

COLECTIVO MÁQUINA CRÍSICA

PIENSA
MOMENTOS
EXCESSIVOS

PENSA
MEN^{TO}S
EXCESSIVOS



Máquina Crísica

Autores e Tradutores **Alex Martins Moraes**; **Juliana Feronatto Mesomo**;
Tomas Guzmán Sánchez

Revisão do português **Raquel Martini Carriconde**

Revisão do espanhol **Isabella Tovar Velásquez**

Capa **Tomas Guzmán Sánchez**

Projeto Gráfico e Diagramação **Edições Athena**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Moraes, Alex Martins

Pensamentos excessivos [livro eletrônico] /

Alex Martins Moraes, Juliana Mesomo, Tomaz Guzmán
Sánchez. -- 1. ed. -- Rio de Janeiro : Edições Athena, 2022.

PDF. 300 PP

ISBN 978-65-998471-0-3

1. Antropologia 2. Autonomia 3. Ciências
políticas 4. Crítica social 5. Filosofia I. Mesomo, Juliana. II.
Sánchez, Tomaz Guzmán. III. Título.

22-122326

CDD-320

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências políticas 320

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

APRESENTAÇÃO | PRESENTACIÓN

- A norma de uma autonomia.** 11
Coletivo Máquina Crísica
- La norma de una autonomía.** 15
Colectivo Máquina Crísica

SEÇÃO | SECCIÓN I

INTERVENÇÕES | INTERVENCIONES

- Pesquisa política: reunir-se com as/os outras/os,
deliberar o possível.** 23
Máquina Crísica
- Parar para pensar: indícios da primavera.** 31
Máquina Crísica
- Hipótesis 356: la política puede salvarnos de
la disciplina.** 35
Máquina Crísica, Revocables de Antropo y
Materia Colectiva de Epistemología
- Hipótesis 356: recordar lo que fuimos capaces
de hacer.** 53
Máquina Crísica, Revocables de Antropo y
Materia Colectiva de Epistemología

SEÇÃO | SECCIÓN II

TEORIA CRÍSICA

Suspender o disciplinamento, redimir a
promessa da antropologia. 73

Máquina Crísica

Apuntes para pensar desde el exceso. 104

Máquina Crísica

Brindis por una antropología delirante. 111

Máquina Crísica

SEÇÃO | SECCIÓN III

APROPRIAÇÕES SINGULARES | APROPIACIONES SINGULARES

Lições impertinentes de etnografia com o professor
Mao Tsé-Tung. 121

Alex Martins Moraes

Ensayo Crítico: reflexiones desde el exceso. 138

Tomás Guzmán Sánchez

A la siniestra de Banksy: collage de indirectas a mis
amigos y a los que no. 142

Tomás Guzmán Sánchez

Conceitos: não basta utilizá-los, é preciso atuá-los. 150

Juliana Mesomo

Devenires marxistas. 165

Tomás Guzmán Sánchez

Cosas que se dicen al margen: “Adieu a la antropología”. 168

Tomás Guzmán Sánchez

Quando acordamos “a” Antropologia ainda estava ali:
intervenção num debate sobre dissidência. 179

Alex Martins Moraes

A situação de interlocução na cidade. 191
Juliana Mesomo

Budismo e Antropologia. 194
Alex Martins Moraes

SEÇÃO | SECCIÓN IV

ENTREVISTAS

- A dialética da política emancipatória. Diálogo com Michael Neocosmos 199
- “La negatividad es el eje de toda posible crítica”. Conversación con Eduardo Grüner 212
- Entrevista com Boaventura de Souza Santos 226
- “La antropología es siempre una práctica política, de cabo a rabo” Entrevista com Eduardo Restrepo 234

SEÇÃO | SECCIÓN V

PÓLEAMOS

- Sobre o necessário fim da política antropológica. Máquina Crísica 245
- Antropologias da revolução: ou de como perder os acontecimentos. Alex Martins Moraes 254
- ¿Podemos hablar sin ser intelectuales públicos? Juliana Mesomo 270
- Devenir tirapiedras, pensar la violencia lejos del Estado. Juliana Mesomo 280
- Vivir la disidencia sin Antropología: apuntes para una revisión del programa “antropologías en el mundo” Máquina Crísica 287

A transição de um estado para outro é afetada quando se leva algo, como um grupo social, um pedaço de madeira ou um feitiço, a um lugar onde suas interações com outras forças façam com que sua própria energia se oponha a seu estado atual. Refiro-me a levar as coisas até o ponto de crise [...] Entrar em crise é da natureza das coisas, é parte do que elas são. As coisas se viram do avesso em virtude de serem coisas, entende? [...] Ora, caso pudéssemos explorar as reservas de energia de crise, em qualquer situação específica, estaríamos falando de um poder enorme.

China Miéville, Estação Perdido.

[...] o interlocutor é alguém que talvez tenha sido encontrado aos brados junto à porta de uma disciplina ou de um campo de estudos e, para acabar com o tumulto e aprofundar a discussão, permitiu-se sua entrada (desde que deixasse as armas e as pedras com o porteiro).

Edward Said, Reflexões sobre o exílio e outros ensaios.

La verdad es perro fiel, que vive en toda la casa, que muerde a quien no lo atiende y defiende a quien lo guarda.

Gabo Ferro, Soy todo lo que recuerdo.

A norma de uma autonomia

Por Coletivo Máquina Crísica

O coletivo Máquina Crísica foi uma autonomia que irrompeu em meio ao – e contra o – processo de reprodução da disciplina antropológica. Sua criação, sob o nome de Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC), nos idos de 2011, marcou o surgimento de uma nova norma. Em referência a essa norma, os/as integrantes do coletivo vêm desenvolvendo um constante exercício de invenção teórica e autonomia intelectual. A norma da auto-*nomia* chamada Máquina Crísica conheceu redefinições nos últimos dez anos, mas, de qualquer modo, continuou sendo o critério norteador de um desligamento situado e permanente em relação aos mecanismos de reprodução ideológica das ciências sociais em geral e das antropologias disciplinares em particular.

A disciplina antropológica, tal e como se manifestava em certos espaços universitários, foi o território institucional, teórico e cognitivo sobre cuja superfície nós nos propusemos a marcar e aprofundar diversos pontos de ruptura. Por isso, a existência do Máquina Crísica constitui uma possível crítica imanente do próprio mundo disciplinar. Essa crítica encontrou impulso, em primeiro lugar, num repertório de promessas e declarações que circulavam intensamente em tal mundo, mas sempre sob a condição de serem submetidas à relativização, ao ajuste e à neutralização através das matrizes de enunciação legitimadas pela estrutura acadêmica. A mais fundamental dessas promessas – aquela que o Máquina Crísica decidiu sustentar até as últimas consequências – é, precisamente, a que nos fala da possibilidade de um encontro sensível com o/a outro/a. *Sensível* porque avesso à brutalidade taxonômica que as ciências sociais promovem insistentemente e que a grande massa das antropologias absorve ao seu modo.

É difícil imaginar uma antropologia na qual o “outro” não termine alojado, cedo ou tarde, em algum nicho de “alteridade” que facilite sua circulação como objeto de debate intra e interdisciplinar ou, até mesmo, como foco de intervenção por parte do Estado e do capital. Desde o início, pareceu-nos que o encontro com um “outro” previamente taxonomizado – ou tomado como objeto para uma futura taxonomização – não poderia, jamais, ser um encontro autêntico, isto é, *político*. Portanto, vimo-nos rapidamente diante de uma questão crucial: será possível tecer relações significativas com nossos/as contemporâneos/as se nosso próprio compromisso intelectual se define, em última instância, pela reprodução de um debate que os/as transcende infinitamente? Respondemos a essa pergunta de maneira terminante: não. Não é possível transformar a relação com os/as outros/as numa instância de verificação da singularidade quando já estamos teoricamente predispostos a definir essa singularidade nos termos dos paradigmas aos quais nos filiamos – ou aos quais nos filiaram, compulsoriamente, nossos/as professores/as e orientadores/as.

De fato, definir a singularidade potencial que se manifesta numa situação de encontro obedecendo às categorias de análise disponíveis no meio acadêmico é, simplesmente, assumir que a singularidade não existe ou não importa. Acolher a perspectiva do encontro como uma oportunidade de acessar a singularidade, acompanhar seu desenvolvimento e seu processo de autoenunciação implicaria, na verdade, afastar-se de qualquer compromisso disciplinar, preservando somente a fidelidade aos rigores da pesquisa – uma pesquisa pura, sem adjetivos e muito menos sinônimos do tipo “etnografia”. A pesquisa rigorosa não sai em busca de objetos pré-definidos; ela se atreve a explorar novos terrenos e a organizar a enunciação daquilo que, nesses terrenos, esforça-se por determinar suas próprias condições de existência, mesmo quando estas últimas desafiam as segmentações, classificações, arranjos, funções e possibilidades previamente estabelecidos pelo poder vigente e pelos seus saberes subsidiários.

A pesquisa, então, já não responde obrigatoriamente à verificação do que existe ou daquilo cuja consistência é prescrita por este ou aquele regime de enunciação. Sua hipótese primeira é a de que uma singularidade pode manifestar-se por si mesma, inclusive se for à

custa de tudo o que já existe. É quando aceitamos essa hipótese, ou melhor, esse axioma que dispensa qualquer verificação prévia para manter-se em pé, que o verdadeiro desafio começa. Para que não haja uma disciplina que *a priori* controle e funcionalize a pesquisa, deve haver um dispositivo teórico e um suporte coletivo que assegurem sua liberdade. Mais do que isso, deve haver discursos e ações que tornem essa liberdade uma condição legítima nos debates político-intelectuais que têm lugar em nossos espaços de vida e militância, mesmo quando isso implique bater de frente com as polícias políticas e epistemológicas. As discussões dentro e mais além do coletivo, assim como as práticas de escrita e intervenção política delas decorrentes, têm sido um meio para transgredir e interpelar os constrangimentos impostos à realização de uma *pesquisa indisciplinada*, assente na escuta atenta e no encontro inventivo com os demais.

