustedes – quizás todos hayamos sido partícipes de la derechización de la izquierda desde el exacto momento en que decidimos respaldar, práctica y teóricamente, el paulatino proceso de izquierdización parcial de las estructuras administrativas del Estado. A lo largo de dicho proceso, la izquierda pasó a existir cada vez más como gobierno y cada vez menos como fuerza social vivaz, propulsora de perspectivas emancipatorias más allá del Estado y el capital. Al día de hoy, quienes todavía hablan de izquierda en un país como Brasil se refieren, esencialmente, a un conjunto de organizaciones políticas, estructuras burocráticas y actores económicos que invirtieron intensos esfuerzos institucionales en la tarea de traducir los anhelos populares cultivados en décadas pasadas al lenguaje audible del pacto social policiasista y posneoliberal de los últimos trece años. ¿Las cosas podrían haberse dado de otra forma? Sin el *boom* de los *commodities* difícilmente los dos primeros gobiernos de Lula hubieran sido capaces de forjar el consenso desarrollista y neoextractivista que, muy rápidamente, nos hizo adherir al unísono al mantra del “crecimiento económico con reparto de la riqueza”. El patrón de acumulación refrendado por el lulismo garantizó la promoción de políticas potentes de transferencia de ingresos a familias empobrecidas y el incremento de las infraestructuras urbanas y logísticas nacionales. Lula nos trajo “hechos”, nos ofreció objetos en donde desplegar nuestro deseo de desarrollo, nos presentó a nuevos amigos – los grandes empresarios del agro y la construcción, ahora cariñosamente apodados de “campeones nacionales” – y, todos juntos, aprendimos a cultivar la promesa refrita del “Brasil potencia”. Claro, ello nunca nos impidió entrever la dependencia externa y la barbarie interna que se insinuaban por detrás de las grandes

apuestas del neodesarrollismo brasileño³. No obstante, la falta de una política a la altura de los a(nta)gonismos concretos generados por el nuevo ciclo político-económico hacía difícil vivir nuestro íntimo malestar en otro registro que no fuera el de la angustia anónima e impronunciable.

“Operar a nuestro antojo”

Georges Bataille hilvana la siguiente reflexión sobre la relación entre conocimiento, desconocimiento y desenlace de los procesos sociales: “El desconocimiento no modifica en absoluto la salida final. Podemos ignorarlo u olvidarlo: sea como fuera, el suelo sobre el que vivimos no es más que un campo de destrucciones multiplicadas. Nuestra ignorancia solo tiene el siguiente innegable efecto: nos obliga a sufrir lo que hubiéramos podido, de haber sabido cómo, operar a nuestro antojo” (Bataille 1987: 59 *apud* Bosteels 2016: 316). Me siento tentado a interpretar el enunciado de Bataille como la afirmación implícita de que, en lo concerniente al desenlace de un proceso dado, ni el conocimiento ni el desconocimiento poseen función determinante. Los efectos de conocer o desconocer se manifiestan *post festum*, en la actitud que podemos llegar a adoptar ante un acontecimiento que nos agarra por sorpresa. Si desconocemos previamente el campo de ruinas en el cual nos tocó vivir, entonces probablemente seremos sujetos pasivos de las eventuales consecuencias negativas derivadas de toda esa destrucción que nos abarca y nos constituye. Por otro lado, si al menos logramos intuir la tremenda insuficiencia de cierta coyuntura – por más que se la presente como coherente, necesaria y bien encaminada –, podremos, quién sabe, pretender operar “a nuestro antojo” cuando la imagen del mundo se desestabilice. “Operar a nuestro antojo” es retener las viejas angustias, mirarlas fijamente bajo la luz de los nuevos posibles que se nos abren cuando el mundo se viene abajo, y estamos obligados a adoptar otras coordenadas existenciales para salir adelante. La alternativa opuesta, que consiste en “sufrir lo que hubiéramos podido operar a nuestro antojo”, implica asumir una posición reactiva ante las potencias que irrumpen en nuestro contexto, auto-condenándonos a morir abrazados a lo que, definitivamente, ya no puede ser lo que era.