Assegurar uma liberdade e tramitar sua universalidade: estas duas tarefas animam o conjunto de intervenções e entrevistas que reunimos neste volume para celebrar a primeira década de autonomia do coletivo Máquina Crísica.

A organização dos textos atende a duas formas de distribuição – uma cronológica e outra baseada em estilos de intervenção. A primeira delas indica, idealmente, o melhor caminho a ser percorrido pelo/a leitor/a, ao passo que a segunda enfatiza as principais modalidades de elaboração teórica e discussão política empreendidas por nosso coletivo ao longo do tempo – conversas e conferências públicas, teorização grupal, reflexão individual, entrevistas e polêmicas. Cada uma das seções estabelecidas por esta segunda forma de distribuição está cronologicamente estruturada. Assim, os primeiros textos contêm nossas reflexões mais atuais em seu respectivo gênero. Na medida em que os textos vão se sucedendo, o/a leitor/a tem a oportunidade de descer cada vez mais fundo na arqueologia dos argumentos e preocupações desenvolvidos pelo Máquina Crísica até localizar, eventualmente, seus primeiros esboços. Também podem aparecer fragmentos que não encontraram correspondência nas etapas mais recentes de nosso labor teórico-político e investigativo.

Movimentando-se nos níveis mais superficiais da estratigrafia, o/a leitor/a perceberá as variações individuais e coletivas de um fluxo

de pensamento que atualiza singularmente o marxismo e o horizonte comunista nos domínios da pesquisa política, da crítica institucional, da estética e da análise de conjuntura. O deslocamento para níveis mais profundos revelará diálogos com a obra de Michel Foucault, Félix Guattari, Gilles Deleuze, Walter Benjamin, Slavoj Žižek, bem como incursões fugazes nos domínios da inflexão decolonial e uma cumplicidade subversiva com o programa Antropologías en el Mundo.

Em todas as camadas dessa arqueologia, a prática do coletivo sedimenta-se em encontros intensos com amigos/as de diferentes países, em lutas políticas decisivas, em polêmicas urgentes e em recolhimentos reflexivos individuais nos quais os argumentos se condensam e se ramificam à espera de, mais uma vez, serem inscritos num discurso compartilhado. Toda essa atividade desenvolveu-se – e desenvolve-se – em dois idiomas: o castelhano e o português. São nesses idiomas que o/a leitor/a está convidado a seguir aqueles rastros que consideramos os mais representativos de nossa trajetória. Cada ponto do percurso traz indicações introdutórias, localizadas ou no corpo do texto ou em pé de página, a respeito do seu contexto ou época de produção.

Esperamos que esta aproximação aos textos do coletivo Máquina Crítica evidencie que a “contribuição da antropologia” para a compreensão de nosso mundo talvez já não resida naquilo que ocorre dentro de suas fronteiras, mas sim na oportunidade e na necessidade que essas fronteiras nos impõem de *excedê-las definitivamente*, em nome de uma promessa irredutível a qualquer disciplina.

La norma de una autonomía

Por Colectivo Máquina Crísica

El colectivo Máquina Crísica fue una autonomía que irrumpió en medio —y en contra— del proceso de reproducción de la disciplina antropológica. Su creación, en el año 2011, bajo el nombre de Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC), marcó el surgimiento de una nueva norma. En referencia a dicha norma, lxs integrantes del colectivo vienen desarrollando un constante ejercicio de invención teórica y autonomía intelectual. La norma de esta auto-*nomia* llamada Máquina Crísica conoció redefiniciones en los últimos diez años, sin que por ello dejase de ser el criterio que orienta un proceso de deslinde, situado y permanente, en relación con los mecanismos de reproducción ideológica de las ciencias sociales en general y de las antropologías en particular.

La disciplina antropológica, tal y como se manifestaba en ciertos espacios universitarios, fue el territorio institucional, teórico y cognitivo sobre cuya superficie nos propusimos marcar y profundizar diversos puntos de ruptura. Por ello, la existencia de Máquina Crísica ha constituido una posible crítica inmanente del propio mundo disciplinar. Esta crítica encontró impulso, en primer lugar, en un repertorio de promesas y declaraciones que circulaban intensamente en tal mundo, pero siempre bajo la condición de ser sometidas a la relativización, el ajuste y la neutralización a través de las matrices de enunciación legitimadas por la estructura académica. La más fundamental de estas promesas —aquella que Máquina Crísica decidió sustentar hasta el final— es, precisamente, la que nos habla de la posibilidad de un encuentro sensible con el «otro». *Sensible* en la medida en que rechaza esa brutalidad taxonómica que las ciencias sociales promueven insistentemente y que la gran masa de las antropologías reproduce a su manera, con acentos regionales específicos.

Es difícil imaginar una antropología en la cual el «otro» no termine alojado, tarde o temprano, en algún nicho de «alteridad» que facilite su circulación como objeto de debate intra o interdisciplinar

—e incluso como foco de intervención por parte del Estado y del capital—. Desde el inicio, nos pareció que el encuentro con el «otro» previamente taxonomizado —o tomado como objeto para una futura taxonomización— no podría, jamás, ser un encuentro auténtico y, por ende, *político*. Por ello, nos vimos rápidamente frente a una cuestión crucial: ¿Será posible tejer relaciones significativas con nuestrxs contemporáneos si nuestro propio compromiso intelectual se define, en última instancia, por la reproducción de un debate que lxs trasciende infinitamente? Nosotrxs respondemos a esta pregunta de manera tajante: no. No es posible transformar la relación con las y los «otrxs» en una instancia de verificación de la singularidad cuando ya estamos teóricamente predispuestos a definir dicha singularidad en términos de los paradigmas a los cuales nos afiliamos —o a los cuales nos afiliaron compulsivamente nuestrxs profesorxs—.

En efecto, definir la singularidad potencial que se manifiesta en una situación de encuentro obedeciendo a las categorías de análisis disponibles en el medio académico es, simplemente, asumir que la singularidad no existe o no importa. Sugerimos que la decisión de acoger la perspectiva del encuentro como una oportunidad de acceder a la singularidad, acompañar su desarrollo y su proceso de autoenunciación implica, antes que nada, alejarse de cualquier compromiso disciplinar, preservando solamente la fidelidad a los rigores de la investigación —una investigación sin adjetivos y sin sinónimos del tipo «la etnografía»—.

La investigación rigurosa no sale a la búsqueda de objetos y procesos predefinidos; ella se atreve a explorar nuevos terrenos y a organizar la enunciación de lo que, en esos terrenos, se esfuerza por determinar sus propias condiciones de existencia, incluso cuando estas últimas desafían las segmentaciones, clasificaciones, reglas, funciones y posibilidades previamente establecidas por el poder vigente y por sus saberes subsidiarios.

La investigación, entonces, ya no responde obligatoriamente a la verificación de lo que existe o de aquello cuya consistencia es prescrita por este o aquel régimen de enunciación. Su primera hipótesis afirma que la singularidad se puede manifestar por sí misma, inclusive si debe hacerlo a costa de todo lo existente. Es cuando aceptamos esta hipótesis o, mejor, este axioma que se dispensa cualquier verificación previa para

mantenerse en pie, que el verdadero desafío comienza. Para que no haya una disciplina que a priori controle y funcionalice la investigación, debe haber un dispositivo teórico y un soporte colectivo que asegure su libertad. Pero aún más: debe haber discursos y acciones que tornen esa libertad una condición legítima de existencia en los debates político-intelectuales que tienen lugar en nuestros espacios de vida y militancia, aun cuando ello implique confrontarse directamente con las policías políticas y epistemológicas.

Las discusiones dentro y más allá de nuestro colectivo, así como las prácticas de escritura y las intervenciones políticas que se derivan de esas discusiones, han sido un medio para trasgredir o interpelar los constreñimientos impuestos a la realización de una investigación indisciplinada, determinada por la escucha atenta y por el encuentro inventivo con lxs demás.

Asegurar una libertad y tramitar su universalidad: estas son las dos tareas que animan el conjunto de intervenciones y entrevistas que reunimos en este volumen para celebrar la primera década de autonomía del Colectivo Máquina Crísica.

La organización de los textos obedece a dos formas de distribución: una cronológica y otra basada en estilos de intervención. La primera indica, idealmente, el mejor itinerario de lectura, mientras que la segunda enfatiza en las principales modalidades de elaboración teórica y discusión política emprendidas por nuestro colectivo a lo largo del tiempo — conversatorios y conferencias públicas, teorización grupal, reflexión individual, entrevistas y polémicas—. Cada una de las secciones establecidas por esta segunda forma de distribución está cronológicamente estructurada. De este modo, los primeros textos contienen nuestras reflexiones más actuales en su respectivo género.

Así las cosas, en la medida en que se va dando la sucesión de los textos, lxs lectorxs tienen la oportunidad de descender cada vez más hondo en la arqueología de los argumentos y preocupaciones desarrolladas por Máquina Crísica, hasta localizar, eventualmente, sus primeros esbozos. También pueden aparecer fragmentos que no encontraron correspondencia alguna en las etapas más recientes de nuestra labor político-teórica e investigativa. Quizás estos fragmentos

estén a la espera de alguien que los recupere y retrabaje, o tal vez señalen algún *impasse* definitivo. Lo dirá usted, lector/a.

Moviéndose en los niveles más superficiales de la estratigrafía, el/la lector/a percibirá las variaciones individuales y colectivas de un flujo de pensamiento que actualiza singularmente el marxismo y el horizonte comunista en los dominios de la investigación política, la crítica institucional, la estética y el análisis de coyuntura. El desplazamiento a niveles más profundos revelará, por su parte, diálogos con la obra de Michel Foucault, Félix Guattari, Gilles Deleuze, Walter Benjamin, Slavoj Žižek, así como incursiones fugaces en los dominios de la inflexión decolonial y una complicidad subversiva con el programa Antropologías del Mundo.

Sea como fuere, en todas las capas de esta arqueología la práctica del colectivo se sedimenta en encuentros intensos con amigxs de diferentes países, en luchas políticas decisivas, en polémicas urgentes y en apropiaciones reflexivas individuales en las cuales los argumentos se condensan y se ramifican a la espera de, una vez más, ser inscritos en un discurso compartido. Toda esa actividad se desarrolló —y se desenvuelve— en dos idiomas: español y portugués. Es en estos idiomas que la/el lector/a está invitadx a seguir aquellos rastros que consideramos los más representativos de nuestra trayectoria. Cada punto de este recorrido tiene indicaciones introductorias, o en notas al pie, respecto de su contexto o época de elaboración.

Esperamos que esta aproximación a los textos del Colectivo Máquina Crítica evidencie que la «contribución de la antropología» para la comprensión nuestro mundo tal vez ya no reside en aquello que ocurre dentro de sus fronteras disciplinares, sino más bien en la oportunidad y la necesidad que dichas fronteras nos brindan de excederlas definitivamente.

SEÇÃO

SECCIÓN



INTERVENÇÕES

INTERVENCIONES

Pesquisa política: reunir-se com as/os outras/os, deliberar o possível

Máquina Crísica

Intervenção do coletivo Máquina Crísica na mesa *Política radical e futuros possíveis*, realizada em Porto Alegre, no ano de 2019, durante o IV GT Ontologias Contemporâneas.

O tema “política radical e futuros possíveis” retoma algumas problemáticas que nos interessam enquanto coletivo dedicado à intervenção teórica e à pesquisa política. No entanto, nós costumamos falar de *possíveis* que se referem ao presente, antes que de “futuros possíveis”. Fazemos isso, porque, para nós, os *possíveis* não são da ordem do que virá, mas sim da ordem do que configura o próprio presente. Esperamos que este ponto fique mais claro ao longo da exposição. Para começar, gostaríamos de debater com vocês as seguintes questões: de onde vem o que denominamos *possíveis*? Quem os enuncia e qual é o papel da política nesse esforço de enunciação?

Para colocar as coisas em termos bastante genéricos, mas nem por isso dissociados, no essencial, dos seus referentes teóricos concretos, podemos dizer que atualmente existe um campo de problematização que aborda os *possíveis* (em outras palavras, as possibilidades de transformação social) como vetores imanentes à presente constituição do mundo. Quanto a isso, acreditamos que os materialistas tendem a estar todos mais ou menos de acordo. Como Marx e Engels já haviam postulado n’*A Ideologia Alemã*, o comunismo, enquanto movimento transformador real que anula e supera o estado de coisas atual, parte das premissas existentes. A questão problemática que buscaremos desenvolver é a seguinte: qual abordagem do “estado de coisas atual” permitiria tanger uma possibilidade imanente? Alguns autores contemporâneos diriam que a detecção desse tipo de possibilidade depende, por um lado, da análise econômico-política e, por outro lado, da suposição de certo *telos* inerente à ontologia da multidão. Nessa abordagem, um *possível*

estaria inscrito no presente como uma virtualidade que demanda tão somente atualização. Nos dias de hoje, o capital parasitaria uma cooperação social que ele não organiza integralmente, de modo que poderíamos conceber um devir não capitalista dessa potência cooperativa através, por exemplo, do estabelecimento de instituições adequadas para tal fim. A existência de tal horizonte pós-capitalista já seria, de alguma forma, perceptível e acessível através da análise dos movimentos da “multidão”, mesmo quando esses movimentos não estejam explicitamente politizados. Dessa forma, somos autorizados a enunciar uma virtualidade por fora de qualquer subjetivação política realmente em curso. De fato, existe, hoje, todo um campo especulativo que se propõe a traçar as características e inclinações do “comum”, do “general intellect” ou da “multidão”. Uma vez realizada a emancipação dessas entidades, tais características e inclinações seriam, também, as novas coordenadas políticas para o seu desenvolvimento futuro. Num giro retórico sutil, uma característica atribuída, de modo especulativo, ao “general intellect” torna-se critério político explícito que servirá para ponderar e proferir um veredicto sobre as subjetivações políticas concretas. Para nós, ao contrário, os *possíveis* não estão alicerçados em nenhuma ontologia positiva da multidão. Eles são inaugurados e sustentados pelo que chamamos de *prescrições políticas* a partir das quais as pessoas pensam e agem no tempo presente. As prescrições não atualizam uma virtualidade estabelecida de antemão; elas inauguram *possíveis* inesperados.

O que nossa posição tenta evitar é, justamente, a circulação entre categorias originadas em políticas singulares e categorias especulativas oriundas de certa tradição filosófica. Em algumas passagens da obra de Marx, podemos observar um procedimento análogo de circulação; só que, neste caso, quem dá as pautas do que deve vir a ser não é uma entidade concebida pelo pensamento especulativo, mas sim uma análise coerente da história do desenvolvimento do capitalismo. Desse modo, no *Manifesto Comunista*, Marx e Engels podem inferir as etapas do devir paulatino e necessário da emancipação proletária com as seguintes palavras: “O progresso da indústria [...] substitui o isolamento dos operários, resultante de sua competição, por sua união revolucionária resultante da associação. Assim, o desenvolvimento da grande indústria

retira dos pés da burguesia a própria base sobre a qual ela assentou o seu regime de produção e de apropriação dos produtos. A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis” (Marx e Engels, 2005, p. 51). Por sua vez, a vitória do proletariado conduziria ao comunismo – “essa resolução do enigma da história”, nas palavras do jovem Marx – porque, ao negar a condição fundamental de sua exploração – a propriedade privada –, a nova classe revolucionária negaria, simultaneamente, a condição última de toda a exploração do homem pelo homem, revelada em sua nudez graças à dominação burguesa.

Em resumidas contas, a história do modo de produção permitiria antecipar sua superação inevitável pelas mãos do proletariado. Sabemos que essa promessa de emancipação, deduzida logicamente por Marx dos antagonismos inerentes à indústria em ascensão, foi um poderoso talismã à disposição de sucessivas gerações de comunistas. E sabemos também, pelo menos desde Lênin, que independentemente dos poderes imaginários desse talismã, as potências reais da emancipação precisam ser conjuradas por uma decisão política e que o proletariado só pode colocar à prova suas capacidades na medida em que deixa de concebê-las como inevitáveis para, em vez disso, enunciá-las como *possíveis* sob certas condições que são condições políticas. Só retroativamente poderíamos dizer que a revolução estava anunciada nos maquinismos do modo de produção e era uma virtualidade intrínseca ao ser proletário; mas isso não muda o fato de que a revolução, em si mesma, possui, por assim dizer, sua própria história, que não é outra senão a história da organização política de seus protagonistas sob o signo de um *possível* ao qual eles decidiram aderir corajosamente. A política se apóia sobre o princípio de realidade que ela mesma constitui. Disso se deduz o seguinte: a condição de possibilidade da insurreição proletária vitoriosa não é a história do modo de produção, mas sim o dispositivo político que assegura a subjetivação comunista do conflito de classe.

Em outras palavras: a política nomeia seus lugares e seus *possíveis*. É inócua empreender essas nomeações por fora das políticas concretas, assim como é inócua ponderar os esforços políticos de nomeação em referência a um dever-ser cujo modo de existência é o de uma premissa filosófica. Às vezes, essas tendências se deixam entrever

na ontologização atual da possibilidade do comunismo. Se, em algum momento, o comunismo foi indexado à história, podemos dizer que agora ele tende a ser indexado a uma ontologia positiva. Essa última tendência suscita, como sabemos, intensas controvérsias filosóficas. No entanto, o que nos preocupa são seus efeitos políticos desorientadores. Se o clamor ontológico do trabalhador social for consubstancial às modulações capitalistas da cooperação social, então não possuímos qualquer critério para distinguir entre tais modulações e o poder coletivo da multidão. Assim, praticamente tudo o que energiza o campo social, desde a barroca exuberância das economias populares, passando pelas resistências mais pontuais até alcançar as grandes mobilizações de massa – como as revoltas brasileiras de 2012-2013, as marchas verde-amarelas de 2016 e a greve dos caminhoneiros, por exemplo – comportaria a virtualidade de um novo poder constituinte. Aqui, convém recuperar um alerta de Mao Tsé-Tung: nem tudo que se move é vermelho.

Os *possíveis* politicamente relevantes são da ordem do que existem: são o que sustenta a ação concreta das pessoas no mundo social em determinados momentos e lugares. Os *possíveis* anunciam o que as pessoas podem ser e fazer, aqui e agora. Às vezes, esses possíveis se descolam da linguagem do Estado e das categorias operatórias do capital. É nesse ponto que eles se tornam interessantes para nós, comunistas, porque instalam a novidade no seio de uma vida coletiva presidida pela vigilância e pela gestão estatal das hierarquias necessárias à subsunção real. Diremos que os *possíveis consequenciais*, isto é, politicamente efetivos, são um esforço prescritivo que determina a reconfiguração do mundo ao mesmo tempo em que não se deixa configurar pelas formas de expressão já disponíveis. O possível é a prescrição da mutabilidade do mundo sob condições inéditas. O possível é, também, a decisão de verificar essa mutabilidade através da ação coletiva organizada. Sua origem situa-se no pensamento, sempre e quando este último for entendido como *relação do real*, isto é, inscrição do intelecto diretamente no espaço do comum, sem mediação de um pensamento prévio sobre a consistência desse comum. O que nos importa são os *possíveis politicamente consequenciais*. Às vezes, eles existem e são enunciados; podemos detectá-los no uso singular da palavra. E, às vezes, eles não existem. Nesse caso, seria preciso criá-los – o que implicaria algum tipo de esforço de pesquisa.