En junio de 2013 algo pasó en Brasil. La imagen de un mundo tambaleó. Una oleada masiva de protestas populares motivadas por inquietudes variadas puso fin al consenso

³ Ver, por ejemplo, las reflexiones desarrolladas por Ailton Krenak (2016), Eliane Brum (2016) y el equipo Le Monde Diplomatique Brasil (2014) respecto de las facetas más violentas y excluyentes del neodesarrollismo brasileño. Un conjunto de análisis sobre el agotamiento y las inconsistencias del “relato progresista” en América del Sur fue publicado en Mendes et al., 2016.

oficialista. La gente pedía mejores servicios públicos y clamaba por un sistema de transporte urbano menos condicionado por las leyes del mercado; algunos también denunciaban los abusos cometidos en nombre de las obras destinadas a convertir algunas de las principales capitales del país en “ciudades sede” de la Copa del Mundo FIFA de 2014. El clima de protesta cultivado en junio repercutió a lo largo de todo el año de 2013 y se difractó en huelgas salvajes y la ocupación de parlamentos estatales y municipales. Aferrados al antiguo consenso, los mismos líderes de la izquierda en el gobierno – entre ellos, la presidenta de la República – acabaron construyendo pruebas cabales de que las cosas, realmente, ya no podrían ser lo que eran en Brasil. Para sostener una legitimidad política cuyos fundamentos estaban definitivamente puestos en entredicho, la izquierda oficialista decidió confluir en lo que podríamos denominar – tomando prestada una expresión de Bruno Cava, pero sin suscribir totalmente su análisis – “Partido del Orden”. Este partido oficioso “unificó la izquierda y la derecha partidarias en contra de la multitud” (Cava 2016: s.p.). Se trataba de una coalición informal compuesta por el Partido de los Trabajadores, sus aliados en el campo “progresista” y las fuerzas políticas más conservadoras atrincheradas hace décadas en el aparato de Estado. Un poco más tarde se les sumó la prensa burguesa, que ya no aguantaba más las explosiones de violencia y la “confusión programática” en las cuales solían incurrir los obstinados manifestantes.

El “Partido del Orden” operó en dos frentes: el represivo y el institucional. Por un lado, refrendó la implementación de una serie de dispositivos de control social monumentalizados en la llamada “ley antiterrorismo”. Por otro lado, decidió que la superación de la coyuntura sublevatoria inaugurada en 2013 no podría incluir ningún tipo de apertura del sistema político a nuevas modalidades de participación popular. Si los grandes medios de comunicación fueron decisivos en la normalización el descontento popular – procurando encauzarlo con una retórica moralista que pedía todo el poder para la Policía Federal y la Fiscalía –, el Gobierno Federal, a su vez, también contribuyó a dicho proceso, principalmente cuando decidió no establecer ninguna sinergia efectiva con las demandas cocinadas en las calles. Para la burocracia del Palacio del Planalto aquel no era todavía el momento de arriesgarse en el terreno de la experimentación política. Sin embargo, el costo de no correr riesgos en el 2013 fue cobrado tres años después, en vísperas del golpe blando. Esto sucedió cuando, realmente, el proyecto de poder de la izquierda oficialista se vio amenazado por la insubordinación de su heterogénea base parlamentar, y era ya imposible llamar a la gente a la calle para respaldarlo. Desde 2013, el “progresismo” se

encontraba totalmente encerrado en las fronteras del “Partido del Orden” y este, a su vez, hegemónizaba la política institucional, incidiendo con fuerza en el mismo horizonte programático del segundo gobierno de Dilma (2015-2016).

Conscientes de que la crisis internacional era un buen momento para subir la apuesta, los sectores más conservadores del “Partido del Orden” patrocinaron un golpe de Estado parlamentar que se consumó el 31 de agosto de 2016, cuando el Senado Federal destituyó a Dilma y puso en su lugar a Michel Temer, el vicepresidente de la República⁴. Si la *derechización* de la izquierda partidaria era ya perfectamente nítida en el 2013, entonces después del golpe parlamentar de 2016 la *desizquierdización* del Estado empezó a esbozarse con más claridad. Es cierto que esta desizquierdización ya estaba insinuada en el breve segundo gobierno de Dilma, pero innegablemente sus efectos se han vuelto más contundentes, coherentes y sistemáticos bajo Temer. Quienes murieron aferrados al discurso y la estrategia progresistas no alcanzan a entender cómo las cosas han llegado a este punto, y suelen reprochar insistentemente la “irresponsabilidad” de los que salieron a las calles en el 2013. En cuanto a mí, sigo fiel al acontecimiento de junio de 2013 y a todo lo que nos reveló sobre la inconsistencia del proyecto lulista y las posibilidades reales para su superación positiva. Por esta razón, no me queda otra que cifrar en la *desizquierdización* del Estado brasileño otro efecto más de la *derechización* de la izquierda parlamentar, es decir, de su dilución en el “Partido del Orden”.