Quando a pesquisa sai em busca de novos *possíveis*, torna-se pesquisa política. A pesquisa política é uma atividade de rastreamento, identificação e especificação de enunciados singulares. Ela participa totalmente da tentativa de projetar uma prescrição transformadora e testar suas consequências. Trata-se de um programa reflexivo orientado a pensar o pensamento das pessoas fora do substrato dos grupos sociais e em ausência de toda circunscrição disciplinar de objeto. Aqui, não importa o que as pessoas são, mas sim a forma como elas subjetivam aquilo que é no registro de algum tipo de *possível*. Para colocar um exemplo trivial: em pesquisa política, não seria conveniente fazer com que um enunciado qualquer passasse a depender da “cultura” na qual ele supostamente ocorre. Poderíamos substituir “cultura” por qualquer objeto invisível cuja mobilização, sob a forma de conceito, tenda a tipologizar um pensamento, convertendo-o no “caso” de algo, ou seja, na expressão local de uma objetividade suposta que transcende o próprio pensamento, o engloba e o explica. Na pesquisa política, poderíamos dizer – parafraseando o Colectivo Situaciones – que a ideia é desenvolver a dimensão teórica presente em cada situação de encontro com os demais. Aqui, as perguntas-chave seriam as seguintes: qual a teoria de nosso encontro? Teoricamente, o que podemos fazer juntos?

O expediente do exemplo pode ser esclarecedor neste ponto. Em 2015, nos encontrávamos no extremo norte do Uruguai ensaiando uma modalidade de pesquisa política. À época, os dirigentes do sindicato dos cortadores de cana-de-açúcar do norte uruguaio – que se chama Unión de los Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA) – vinham teorizando sobre o significado da separação entre “luta” e “gestão”. Para eles, fazer “gestão” era procurar soluções para os problemas existentes respeitando os protocolos da burocracia e a lei vigente. “Lutar” era outra coisa: implicava se afastar da gestão e atrever-se a colocar em prática certa quantidade de deliberações que, de outra forma, nunca poderiam ser reconhecidas e nem sequer enunciadas. A “luta” não era algo que simplesmente transcorria à distância do Estado, mas, fundamentalmente, uma decisão de estabelecer como o próprio Estado deveria funcionar tendo em vista as urgências identificadas pelo “povo”, organizado em “movimento popular”. Confrontados com esse panorama intelectual, nós propusemos aos dirigentes do sindicato que, sob a perspectiva da “luta”,

eles assumissem, junto às bases da organização, a responsabilidade de projetar os critérios reitores de uma nova política agrária. Uma política agrária que transcendesse a tímida distribuição de terras promovida pelo governo progressista da Frente Ampla naquela região do país desde meados dos anos 2000; uma política agrária que rompesse, de uma vez por todas, a associação entre acesso à terra e cultivo de cana-de-açúcar. Tal associação, diga-se de passagem, perpetuava a exploração do trabalho nos canaviais e submetia os beneficiários da política agrária do Estado a uma relação de endividamento crônico com a indústria açucareira, que financiava totalmente a produção de cana. Os militantes sindicais questionavam essa modalidade de colonização agrária. Nós propusemos, então, que eles a transcendessem, referenciando-se nas condições prescritivas estabelecidas pela categoria “luta”.

Assim, ao longo de vários meses, passamos a nos reunir na sede do sindicato para planejar um projeto piloto de acesso à terra orientado ao cultivo de alimentos e sintonizado com toda uma perspectiva de abastecimento dos mercados locais e de barateamento do custo da cesta básica para as classes trabalhadoras da região. O exercício de planejamento foi conduzido pelos próprios trabalhadores, tomando por base as suas experiências laborais em diversos ramos da economia e os seus conhecimentos sobre o processo produtivo de verduras, legumes e animais de corte. O resultado desse trabalho foi um projeto piloto de unidade produtiva destinado a informar uma política global de reforma agrária. A militância do sindicato entendeu que seu projeto poderia ser pertinente para promover o acesso à terra não só no norte do país, mas em todas as regiões onde trabalhadores rurais em condições análogas às dos assalariados da cana-de-açúcar estivessem dispostos a deixar para trás o jugo patronal e se dedicar à produção de alimentos. Na formulação do projeto, nós procuramos evitar ao máximo o colapso da “luta” no espaço da “gestão”. Em nenhum momento propusemos soluções administrativas que as composições institucionais existentes sustentavam como viáveis. Havia uma inviabilidade institucional *a priori* no projeto elaborado pelo sindicato: demandava-se, por exemplo, o acesso à terra sem nenhum tipo de contrapartida material (o arrendamento da terra, praticado até então, fora descartado) e exigiam-se bolsas de trabalho destinadas ao sustento dos produtores rurais nas primeiras etapas de formação das

suas cooperativas. A inviabilidade institucional intrínseca ao nosso projeto só poderia deixar de sê-lo sob os esforços da “luta”. A diferença entre “luta” e “gestão” reside em que, no caso da gestão, o processo de interlocução com o Estado assume o que é possível fazer tendo em vista os dispositivos institucionais já existentes para a solução de determinado tipo de problema. Por outro lado, a “luta” prescreve, simultaneamente, problemas e soluções, supondo uma transformabilidade do aparelho institucional estabelecido. Em poucas palavras: “luta” inclui o Estado em suas prescrições, enquanto “gestão” converte as prescrições das pessoas em demandas compatíveis com o horizonte administrativo do Estado em sua forma atual.

A pesquisa política no extremo norte do Uruguai identificou uma prescrição suscetível de canalizar a ação coletiva das pessoas e, mais do que isso, apontou os critérios para praticar essa prescrição no terreno da luta fundiária, que se tornou uma luta pelo controle das próprias fontes de trabalho em sintonia com a crítica às vicissitudes do monocultivo canavieiro e do assalariamento. As bases do sindicato mostraram-se, de fato, capazes de projetar a transformação de suas próprias vidas atendendo às condições da “luta”, embora tenham sucumbido ao tempo transcorrido entre a apresentação das prescrições – mediante ocupação de terras e tensos diálogos com a burocracia – e a prometida resposta estatal que deveria contemplá-las. De qualquer forma, a prescrição “luta é diferente de gestão” continua sendo um *possível* que vale a pena atualizar, porque revela, efetivamente, novas capacidades coletivas no concernente à administração das próprias condições materiais de existência.

A prescrição “luta é diferente de gestão” revelou o máximo que um conjunto de pessoas poderia fazer em determinado contexto, isto é, colocou as pessoas diante da medida do que elas eram capazes. E essa medida era enorme, a ponto de incluir o planejamento das condições de uma reforma agrária compatível com as necessidades e potencialidades dos trabalhadores rurais assalariados. No entanto, faltaram os recursos para o desdobramento de tal projeto. Ou melhor, tal projeto foi expropriado dos recursos que reivindicara para si. Pois bem, e diante disso, qual seria a única atitude cabível, caso se tratasse de não dar nenhum passo atrás quanto ao horizonte de *possíveis* alcançado pela “luta”? Essa pergunta

implicaria outro processo investigativo. Conviria definir, por exemplo, os meios ao nosso alcance para colocar à prova, executivamente, o diagrama formulado para a reconfiguração das relações de trabalho e de propriedade. Que nova capacidade coletiva precisaria ser testada a partir de agora? Que nova capacidade deveria subsidiar a execução daquele diagrama transformador que, apesar de contar com condições subjetivas de possibilidade, foi expropriado de suas condições materiais de realização? Parece-nos que essa é a problemática em que nos encontramos agora, não só no extremo norte do Uruguai, mas também em muitos outros lugares onde, por diferentes vias, fomos empurrados a voltar à normalidade depois de alcançar um vislumbre indelével do que *já somos* capazes de fazer. A normalidade é o que vivemos entre a enunciação de um *possível* e sua necessária retomada. A má notícia é que, na normalidade, os *possíveis* não existem. A boa notícia é que, em todo caso, sempre poderemos retomá-los, mas com a condição de realizar o balanço crítico de seu anterior fracasso e de definir as coordenadas que darão seguimento ao seu processo, sob outros termos e graças a novas capacidades coletivas.

Referências bibliográficas

Marx, K. Engels, F. 1998. Manifesto comunista. São Paulo: Boitempo Editorial.

Parar para pensar: indícios da primavera¹

Coletivo Máquina Crísica

Fomos esperados na terra. Tanto nós como as gerações que nos precederam possuem uma frágil força messiânica sobre a qual o passado tem um direito.

Walter Benjamin, Teses de filosofia da história

Temos razão de nos revoltar.