El programa de ajuste económico radicalizado por Michel Temer no es tanto un ejemplo del neoconservadurismo latinoamericano cuanto la exposición, ante los ojos de todos, de la estrepitosa ausencia sobre la cual se irguió la patria progresista: los derechos distribuidos o asegurados bajo el lulismo tenían sus *beneficiarios*, es verdad, pero les faltaban *sujetos*. Eran fruto de una política de gobierno, pero *no* la institucionalización de un proceso emergente de subjetivación política. De ahí su debilidad y la escasez de gente dispuesta a defenderlos en las calles. La izquierdización parcial del Estado estuvo impulsada por una izquierda derechizada; una izquierda que se dio la tarea de aplacar a los movimientos sociales y de operar la representación puntual de las necesidades económicas de su base electoral dentro de los estrechos límites de la institucionalidad engendrada por la Nueva República.

⁴ Michel Temer pertenece al PMDB (Partido del Movimiento Democrático Brasileño). Dicha agrupación constituye una especie de confederación centrista que, desde la redemocratización del país, a fines de los ochenta, resguarda el *status quo* institucional brasileño.

La Nueva República empezó jurídicamente con la promulgación de la Constitución Federal de 1988. Con todo, hay cierto consenso en torno de que su inicio real se remonta a la elección indirecta de Tancredo Neves a la presidencia de la República en 1985. Tal vez nos resultaría más fácil entender la coyuntura actual si ubicáramos el surgimiento de la Nueva República un año antes, en plena derrota del movimiento de las *Diretas Já*⁵. Esta derrota abrió camino al sistema político que padecemos hoy en Brasil. El pacto republicano surgió de la negación del movimiento de masas y la asimilación de sus líderes a la élite del nuevo sistema político instaurado a partir de entonces. No podría haber “vía de masas” en la democracia brasileña. El parlamento se convertiría en el lugar de una pedagogía institucional que consistiría en depurar y frustrar las demandas de las calles para así ejemplificar, todas las veces que fuera necesario, quienes son – y bajo qué condiciones – los verdaderos y legítimos artífices de la política nacional. Ante la reiteración de esta pedagogía institucional en el contexto de 2013, no debería sorprendernos que, tres años después, “el pueblo” se haya abstenido de salir a las calles para defender a Dilma Rousseff. La destitución de la presidenta de la República no parecía la interrupción brutal de un ciclo virtuoso; se asemejaba, más bien, a un simple recambio de jugadores en el marco del mismo partido de siempre.

Antes que nada, indisciplinarse

En el momento actual, cuando la derechización y la desizquierdización confluyen para engendrar un escenario complicado, plagado de incertidumbre, pienso que la única contribución honesta que un practicante de la investigación social podría ofrecer a sus camaradas es de orden metodológico. Esta contribución va destinada a quienes estén interesados en “operar a su antojo” ahora que las cosas ya no pueden ser lo que eran, ni en Brasil ni en otros lados. La investigación social, por sí misma, no tiene la más mínima condición de señalar caminos para trascender esta coyuntura entristecedora, pero, aún así, está habilitada para cartografiar nuevos posibles partiendo de las inquietudes colectivas existentes en el aquí y el ahora.

⁵*Diretas Já* fue un movimiento masivo que reivindicó la realización de elecciones directas para la presidencia de la República entre los años 1983 y 1984. Pese a la enorme presencia popular en las calles y la adhesión de importantes líderes políticos a las movilizaciones, el Congreso Nacional no aprobó la enmienda constitucional que devolvería a la población el derecho al voto. La realización de las primeras elecciones presidenciales directas ocurriría recién en 1989, luego de la promulgación, en el año anterior, de la nueva Constitución Federal.

Motivado, quizás, por intuiciones similares a las mías, Alejandro Grimson (2016) presentó algunos criterios metodológicos que, para él, podrían llegar a ser útiles al desarrollo de una nueva “política de mayorías”, capaz de suturar los “ideales democráticos” con “las formas de percepción extendidas entre los sectores populares” (Grimson 2016: 148). En la conferencia de cierre de la última Reunión de Antropología del Mercosur, en Montevideo, Grimson sugería que el “movimiento antropológico”, sin obviar las cuestiones que hoy se plantean los actores políticos en conflicto – por ejemplo: “corrupción, información, verdad, derechos humanos, otros derechos, redistribución, transparencia” – debe suspender metodológicamente sus juicios y “comprender qué significados adquieren esos u otros términos, ciertos hechos, para distintos sectores sociales” (Grimson 2016: 147). Dicho procedimiento – o “movimiento” – sería un primer paso camino a la apertura de otros espacios de hegemonía nutridos por las expectativas heterogéneas surgidas de los “sufrimientos y padecimientos de las mayorías” (Idem).

Las sugerencias de Grimson vibran en armonía con otros tantos discursos orientados a justificar la relevancia, los usos y el “papel” de ciertas disciplinas académicas – en este caso, la antropología – a la hora de subsidiar las instituciones especializadas en hacer política. Yo discrepo con estos discursos. De hecho, me siento inclinado a decir que ninguna disciplina académica tiene “movimiento” propio, es decir que sus procedimientos casi siempre reproducen, bajo términos especializados, ciertas lógicas cognoscitivas o intelectivas ya ampliamente diseminadas en la sociedad. Las antropologías *mainstream*, por ejemplo, suelen operar en el registro y en el elemento de la representación. Hacer antropología es representar las representaciones de los otros en el espacio subjetivo de la disciplina o, eventualmente, en el espacio subjetivo del Estado, utilizando categorías que sean pertinentes para la reproducción y el funcionamiento de ambos. Por ello, la antropología, entendida como representación autorizada de las “representaciones” otras, difícilmente sería capaz de asimilar – mas allá de la retórica, por supuesto – la hipótesis de que, a veces, la gente *piensa*, es decir, está involucrada no solo con la representación del mundo sino también con la enunciación de los posibles contenidos en él. Pensar en el registro de lo posible exige, por lo tanto, salir de la antropología – o la sociología, o la ciencia política. Buscar alternativas a nuestro propio tiempo demanda cierto grado de indisciplinamiento porque las disciplinas académicas promocionan, cada vez más, la derechización del pensamiento.

Grimson nos invita a mirar con más atención los términos que informan los esfuerzos de la gente por enunciar su propio mundo. Enseguida, afirma la necesidad de suturar las “formas de percepción extendidas entre los sectores populares” con los “ideales democráticos”. Esta, creo yo, no es una condición necesaria de la “política de mayorías”. Presuponer que los “ideales democráticos” deberían operar, sutura mediante, una orquestación política de los significados relevados por la actividad investigativa implica, desde mi punto de vista, efectuar una cisura entre los enunciados de las personas y la organización de la política. Es en esta cisura donde se infiltran los dispositivos de representación a gran escala; allí operan las máquinas de producción de la gobernabilidad, cuyos potentes parlantes alardean insistentemente la pregunta sobre qué es lo que quieren las personas *en tanto* “pobres”, “asalariados”, “homosexuales”, “trabajadores informales”, “mujeres”, “estudiantes”, “negros”, “indígenas”, etc. Es entonces cuando los científicos sociales salen a la cancha y comprueban su utilidad social, abasteciendo los bancos de datos estatales con informes precisos sobre las inquietudes de los más variados “segmentos” de la población para que estos encuentren, en el gobierno, alguna expresión política.

Quiero desarrollar un par de sugerencias metodológicas que permitan a la investigación social relacionarse con la política en forma un poco menos “estadística”. Para que mis sugerencias tengan algún sentido, hace falta asumir la premisa de que *una política* puede emergir de los enunciados de las personas y tornarse eficaz sin tener que remitirse a ninguna instancia de sistematización y representación *previamente* establecida. ¿Y si, como sugiere Sylvain Lazarus, suspendiéramos metodológicamente nuestras ganas de abordar lo que las personas dicen en términos de “polisemia” y pensáramos sus palabras en otro registro? Michael Neocosmos logró sintetizar muy bien la propuesta de Lazarus y vale la pena citarlo un poco más extensamente para empezar a introducir el argumento de las próximas páginas:

La ciencia social incurre, de una forma u otra, en la cuestión de la definición para resolver las contradicciones “polisémicas” entre los significados atribuidos a las palabras en nuestra vida. En el sentido opuesto, Lazarus insiste en que la polisemia discursiva es un reflejo de diferentes prescripciones ligadas al mundo en cuestión, algunas de las cuales contestan lo que existe (lo existente) en términos de alternativas posibles. ‘Es a través de las prescripciones – porque no hay solo una – que la palabra es sometida a algo más que una definición’ (Neocosmos 2009: 23).

Si elegimos poner nuestro trabajo investigativo al servicio de una política cuyo sentido último no pueda ser determinado por ideales exteriores a ella – ideales que, dicho sea de paso, no tenemos como saber dónde radican exactamente – entonces debemos encarar el siguiente interrogante: una vez descartados los ideales democráticos *a priori*, ¿cómo asegurarnos de que nuestro compromiso con el pensamiento de las personas sea, al mismo tiempo, un compromiso con la emancipación colectiva? Afrontar esta pregunta exige una breve digresión.