Mao Tsé-Tung

O fluxo da paralisia. O que parece ser a cisão provocada pela tecnocracia; cisão que atravessa os sujeitos e alcança o íntimo. Fissura entre o desejo, sempre farto de sua gestão, e o objeto do desejo, sempre expropriado em sua metamorfose criativa: a violência da burocracia, dos papéis e dos sentimentos; os estatutos para sedimentar a exclusão de conhecimentos que não se deixam domesticar; as metas inalcançáveis em sua consciência, os méritos impossíveis... o lugar do insuportável. Um fluxo desesperado no qual se avança estando quieto. Inércia: todos/as automatizados/as e, claro, tristes, incapazes de reconhecermo-nos

1 Este texto foi elaborado como apresentação de uma exposição homônima de fotografias e cartazes que comemoravam a paralisação dos estudantes de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul no ano de 2011. Realizada em 2019, tal exposição procurava recuperar as evidências de um acontecimento político que incidiu decisivamente na perspectiva que o coletivo Máquina Crísica desenvolveria a respeito da disciplina antropológica e das possibilidades concretas para a sua superação positiva, rumo a outras formas de fazer pesquisa e engajar-se com as pessoas.

naquilo que supostamente nos movia. Isso era viver o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social quando já sabíamos muito bem que dispúnhamos das armas para fazer uma crítica mordaz das formas institucionais nas quais se reproduziam privilégios de enunciação, críticas acrílicas da crítica e violências contra corpos que ousavam pensar “mais além do além” da disciplina.

Na primavera de 2011, algo inusitado começou a rondar os corredores do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil). O sintoma de uma cumplicidade subversiva que não demoraria em encontrar as palavras que pudessem sedimentá-la. Éramos, então, estudantes de uma das pós-graduações mais renomadas do país. Por conseguinte, não tínhamos direito a não sermos felizes, a não estarmos satisfeitos, a não agradecer todos os dias por gozar de um lugar ao sol. Desafiar a burocracia, formular exigências, pedir voz, garantias e participação foram os atrevimentos que nos renderam a pecha de crianças mimadas da pátria progressista. Houve professores/as que viram em nossa irreverência um teatro edípico que exigia castigo. E, de fato, fomos castigados/as. Otimistas que éramos, não esperávamos a repressão. Quando ela veio, muitos/as choraram. Mas não se tratava do choro infantil no colo materno, e sim do pranto de quem é empurrado ao amadurecimento repentino em pleno luto: morrera, para algumas/alguns de nós, qualquer esperança de satisfação nos quadros institucionais existentes. Buscaríamos outras disciplinas para nossos corpos e consciências.

Houve incertezas, sem dúvida. Mas a necessidade de enunciar um pensamento que questionasse o fluxo paralítico dos conceitos vendáveis e do produtivismo mortificante exigia certo desdobramento político. Um desdobramento que, por ser humilde, acabou mostrando-se radicalmente insurgente: decidimos parar. Nem mais, nem menos. Atrevemo-nos a “puxar os freios de emergência”, diria Walter Benjamin. Quisemos deter uma locomotiva que não cessava de acidentar-se nas mesmas vias de sempre. Desse modo, os/as estudantes, como coletivo – e não mais como “discentes” que pertencem a um diagrama institucional definido –, levantaram sua demanda universal: “parar para pensar”. Eles/as o fizeram em contraposição ao “fazer para satisfazer” inerente ao produtivismo. Ontem e hoje, em qualquer movimento que almeje a

insurgência, *pensar* significa testar as inconsistências de um presente que nega qualquer subjetivação original, de modo a sinalizar uma saída possível ao impasse vigente. “Parar para pensar” significava, justamente, uma busca de superação daquilo que oprimia a todos/as, sem importar sua função institucional. E o que oprimia a todos/as – estudantes, professores/as e técnico-administrativos/as – era a própria ausência de pensamento e, portanto, a sujeição a um maquinismo impessoal saturado de lugares comuns, “consensos” prévios, rituais hierárquicos e formulários para preencher. Tratava-se de um maquinismo de gestão orientado ao apaziguamento do desejo, à obliteração da paixão pelo real e à substituição dessa paixão pelo realismo disciplinar em cujo marco os *possíveis* inexistem.

Em meio à insurgência da primavera de 2011, surgiram imagens potentes que brincavam de formalizar os slogans irruptivos de quem havia “parado para pensar”. Em traços gerais, é precisamente isso que constitui a estética emancipadora: uma postulação formal de conteúdos coletivamente construídos com o propósito de interpelar corpos situados. Sendo assim, a desestabilização dos enunciados coercitivos deveria passar pelas próprias figuras que pareciam dar-lhes consistência; figuras das quais a instituição se valia para exercer a violência epistêmica contra quem carecia de luz – os a-lunos, a-lumni. Desse modo, autores canônicos da antropologia disciplinar foram postos para segurar cartazes que enunciavam as premissas daqueles/as estudantes que ousaram paralisar o que antes os/as paralisava. Isso equivalia a levantar as seguintes indagações: se a antropologia nos promete um espaço de encontro, engajamento e pensamento situado, por que, então, suas formas de institucionalização precarizam objetivamente essa promessa? Por que a mesma disciplina que nos convida a pensar “junto aos sujeitos” nos impossibilita, por outro lado, de *devir sujeitos*? Por que a mesma disciplina que nos exorta a reconhecer a alteridade alheia também nos impede de tornarmo-nos radicalmente outros/as? E, sobretudo, por que deveríamos declinar de um pensamento vivaz, que se insinua na detenção da própria máquina disciplinar, em favor da preservação de uma categoria – e, portanto, de uma posição de sujeito – tão obscura como a do “aluno”?

Esta pequena mostra recupera indícios de um movimento – ou melhor, de uma paralisação – que tornou necessárias e possíveis as questões que acabamos de recuperar. Pensamos nesses indícios fragmentários, que outrora saturaram as paredes do IFCH, como a evidência de um passado que não encontra no presente outra coisa senão a negação de suas problemáticas e premissas. A recuperação dos indícios da greve estudantil da primavera de 2011 é parte do projeto Cartografias da Dissidência, conduzido há oito anos pelo coletivo Máquina Crítica – Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC). No marco desse projeto, viemos mapeando as condições subjetivas de possibilidade – isto é, o pensamento – que caracterizaram e caracterizam a produção de “antropologias de outra forma”, situadas mais além dos regimes de disciplinamento que determinam, em cada instituição, as formas legítimas de empreender a pesquisa social e difundir seus resultados.

Nesta mostra, a iconografia das práticas dissidentes protagonizadas em 2011 vem acompanhada de algumas fotografias garimpadas no ciberespaço, em álbuns esquecidos e sites abandonados. A superfície pixelizada dessas imagens de autoria desconhecida retém o movimento de certos corpos que encontraram, na paralisação, uma via para se tornarem sujeitos. É sob a luz dessa subjetivação pretérita que o disciplinamento atual de nossas vidas aparece como o lugar de uma possível insurgência. Nestas imagens, tenuemente atadas a um acontecimento fenecido, talvez possamos cifrar uma capacidade de ação que *nos corresponde*, mas sob a condição de que – para retornar, pela última vez, a Benjamin – estejamos dispostos a lançar mão de nossa própria e frágil “força messiânica”.

Por enquanto, só uma coisa é certa: em qualquer tempo e em qualquer circunstância, *temos razão de nos revoltar*. Basta parar para pensar.

Hipótesis 356: la política puede salvarnos de la disciplina (parte I)

Máquina Crísica, Revocables de Antropo y Materia Colectiva de Epistemología

El aula 356 es el lugar de una política. Cuando hay elecciones para la Junta Departamental, dicho salón se convierte en el local de votación de los estudiantes de la carrera de antropología de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Allí también *Revocables* solía reunirse en un principio, cuando recién arrancaba su movida política en «Antropo». Actualmente, *Revocables* viene de ganar, por segunda vez seguida, la mayoría estudiantil en la Junta Departamental. Esta es una situación que genera consecuencias políticas algo paradójicas: por un lado, se actualiza un sistema electoral representativo y, por el otro, se pone en entredicho su *modus operandi* más convencional. *Revocables* critica sistemáticamente los límites de la «democracia» universitaria en la UBA. Sus integrantes apuestan a una política de agitación constante en los pasillos de Filo (Facultad de Filosofía y Letras); una política que interrumpa las rutinas de la representación y que favorezca la problematización directa de los malestares impuestos por la vida institucional.

Participar en la Junta Departamental no tiene nada que ver con el posibilismo. Se trata más bien de cartografiar las inconsistencias del sistema de co-gobierno universitario para, así, poder imaginar otras formas de ejercicio del poder estudiantil en la facultad. Hay un par de principios políticos que rigen la participación de *Revocables* en las instancias representativas del departamento de antropología. Por ejemplo: sus representantes estudiantiles son encarados como «voceros» cuya legitimidad es sostenida por asambleas públicas previas a las sesiones periódicas de la Junta. Sus mandatos pueden

revocarse en cualquier momento si la asamblea estudiantil así lo decide. Asimismo, toda la información que circula en las reuniones de la Junta es rápidamente socializada, lo que disuelve las cajas negras institucionales y proporciona una imagen estratégica de los intereses y la correlación de fuerzas vigentes en el Departamento. Ya hemos tenido la oportunidad de relatar un poco de lo que sabemos sobre la experiencia política de nuestrxs amigxs en la UBA². Ahora, de lo que se trata es de compartir con ustedes las reflexiones que construimos junto con ellxs y otrxs compañerxs la última vez que nos encontramos, en el contexto de una actividad intitulada «Preguntas (im)pertinentes para la práctica militante de antropologías disidentes».