La gente piensa

Retomando las reflexiones del pedagogo revolucionario francés Jean Jacotot, Jacques Rancière (2010) propone concebir la inteligencia – pero también podríamos decir el “pensamiento” o la “consciencia” sin ofender demasiado su argumento – no como un atributo personalizable y transferible, sino como aquello que pertenece a cualquiera y puede ser puesto a prueba por cualquiera dondequiera que esté. Si aceptamos esta sugerencia, entonces podremos ir al encuentro de Sylvain Lazarus y afirmar serenamente que “la gente piensa”. Pensando, la gente abre espacios singulares de problematización del mundo, de modo que sus palabras son, eventualmente, algo más que definiciones contingentes enraizadas en una realidad predefinida. Habría que pensarlas, más bien, como el índice de un pensamiento que abre las coyunturas y que, en estas condiciones, puede pertenecer a cualquiera, es decir, está dotado de “vocación hegemónica” desde un principio. El compromiso con el pensamiento de las personas es, de por sí, un compromiso emancipatorio, puesto que se inscribe en el esfuerzo común de poner a prueba la intelección de nuestros contemporáneos (cf. Rancière 2010: 168). Un esfuerzo de esta naturaleza se encamina, sin dudas, hacia el campo del antagonismo. No se trata, sin embargo, de aquel antagonismo abstracto instaurado por un representante sagaz que supo amalgamar la polisemia de la multitud bajo el paraguas de cierto ideal de democracia; ideal este que, de ahora en adelante, va a servir de criterio para definir al pueblo y sus aliados por oposición a la élite y sus lacayos. Al contrario, el antagonismo abierto por el pensamiento situado es inmediato a la decisión de poner en práctica las prescripciones de ese mismo pensamiento.

El pensamiento, observa Lazarus, es ante todo, “relación de lo real” no objetal (cf. Lazarus, 1996). Su función *no* consiste en fijar o representar objetos, sino más bien en emprender un movimiento instituyente que coloca el mundo tal y como es frente a frente con su propia e inapelable apertura. Negar que el movimiento de la política – movimiento de un pensamiento – se

yuxtaponga o equivalga al “movimiento antropológico”, o sea, a la construcción de una justa y comunicable representación del otro, no significa, de ningún modo, afirmar la posibilidad de una política unívoca y no mediada, protagonizada por colectividades orgánicas. Sería más correcto decir que el verdadero desafío consiste en formular prácticas otras de representación, derivadas de la presentación concreta de los cuerpos en el influjo de diferentes – y antagónicas – prescripciones sobre lo real. Se me ocurre un ejemplo que podría aclarar esta propuesta.

Durante las protestas de 2012-2013 en Porto Alegre, mi ciudad natal, los estudiantes y trabajadores solían entonar los siguientes refranes cuando salían a marchar en contra del aumento del boleto del colectivo: “*nós somos o povo e este aumento nós vamos derrubar*” (algo así como: somos el pueblo y vamos a derogar el aumento del pasaje); “*policía, recua, é o poder popular que está na rua*” (retrocede, policía, el poder popular está en la calle). El “nosotros” en juego en la primera consigna se constituía en medio de un antagonismo concreto en el cual las personas movilizadas (jóvenes, estudiantes, trabajadores) se oponían a los intereses de las empresas privadas de transporte público y a todos los demás actores institucionales que respaldaban su política de aumento del precio del pasaje. Ya el “poder popular” evocado en la segunda consigna era una consecuencia directa de la necesidad de afirmación y preservación del “nosotros” evocado en la primera. Si la policía negara – o pretendiera negar – la ocupación del espacio público por parte de los manifestantes, entonces ella se convertiría en objeto de un “poder popular”, es decir, de una proyección intencional de la fuerza cuyo objetivo era mantener la vigencia del “nosotros” organizado en torno a la defensa del transporte público barato y de buena calidad. En esta situación no había necesidad de establecer equivalencias entre las consignas de la marcha y un supuesto ideal democrático. Ya estaba, por decirlo así, *todo dicho*. Una intelección específica de la situación estaba siendo puesta a prueba por un sujeto colectivo cuya victoria sería – y de hecho fue – condición de posibilidad para nuevos experimentos políticos fieles a la potencia ya revelada en experimentaciones anteriores⁶. Tenemos, aquí, el atisbo de una política que no está remitida a otra cosa salvo a la continuidad de su propio proceso en distintos puntos de la coyuntura en la cual emerge. A esta política no le falta nada que ya exista. Su orientación es hacia un futuro abierto.

⁶ Relato algunas de estas experimentaciones en Moraes, 2014a.

Volvemos, entonces, al interrogante que dio inicio a esta digresión: nuestro compromiso con el pensamiento de las personas – que es, también, nuestro pensamiento – consistirá en un compromiso con la emancipación colectiva siempre y cuando esté en reciprocidad con el esfuerzo político de tornar a los sujetos conscientes de las premisas que los movilizan, es decir, de las prescripciones derivadas de aquello que piensan (cf. Dean, 2013). El desafío de la práctica investigativa por la que propendo es, justamente, exponernos a las determinaciones colocadas por el pensamiento de los demás como condición previa para volverlas comunes y discutibles. Su propósito, entonces, no es el de suturar los enunciados localizados de las personas con “ideales” que podrían otorgarles sentido político, sino más bien presentar las demandas *políticas* que los sujetos *ya están* realizando por si mismos sin, necesariamente, reconocerlas como tales. La investigación, en este caso, es directamente política. Está incluida en la experimentación colectiva, empieza y termina en ella. De lo contrario, no valdría la pena. Queda claro, entonces, que estamos ante un tipo de investigación cuyos requisitos básicos – ser realmente situada; responder a la necesidad de acción y la voluntad de potencia planteada por un colectivo u organización; validar sus resultados en el seno de experimentaciones colectivas – pueden entrar en contradicción con las rutinas académicas más convencionales, principalmente si tomamos en cuenta el aspecto que han asumido en los últimos años⁷. Pero, al final, ¿quién dijo que no hay vida – e investigación – más allá de la universidad?

Pensar *con* los demás

Reducir la política con “vocación hegemónica” al acto de sutura entre enunciados polisémicos e ideales amalgamadores es abogar por la construcción de la hegemonía por fuera de las correlaciones de fuerza realmente existentes. Todo pasa como si el antagonismo fuera susceptible de manipulación, instauración y negación según los intereses de *players* habilidosos poseedores de un correcto plan de acción. Por supuesto que esta concepción de la política está, ella también, bajo el signo de una política “en exterioridad”, diría Lazarus; una

⁷ El Grupo de Investigaciones en Estudios Culturales (2015) hizo una evaluación acertada de las condiciones actuales de producción del conocimiento en la universidad corporativa y productivista. A su vez, el Grupo de Estudios en Antropología Crítica, del cual formo parte, ha debatido esta problemática en distintas ocasiones (cf. GEAC, 2016; GEAC, 2017). Los miembros del GEAC también reflexionaron individualmente, y desde de diferentes ángulos, sobre las limitaciones impuestas por la academia al desarrollo de otras formas de hacer investigación. Ver, por ejemplo: Guzmán, 2015; Mesomo, 2016 y Moraes, 2014b.

política que sutura el pensamiento de los otros con objetos prefabricados que le son totalmente extrínsecos.

Proponer la suspensión metodológica de nuestros juicios personales para “comprender qué significados adquieren” ciertos términos en “distintos sectores sociales” es partir de dos premisas problemáticas: primero, la de que los significados ya existen y están ahí para ser deslindados, como si las personas supieran todo el tiempo qué están haciendo, deseando o queriendo; segundo, que estos significados ya poseen, por decirlo así, “afiliación sectorial”, es decir, constituyen remesas simbólicas producidas, por ejemplo, por “los trabajadores”, “los gays”, “las feministas”, “los estudiantes”. Ahora bien, ¿y qué haremos luego de suspender nuestros juicios y enlistar sobriamente el significado de lo que dicen, piensan y demandan los integrantes de cada “sector social”? Probablemente saldremos en búsqueda de la representación más adecuada para ellos, de la mejor estrategia discursiva para movilizarlos en tanto masa votante en las próximas elecciones. A veces, parece que no estamos delante de una verdadera – y, dicho sea de paso, imposible – suspensión de juicios, sino más bien de una pretensión de asumir, directamente, la posición del juez que escucha a todos y luego los interpreta y juzga con la mirada fija en los grandes ideales de la república. Ocurre que, como decía León Rozitchner respecto de su disciplina – pero podríamos afirmar lo mismo sobre cualquier ciencia humana o social – “si la filosofía pudiera producir el entendimiento racional y la comprensión mutua entre los individuos que se oponen, quedaría demostrada entonces la posibilidad del acuerdo por encima de las luchas, o antes o después, y los filósofos dirigirían el mundo” (Rozitchner 1963: 13).

La voluntad de escuchar a todos con parsimonia parece obviar el hecho de que no siempre sabemos bien lo que queremos. No vivimos envueltos en una red de significados estables. Forjamos las razones y los objetos de nuestro deseo en medio de un ininterrumpido involucramiento con el mundo y, en algunos casos, al calor de una pelea con la propia realidad y con el lugar que ocupamos en ella. Una investigación puede, entonces, priorizar el rastreo de significados ya definidos, encarando los deseos de sus interlocutores como datos que un representante presenta para otro representante, o alternativamente, puede identificar, acompañar, potenciar y multiplicar las consecuencias de ciertos procedimientos enunciativos abiertos y ávidos de nuevas alianzas y resonancias. Este último tipo de investigación tiene el potencial de

sacarnos, en el transcurso de su proceso, de la posición de jueces para insertarnos, en cambio, en una posición intelectual cualitativamente distinta desde la cual, para volver a Rozitchner, hablamos “por la promoción concreta que realiz[amos]” y “cada afirmación expresada lo es siempre desde una situación asumida”, de modo que su verificación se realiza “sobre el fondo del enfrentamiento” (Idem) y no exclusivamente en los espacios pacificados del texto, los comités editoriales o las secretarías y ministerios del Estado.