El año pasado (2016), charlando con lxs compas de *Revocables*, saltó la idea de hacer algún agite en Filo. La intención era generar una instancia de intercambio donde pudiéramos pensarnos lxs unxs a lxs otrxs a través de las categorías «impertinentes» que nos hemos inventado en el contexto de nuestras luchas y esfuerzos reflexivos. En septiembre de 2017 logramos concretar esta actividad. Como era de esperarse, el aula 356 —espacio de conspiración estudiantil por excelencia— fue el lugar elegido para nuestra cita. El encuentro, convocado por *Revocables* y la Materia Colectiva de Epistemología, duró varias horas y dio origen a un conjunto de hipótesis que nos parecen relevantes para ir construyendo, paulatinamente, nuevos espacios de autonomía estudiantil. La memoria de huelgas, ocupaciones de universidades, rebeliones en congresos académicos y experiencias asamblearias se convirtió, para nosotrxs, en una especie de faro ubicado más allá de los tristes territorios del disciplinamiento y la institucionalización. El recuerdo de estos acontecimientos luminiscentes, ocurridos en diferentes puntos del Cono Sur (Porto Alegre, Buenos Aires, Córdoba, Montevideo), traspuso nuestra mirada a un lugar subjetivo desde el cual las instituciones que nos (con) forman pudieron presentarse como algo absolutamente cuestionable.

En la primera parte del encuentro, cuya transcripción puede leerse a continuación, revisamos algunos conceptos derivados de la cartografía

2 En una tarde del año 2016 nos juntamos con lxs compañerxs de *Revocables* para matear e intercambiar experiencias. El relato de este encuentro está disponible en el sitio web de Máquina Crísica, con el título "Generar el malestar: la experiencia de "Revocables" y la materia colectiva de epistemología en Buenos Aires".

crítica que Máquina Crísica realizó en ciertos espacios universitarios brasileños. Dichos conceptos sirven, esencialmente, para visibilizar aquellos mecanismos de poder que nos emplazan y coaccionan en tanto sujetos del disciplinamiento antropológico. Pero ¿cómo trascender estos mecanismos? En el intento de responder a esta cuestión, nos propusimos replantear las condiciones políticas e institucionales que sostienen la práctica misma de la investigación social. Sugerimos, por ejemplo, que convendría organizar la tarea investigativa en el registro de lo posible —y no en el registro de lo que está dado— para, de este modo, desplegar antropologías indisciplinadas, es decir, antropologías capaces de acompañar y enunciar, junto a las demás, el desgarramiento de las categorías que afianzan la estabilidad de los lazos sociales existentes. Después de presentar algunas intuiciones teóricas que se han venido cultivando en el espacio de Máquina Crísica, nos abocamos a un debate colectivo sobre «qué hacer» para tensionar la estructura universitaria y volverla más proclive a la experimentación política e intelectual.

Revocables: Nombramos este encuentro «Preguntas impertinentes para la práctica militante y las antropologías disidentes», porque los compañeros de Máquina Crísica vienen trabajando estas categorías. Nuestra intención es abrir una discusión en la carrera respecto a cómo se produce conocimiento en la facultad. Son inquietudes que venimos trabajando desde distintos espacios, en la Materia Colectiva de Epistemología y en *Revocables*. Nos gustaría que tal encuentro nos permita empezar a problematizar el vínculo entre el modo en que nos formamos y la antropología que producimos, pensando que a lo largo de nuestra formación estas dos instancias se nos presentan como separadas. Uno se forma y luego produce una antropología fuera de la universidad. El modo en que se nos presentan estas dos dimensiones reproduce la escisión entre un adentro y un afuera. Un segundo eje que queríamos abordar es, la relación entre la forma en que nos organizamos o aprendemos y el contenido que producimos. Esta inquietud es compartida por los tres colectivos políticos que convocamos esta actividad: *Revocables*, la Materia Colectiva de Epistemología —donde cuestionamos la organización

capitalista de la academia y proponemos otra forma de producir y de vincularnos con la producción de conocimiento— y, finalmente, los compañeros de Máquina Crítica, desde el proceso que abrieron en el posgrado de antropología en su facultad. Ahí empezaron a sentar una crítica a la antropología que les enseñaban en las aulas para pensar en prácticas antropológicas de otro modo. Entonces, una de las preguntas claves para empezar el debate es: ¿de qué otro modo podemos habitar este lugar de investigación o de la práctica antropológica?

El paro estudiantil de 2011 y los orígenes de Máquina Crítica

Máquina Crítica: Antes que nada, nos gustaría agradecer a los compañeros de Revocables y de la Materia Colectiva de Epistemología por proporcionar este espacio de intercambio y discusión, el cual esperamos resulte útil y estratégico para los procesos colectivos que nos interpelan. Nuestra intervención está organizada de modo de dar cuenta de los ejes de debate que propusieron los compañeros de Revocables y de la Materia Colectiva. Pero antes les vamos a contar en qué contexto surge Máquina Crítica y qué tiene que ver el origen político del grupo con las categorías de pensamiento que hemos venido creando desde entonces.

Máquina Crítica surge en el año de 2011 en el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, en Porto Alegre. En un principio, se llamaba Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC), porque creíamos que desde el espacio disciplinario de la antropología sería posible construir una perspectiva radical en lo concerniente a la investigación social y el encuentro con los demás. Así que estudiantes de grado y de posgrado formamos un grupo para estudiar los aportes del marxismo a la teoría social en general y a la antropología en particular. La idea era, entonces, leer unos textos que no figuraban en los planes de estudio practicados en la carrera y en el posgrado. Queríamos leer y discutir de manera autónoma las categorías de clase, género y raza, además del rol político del antropólogo. En

nuestro programa de posgrado ya había, en aquella época, una tensión instalada entre la formación que la institución proponía —con la imposición de unas rutinas escolarizadas y de la necesidad de seguir los estándares muy cuestionables de productividad académica— y el deseo indisciplinado de los estudiantes, que apostaban a la «promesa de la antropología», como nosotros la denominamos. ¿Qué es esa «promesa de la antropología»? Es una que dice que vas a ir al encuentro del otro y que vas a dedicarte a ese encuentro con toda la pasión, en la expectativa de encontrar allí los verdaderos problemas, respuestas y sentidos para construir un pensamiento potente.

Entonces, había esa tensión entre una institucionalización específica de la disciplina y el deseo de los estudiantes que querían vivir la antropología de otra manera. A lo largo del año 2011, esa tensión redundó en un paro estudiantil que interrumpe por una semana todas las clases del posgrado. En ese momento, la consigna de los estudiantes era «paramos para pensar»³. Es decir, fue necesario parar la máquina, interrumpir la rutina y los imperativos de la organización institucional para que el pensamiento pudiera surgir entre nosotros.

Solemos decir que el GEAC surgió, efectivamente, de ese momento político fugaz que instituye un tiempo distinto y un espacio nuevo desde donde pensar y hacernos preguntas; un momento que impone otra manera de estar en la universidad. Se trata, para nosotros, de un momento de ruptura que permite ver y leer la institución de una manera que no sería posible en tiempos «normales». Ese paro fue el primer paro de estudiantes de posgrado en el país desde la redemocratización. Fue la primera vez que estudiantes de maestría y doctorado desencadenaron una medida de lucha de este tipo, lo que vino a inspirar procesos posteriores de radicalización política.

3 Ver el texto "Parar para pensar: indicios da primavera", publicado en este libro.

La promesa de la antropología y su traición disciplinar

En diálogo con muchos estudiantes de antropología, en el marco de lo que llamamos una «cartografía de las disidencias», notamos que era recurrente la evocación de una apuesta por el encuentro, de una voluntad de construir conocimiento en forma dialógica. Por eso, partimos de la hipótesis de que lo que nos conduce como estudiantes de antropología a habitar ciertos espacios institucionales es una promesa inicial, formulada en términos muy abstractos, que apunta al encuentro con los demás —después, bajo el imperio de la disciplina, vamos a aprender a decirles «otros»— y considera que dicho encuentro es un lugar de producción de inquietudes, respuestas y sentido. Es decir, en un principio esa es la fuerza, la intuición que conduce a muchos estudiantes a habitar la institución en la cual se despliega la antropología disciplinaria: la apuesta por el encuentro. ¿Qué pasa con esa promesa o apuesta a lo largo de nuestra institucionalización en la carrera y en los espacios disciplinarios? Bueno, la promesa termina precarizada, marginada y neutralizada. No es posible vivirla como nos gustaría en realidad. La antropología nos moviliza con la promesa de estar junto a los demás, de producir pensamiento potente junto a los «otros», pero, al fin de cuentas, termina traicionando esta promesa. La traiciona a través de dispositivos muy concretos, los cuales vamos a analizar a partir de ahora.

Proponemos, entonces, un conjunto de categorías que intentan pensar el funcionamiento institucional de la antropología en los establecimientos antropológicos concretos, o sea, en los espacios de formación y de reproducción de la disciplina —los congresos académicos, las revistas especializadas, los departamentos de antropología, etcétera—.

La antropología disciplinaria funciona como un régimen de producción de conocimiento basado en mecanismos de subjetivación que organizan los cuerpos y producen conductas y expectativas en el marco de unas instituciones concretas. Uno de los objetivos centrales de este conjunto de mecanismos es arrancarles productividad a las

subjetividades, para garantizar así la reproducción disciplinaria. Hace falta que la gente produzca y quiera producir ciertos tipos de textos. Hay cuatro categorías que podrían resultar útiles para pensar esta dinámica. Vemos que las dos primeras «frontera disciplinaria» y «militancia disciplinaria» tienen que ver con la producción subjetiva, es decir, con la producción de efectos ideológicos que secretan una subjetividad propiamente antropológica. A su vez, las dos últimas categorías «extractivismo cognitivo» y «axioma productivista» sirven para pensar críticamente cómo los sujetos son conducidos a volverse cada vez más «productivos» en el ámbito de una disciplina.

Frontera disciplinaria

La «frontera disciplinaria» define qué es el adentro de la disciplina, dónde estamos nosotros (los que no tenemos alteridad, los que estamos desmarcados y vivimos en paz), y qué es el afuera, el «espacio social» donde se encuentran los «otros» y donde operan las determinaciones que configuran su alteridad. Supuestamente, la «comunidad de los antropólogos» es más o menos homogénea, tiene preocupaciones comunes, no está atravesada por antagonismos radicales y es un lugar exento de conflictos graves. Lo único que divide a la comunidad son los campos, los subcampos, las variaciones teóricas y paradigmáticas y las luchas por el manejo de los recursos institucionales disponibles. Dichas luchas estarían restringidas a los sujetos «plenamente formados», es decir, a los docentes. En síntesis, uno tiene que sublimar aquellas apuestas políticas y existenciales que lo convierten en sujeto histórico en el «afuera» de la disciplina, para de este modo, empezar a operar en la condición de «antropólogo». La noción de *frontera disciplinaria* nos invita a preguntarnos sobre qué produce la antropología adentro de su espacio institucional. Producir al «otro», el que está afuera, es una consecuencia de la producción subjetiva interna, de la producción de «sujetos-antropólogos disciplinados». Entonces, las preguntas clave son: ¿cuál es el sujeto que la antropología universitaria disciplinaria engendra?, ¿qué tipo de rasgos tiene?, ¿qué *ethos* reproduce?, ¿cómo se

porta o se debe portar en los encuentros de la disciplina — congresos, etc.— y en el encuentro con los demás —trabajo de campo—?, ¿qué tipo de intuiciones, de imaginación política y de sueños debe cultivar o desechar?

La frontera disciplinaria crea un espacio indiferenciado que es el adentro. El adentro no debe pensarse como se piensa — el afuera— que está marcado por la diferencia. El afuera es donde hay determinaciones sociales y antagonismos que no afectan —el adentro—. A esta comunidad antropológica —interior— la une una voluntad de saber, fiel a la agenda de investigación definida y autorizada en el marco de las disputas de poder en la disciplina. La comunidad se asienta en la práctica de enunciar sistemáticamente la diferencia ajena, mediante un conjunto de categorías que el mercado editorial hace circular. La alteridad se puede nombrar hoy en día, por ejemplo, como el resultado de ciertos *assemblages*, o como un perspectivismo, o todavía, como lo que se sostiene desde una «red» sociotécnica, etc.

Hay distintas categorías que nos autorizan a enunciar, dentro del espacio disciplinario, la diferencia ajena, es decir, la diferencia exterior. Lo que está en discusión acá no es la validez de los conceptos, sino la forma, las condiciones en que se vuelve posible enunciar la diferencia ajena. La «frontera disciplinaria» es la imagen que elaboramos desde Máquina Crítica para poder problematizar una «interioridad» que es, al fin y al cabo, donde unos sujetos *pretensamente* desmarcados discuten entre sí la alteridad ajena.

La militancia disciplinaria

El segundo concepto que nos gustaría discutir con ustedes también pertenece al ámbito de la producción subjetiva del «adentro» disciplinario. Es, de cierta forma, una condición de posibilidad para que la frontera disciplinaria pueda existir. Se trata de la «militancia disciplinaria». Dicha militancia consiste en una especie de exhortación que los docentes, es decir, las personificaciones de la disciplina, nos

hacen a lo largo de nuestra trayectoria de institucionalización. A veces, estas personificaciones nos convocan a deshacernos de nuestras lealtades sociales, de nuestros lugares de pertenencia, de los espacios desde —y en contra de— los cuales nos subjetivamos políticamente —la clase, la raza, el género, los amigos, la familia, el partido, el territorio, el barrio, la agrupación política, etc.— para, solo entonces, poder adherir a la disciplina. Por ejemplo: en vez de militar por la revolución o por el feminismo, milito por la disciplina y me preocupa su reproducción. Estoy enamorada de la disciplina, ella es la razón de mi capacidad de pensamiento e intervención social. La disciplina afianza mi legitimidad política.

Quiero que la antropología tenga un gran futuro, me pregunto ¿qué puede hacer la antropología por el mundo que habito?, y ¿qué puedo hacer yo para aportar al crecimiento de la disciplina? Hay una sustitución de los marcos éticos y políticos en los cuales pensábamos anteriormente por las referencias éticas y políticas de la disciplina. En un principio, definimos ese proceso con la palabra «desubjetivación»: el deshacerse de nuestras identificaciones y nuestros lugares de enunciación para adherir a la forma «antropológica» de mirar el mundo e intervenir en él.

Hay enunciados que son sintomáticos de la «militancia disciplinaria». En el momento en que sucede algo al nivel del movimiento social, por ejemplo, a los sacerdotes de la disciplina —generalmente los profesores— les gusta preguntarse «qué puede decir la antropología respecto de lo sucedido». Vemos aquí, la presuposición de que la antropología sería un lugar de enunciación basado en ciertos consensos. Es un procedimiento de enunciación análogo al del sujeto que dice «esta es la posición del FIT (Frente de Izquierda y de los Trabajadores)» —o del partido que sea— sobre tal o cual problema social. La antropología quiere ser un partido. Sin embargo, en el FIT, como en cualquier espacio de ese tipo, suponemos que hay instancias en donde se disputan los términos en los que se van a elaborar evaluaciones respecto de esta o aquella coyuntura. Pero la antropología no es, como el FIT, un lugar de enunciación, porque en ella los términos con los cuales se enuncia cierta conflictividad o cierta realidad social están impuestos por dispositivos que no son susceptibles de un debate igualitario y democrático.

En realidad, no hay nada de malo *a priori* en desobjetivarse. Está bien deshacerse de los lugares comunes ideológicos que nos moldean subjetivamente. Está bien poder devenir algo distinto bajo el influjo de cierto compromiso colectivo o de ciertos encuentros más o menos «insólitos», como dicen los compañeros del Colectivo Juguetes Perdidos. Sin embargo, ¿qué es lo que plantea la antropología disciplinaria? La antropología disciplinaria se propone ser la mediadora legítima entre mi posición de sujeto actual y mi devenir-otro. Debo pagar un peaje conceptual y político a la disciplina para devenir distinto en el encuentro con los demás. Ello implica decodificar dicho encuentro mediante cierta matriz conceptual instalada por el mercado de las publicaciones académicas y transmitida desde arriba por los mandarines universitarios. La trampa está en que lo que nos subjetiva es la propia disciplina —no el encuentro con los demás—.

Eso queda evidente en un texto canónico del antropólogo brasileño Roberto DaMatta que se llama *El oficio de etnólogo o cómo tener anthropological blues* (1999). Allí, Roberto DaMatta primero reconoce que el encuentro con el otro —o sea: escuchar, involucrarse con el otro— es fundamental para cambiar de perspectiva⁴. Pero, enseguida —y parece que sigue hablando de lo mismo, pero en realidad ya no—, declara que la antropología es la herramienta más potente para promover el encuentro con el otro y, por ende, para mediar nuestros cambios de perspectiva. Queda instalado, entonces, un dispositivo de mediación. Ahora bien, independientemente de lo que dice DaMatta, debemos preguntarnos en serio sobre qué es, al fin y al cabo, lo que nos proporciona un encuentro creador con el otro. ¿Hace falta la antropología para mediar este encuentro? ¿O, al contrario, las potencias mismas de la situación de encuentro son de por sí suficientes para proporcionarme a mí y al otro un desplazamiento subjetivo? ¿Por qué la antropología es tan esencial para mediar y organizar la situación de encuentro? Quizás no lo sea.

Digamos entonces que la «militancia disciplinaria» sustituye —o tiene la pretensión de sustituir— la verdadera militancia política. Se nos acusa, con alguna frecuencia, de ser militantes políticos y de

⁴Para un desarrollo de este debate, ver "Suspender o disciplinamento, redimir a promessa da antropologia", publicado en este libro.

tener una mirada sesgada sobre las cosas, pero la disciplina, a su vez, también nos demanda una militancia fervorosa a favor de su difusión y de su desarrollo. Una de las consecuencias de esa adhesión a la disciplina en tanto epistemología, parámetro ético y horizonte político es que empezamos a evaluarnos a nosotros mismos desde este nuevo punto de vista. Puedo evaluarme en términos antropológicos. Puedo discernir en mis enunciados lo que serían desvíos ideológicos puntuales determinados por mi lugar social y lo que serían planteos verdaderamente alineados con una «mirada antropológica», sea cual fuere. Puedo, en fin, identificarme como un sujeto escindido entre el exterior disciplinario y su interioridad no pensable. Puedo leer mi posición en términos antropológicos, pero debo abstenerme de problematizar las premisas que sostiene esa «mirada antropológica». La frontera disciplinaria que determina el «adentro» y el «afuera» se despliega, también, en mi subjetividad. Y esa operación, claro, se hace mucho más difícil y dramática para aquellos sujetos que pertenecen a grupos sociales racializados, generizados y enclasadados, dado que a ellos les resulta más difícil performatizar la no marcación, el distanciamiento y la despolitización.

Se supone que no hay conflicto antagónico en la antropología porque —no hay antropologías negras o blancas, proletarias o burguesas—, hay una sola comunidad relativamente homogénea, en donde únicamente se admiten «controversias», siempre y cuando estas no desemboquen en la lucha abierta. Y esto es posible porque, al ingresar al espacio disciplinario, tenemos que deshacernos de nuestras «armas y piedras», para utilizar una expresión de Edward Said; tenemos que olvidar los conflictos y los antagonismos que nos emplazan (y nos desplazan): en eso consiste la subjetivación disciplinaria antropológica.