Tal vez el gran desafío para una ciencia social que quiera salir a la búsqueda de alternativas a su propio tiempo sea el de estar predisposta a un tipo de involucramiento investigativo con los demás en el cual, como sugería el Colectivo Situaciones, “pensar se convierte en una actividad de riesgo: no consiste en producir representaciones para los objetos, sino en asumir la dimensión teórica presente en cada situación. Tampoco se trata de producir una conjetura final sobre el proceso aún en movimiento, sino de intervenir en las discusiones actuales, al calor de los hechos” (Colectivo Situaciones 2002: 10). Pensar, podría decir ahora evocando a Alain Badiou, no consiste en encontrar en los recursos del lenguaje una representación fiel – aunque provisional – para los cuerpos, sino en participar de la organización presente de una nueva vida subjetiva cuyo cuerpo, en proceso de constitución, nos convoca a la necesidad de una elección (cf. Badiou 2008: 561). Si elegimos pensar *desde* la “situación”, entonces nuestros métodos de investigación estarán ligados a su proceso y los resultados “descriptivos” que eventualmente alcancemos serán, en realidad, indiscernibles del protocolo del devenir inmanente de un pensamiento. Si, por otra parte, elegimos pensar “en exterioridad”, entonces la práctica política y el pensamiento de la política terminarán disociados y se instalará entre ellos una heteronomía. En este caso, los “otros” se convertirán en fuente de insumos para la elaboración de totalizaciones ideales operadas, por ejemplo, desde el Estado o a través de “movimientos” representativos como el “movimiento antropológico”.

Las prácticas enunciativas más convencionales de la antropología, basadas en la descripción de las singularidades como “casos” de una generalidad, tienden, como vimos, a alinearse con salidas políticas solidarias con la lógica de la representación. Hace falta salir de la antropología descriptiva si creemos que la investigación social puede servir a una política no representativa. Lazarus describe este procedimiento como el paso desde lo “existente” hacia lo

“possible”. Mientras el énfasis descriptivo “propone aprehender el ahora teniendo en vista lo existente (*l'étant*)”, la preocupación por los posibles sostiene que

en su espacio de intelectualidad propio, lo que da acceso al “ahora existente” (*il y a maintenant*) se elucida abordando el ahora como conjunción de posibles. El posible es, entonces, lo que caracteriza a la situación, lo que asienta su intelectualidad. El conocimiento de una situación, para las personas, se aprehende por la identificación de sus posibles. El posible no es del orden del porvenir, él es del orden de lo que hay (*de ce qu'il y a*) (Lazarus 2001: 395).

Investigación, posible, política

La detección de los posibles, o sea, de las prescripciones que caracterizan la apertura de una situación tanto en el pensamiento como en la práctica, no asegura ninguna utilidad a la investigación social. Solo “una política” podría ofrecer tal garantía. Explico: la crítica inmanente de las “coyunturas” mediante el acompañamiento empírico de las “situaciones” consiste, simplemente, en enunciar un posible y nada más. Al respecto, Lazarus comenta que “emprender un buen análisis de la situación ciertamente ya es algo complejo, pero la organización de la política es lo que decidimos hacer” con las prescripciones que encontramos en el mundo (Lazarus 2009: 216). “Las prescripciones son los lugares de atribución de lo que es necesario hacer si queremos practicar una política en interioridad”, es decir, una política que no esté basada en una intelectualidad secundaria, sino en el movimiento – o relación – de lo real abierto por la singularidad del pensamiento de las personas (Idem).

¿Un texto antropológico – o sociológico – puede inaugurar una política? No necesariamente. La tarea de escritura puede, quizás, venir a participar en un agenciamiento politizador que incida eficazmente sobre las relaciones de fuerza concretas, pero nada está asegurado de antemano. La política es un tema de colectividades y de alianzas que garantizan el devenir del pensamiento en el campo social y la paulatina ampliación de su capacidad prescriptiva. La inclusión de un investigador en este tipo de proceso depende, simultáneamente, de una decisión personal y del azar de las circunstancias. Sea como sea, la condición previa para una política interior a lo real se asienta en la disponibilidad de enunciados críticos. Estos enunciados deben entenderse, en los términos de Lazarus, ya no como descripciones, sino como prescripciones que abren un proceso de experimentación en lo real. El trabajo de campo está en

condiciones de rastrear dichas prescripciones. Él puede funcionar como herramienta de cartografía de las coyunturas, exponiendo al investigador a situaciones en las cuales la imagen del mundo se disuelve en la inmanencia de los posibles. Ahora que en Brasil las cosas ya no son lo que eran, animarse a pensar en el registro de lo posible puede, quien sabe, significar un primer paso para recomenzar el trabajo de la política, precisando, punto por punto, sus prescripciones inmanentes y componiendo, poco a poco, su sujeto todavía inexistente.

Referencias citadas

- Badiou, Alain. 2008. *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Bosteels, Bruno. 2016. *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Buenos Aires: Akal.
- Brum, Eliane. 2016. Na política, mesmo os crentes precisam ser ateus. *El País*. Recuperado: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/03/14/opinion/1457966204_346156.html?id_externo_rsoc=FB_CM
- Cava, Bruno. 2016. O 18 de Brumário brasileiro. *Quadrado dos Loucos*. Recuperado: <http://www.quadradodosloucos.com.br/?p=5366>
- Colectivo Situaciones. 2002. *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Dean, Jodi. 2013. *El horizonte comunista*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Equipe Le Monde Diplomatique Brasil. 2014. Um rolo compressor no congresso nacional ameaça os povos indígenas. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Recuperado: <https://diplomatique.org.br/um-rolo-compressor-no-congresso-nacional-ameaca-os-povos-indigenas/>
- GEAC. 2016. Autonomía teórica crítica. Productos de una máquina de ideas. *Blog do GEAC*. Recuperado: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2016/11/08/autonomia-teorica-critica-productos-de-una-maquina-de-ideas/>
- GEAC. 2017. Vivir la disidencia sin antropología: apuntes para una revisión del programa antropológicas en el mundo. *Blog do GEAC*. Recuperado: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2017/08/03/vivir-la-disidencia-sin-antropologia-apuntes-para-una-revision-del-programa-antropologias-en-el-mundo/>
- Grimson, Alejandro. 2016. Desafíos para las antropologías desde el sur. *Intervenciones en Estudios Culturales* (3): 135-149.

Grupo de Investigaciones en Estudios Culturales. 2015. Prácticas de investigación en tiempos sombríos: apuntes para el debate. *Intervenciones en Estudios Culturales* (2): 217-237.

Guzmán, Tomás. 2015. Cosas que se dicen al margen. Adieu a la antropología. *Blog do GEAC*. Recuperado: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2015/05/21/cosas-que-se-dicen-al-margen-adiieu-a-la-antropologia/>

Krenak, Ailton. 2016. Não foi um acidente. *IHU Online*. Recuperado: <http://www.ihu.unisinos.br/562162-nao-foi-um-acidente-diz-ailton-krenak-sobre-a-tragedia-de-mariana>

Lazarus, Sylvain. 2009. Sur une nouvelle politique contemporaine et sur la philosophie de la politique de Louis Althusser lecteur de Lénine. *Socio-anthropologie online* (23-24): 1-14. Recuperado: <https://socio-anthropologie.revues.org/1258/>

Lazarus, Sylvain. 2001. Anthropologie ouvrière et enquête d'usine: état des lieux et problématique. *Ethnologie française* (31): 389-400.

Lazarus, Sylvain. 1996. *Anthropologie du nom*. Paris: Editions du Seuil.

Mendes, Alexandre et al. (eds.). 2016. *O fim da narrativa progressista na América do Sul*. Juiz de Fora: Editar Editora Associada.

Mesomo, Juliana. 2016. Antropologia e dessubjetivação. De volta ao ponto de partida. *Blog do GEAC*. Recuperado: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2016/06/20/antropologia-e-dessubjetivacao-de-volta-ao-ponto-de-partida/>

Moraes, Alex. 2014a. 'Os vândalos ao poder': Violência política e poder popular nos protestos de 2012/2013 em Porto Alegre. Reflexões estratégicas à luz de Benjamin e Lukács. *Sinal de Menos* (11): 239-265.

Moraes, Alex. 2014b. Revistas científicas ou túmulos do saber? *Outras Palavras*. Recuperado: <https://outraspalavras.net/posts/revistas-cientificas-ou-tumulos-do-saber/>

Neocosmos, Michael. 2009. "The Political Conditions of Social Thought and the Politics of Emancipation: an introduction to the work of Sylvain Lazarus". En: Heather Jacklin; Peter Vale (eds.), *Re-imagining the social in South Africa: critique and post-apartheid knowledge*. Pp. 111-138. Durban: UKZN Press.

Rancière, Jacques. 2010. "¿Comunistas sin comunismo?". En: Analía Hounie (ed.), *Sobre la idea del comunismo*. Pp. 167-178. Buenos Aires: Paidós.

Rozitchner, León. 1963. *Moral burguesa y revolución*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.