Tomando en cuenta lo que hemos argumentado, nos gustaría proponer que quizás sea conveniente pensar el proceso de formación y la producción de formas de hacer antropologías como una sola cosa, como un único proceso de institucionalización que incluye el aprendizaje de ciertas categorías y el desarrollo de cierta postura subjetiva. Es decir, el modo de formación y el tipo de antropología que practicamos están uno dentro del otro: se presuponen mutuamente. No hay una división entre formarse y practicar una antropología, esta última ya está

totalmente inscrita en un proceso de institucionalización. Es decir, que el momento de las aulas de clase, el funcionamiento de los congresos académicos, etcétera, son parte del desarrollo de una antropología. Poner las cosas de esta forma nos permite esquivar cierto régimen de visibilidad, que nos invita a dejar de mirar las dinámicas internas del establecimiento antropológico como si ellas no formaran parte de lo que es la antropología. Desde Máquina Crísica, proponemos que quizás buena parte de lo que es la antropología no se desarrolla exactamente en el trabajo de campo, sino que el mismo trabajo de campo está muy determinado por las premisas, las categorías, las conductas y los *a priori* promocionados por los establecimientos antropológicos realmente existentes⁵. Es decir, lo que existe son muchas antropologías y cada una de ellas es una forma institucional. Si radicalizamos esa intuición ya no podremos hablar de antropología en singular, sino que debemos hablar de antropologías en plural y eso no necesariamente es una buena noticia; hay múltiples procesos de institucionalización que combatir y no uno solo. La pluralización del sustantivo antropología nos invitaría a preguntarnos por la pluralidad de procesos de institucionalización que, en cada establecimiento concreto, engendra unas disposiciones, unas conductas, unas perspectivas y unas expectativas que también van a materializarse en determinada conducta investigativa.

Después de señalar los *investimentos* subjetivos que hacen a la conformación del establecimiento antropológico —unos *investimentos* que te proponen cambiar de perspectiva, adoptar la mirada antropológica y militar por la antropología—, hay dos mecanismos más que hemos logrado cartografiar en los últimos años y que nos gustaría presentar aquí. Se trata de mecanismos cuya identificación nos ayudaría a criticar y transgredir la universidad capitalista. ¿Cómo pensar el despliegue de cierta lógica, vinculada a la sociedad de la mercancía, en la conformación de los procesos disciplinarios con los cuales tenemos que familiarizarnos a lo largo de nuestros procesos de formación? Creamos dos categorías que nos permitieron discernir la actualización de la lógica capitalista en el espacio de producción del conocimiento antropológico. La primera de ellas es la noción de «extractivismo cognitivo». La segunda y última categoría es la de «axioma productivista».

⁵ Ver "Lições impertinentes de etnografia com o professor Mao Tsé-Tung", publicado en este libro.

Extractivismo cognitivo y conceptos vendibles

Proponemos denominar «extractivismo cognitivo» al proceso de subsunción de la experiencia compartida a un «concepto vendible». Es decir, somos invitados a evaluar la consistencia del encuentro con los demás recurriendo a una matriz conceptual que circula prioritariamente en los mercados editoriales. Para darles un ejemplo concreto, nos remitimos a una situación que nos pasó hace poco, enviamos un texto a una revista académica más o menos conocida en Brasil. Aunque se trataba de un argumento bien redactado y bien estructurado —los mismos dictaminadores de la revista lo reconocieron—, el análisis crítico que desarrollábamos en ese texto no era ni legible ni vendible en los mercados editoriales de la disciplina. Así que, obviamente, nos rechazaron el artículo y lo hicieron por razones explícitamente disciplinarias. En su evaluación de nuestro artículo, el árbitro hizo una burda defensa de ciertas premisas disciplinarias «fundamentales». Nos dijo que, en el marco de la antropología, no se podían decir las cosas que estábamos diciendo; no se podía, por ejemplo, cuestionar la obligatoriedad del «distanciamiento». En fin, las categorías desplegadas en el texto no estaban en reciprocidad con el mercado de «conceptos vendibles» afianzado por ciertas publicaciones. En revistas de este tipo, uno no está autorizado a hablar en los términos que estamos hablando acá, sino que debe repetir el canon hasta el hartazgo.

El extractivismo cognitivo consiste, básicamente, en ejercer una funcionalización utilitaria del encuentro con los demás. Aunque a los antropólogos nos gusta defender el anti-utilitarismo, buena parte de nuestra práctica académica pasa por operar la funcionalización utilitaria del encuentro con los demás a través de los conceptos vendibles. Es mediante este procedimiento que los valores de uso de una investigación se convierten en un valor de cambio específico que puede ser registrado en el mercado de las publicaciones académicas autorizadas. El dispositivo mediador de dicho proceso es el «concepto vendible». Tenemos, entonces, que la actualización del proceso se

llama extractivismo cognitivo. Es decir, utilizo al otro —al «nativo»— como soporte para hablarle productivamente a la disciplina, para hacerme audible y legible en el espacio interior fundado por la frontera disciplinaria. Además, uno no sólo funcionaliza al otro, sino que también se autofuncionaliza: tiene que leer su propia experiencia de encuentro con los otros desde los conceptos vendibles que promueve e impone la disciplina.

Axioma productivista

El «axioma productivista» y el «extractivismo cognitivo» se refuerzan mutuamente. El primero vendría a ser, por decirlo así, la lógica del proceso, mientras que el segundo sería su momento concreto, su actualización empíricamente verificable. El axioma productivista, que se sintetiza en la consigna «publicar o perecer», es aquello cuya aceptación nos permite habitar el espacio de la antropología académica. Tenés que publicar en revistas indexadas y, si sos docente, tenés que contemplar cierta cantidad de publicaciones anuales. Estás obligado a rendir cuentas de todo ello a las agencias financiadoras para seguir accediendo al financiamiento necesario para hacer investigación en el espacio de la universidad. El axioma productivista te invita a pensar todo el tiempo en términos de publicabilidad y, por esta razón, termina colonizando completamente la experiencia del trabajo de campo. Todo lo que hagas debe estar en reciprocidad con el axioma productivista. Siendo así, el encuentro con los demás tenderá a actualizarse, siempre, como extractivismo cognitivo. Les proponemos, ahora, una analogía con la producción de valores de cambio: en el capitalismo no puede haber innovación si no está en reciprocidad con la valorización del capital; es decir, que no puede haber producción de valores de uso que no sea, simultáneamente, producción de valores de cambio. Algo similar ocurre en las prácticas de trabajo de campo patrocinadas por la disciplina antropológica: la selección del «objeto» de investigación y la posterior enunciación del encuentro empírico con ese «objeto» solo son disciplinariamente legibles y valorables si están orientadas por los conceptos vendibles.

Todo ello refuerza una especie de autorreferencialidad de la comunidad de debate antropológica. Debo preguntarme, en la interlocución con el otro, hasta qué punto lo que está sucediendo es registrable y legible en la comunidad antropológica a la que pertenezco. No hace falta decir que el extractivismo cognitivo es recompensado financieramente. Si soy capaz de comprobar una determinada cantidad de publicaciones por año en mi currículum, entonces puedo acceder a ciertas becas, a ciertas líneas de financiamiento, etcétera. Nuestra intuición es que el extractivismo cognitivo, la existencia de conceptos vendibles y la vigencia del axioma productivista están en analogía con las dinámicas de producción de valor bajo capitalismo. Son, por lo tanto, dinámicas capitalistas. Hay dinámicas análogas a las capitalistas, siempre y cuando se imita la lógica de la producción del valor de cambio en otro ámbito de la producción material. En nuestro caso, dicha producción consiste en escribir textos, hacer investigación, etcétera. La antropología disciplinaria es plenamente capitalista en su lógica de realización, más allá de que uno sea anarquista, como David Graeber, o de que Marshall Sahlins y los teóricos del M.A.U.S.S sean anti-utilitaristas. La lógica productiva de la disciplina replica la axiomática capitalista, es decir, mimetiza un proceso de valorización que es análogo al que determina el engendramiento de la mercancía en otras esferas de la producción. Uno no puede salirse de ese ámbito simplemente declarándose marxista o anarco, por ejemplo. La axiomática te captura. Vas a operar en este marco sin importar lo que digas (desde que, lo que digas esté saturado de conceptos vendibles).

La axiomatización productivista de la experiencia de encuentro con los demás redundante, nos parece, en una sensación de malestar ampliamente diseminada entre los estudiantes y los investigadores. La desilusión que a veces nos afecta cuando miramos los productos de nuestro trabajo tiene que ver con la alienación. Uno hace su investigación muchas veces pensando en el valor de uso que puede tener, pero lo cierto es que produce valores de cambio, ya que desarrolla su trabajo en el marco de instituciones que operan según el axioma productivista. Nos vamos encadenando en un proceso de producción cuya lógica y cuyo fin no controlamos. Al fin y al cabo, no te reconoces en tu trabajo, en los artículos y los textos que escribiste, porque respondían a otra necesidad que no era

la de expresar una experiencia o la de realizar un pensamiento singular. La necesidad a la que respondían era la de garantizar la publicabilidad y la legibilidad de un pensamiento o experiencia mediante el uso de conceptos vendibles.

La política puede salvarnos de la disciplina

¿Cómo interrumpir la reproducción de los mecanismos de disciplinamiento? Desde nuestra experiencia, lo que podemos plantear como alternativa para encontrarle, digamos, una fuga a la subjetivación disciplinaria es involucrarse, a través de la actividad investigativa, en lo que llamamos «agenciamientos colectivos politizantes». En articulación con nuestros interlocutores hay que retomar el control de todo el proceso de producción del conocimiento, el cual incluye, tanto el encuentro con los demás como la formulación de estrategias de enunciación de lo que se empieza a conocer y pensar a partir de dicho encuentro. En los últimos años, hemos tenido la oportunidad de poner en práctica algunas experimentaciones que van en esa dirección. Fueron experiencias que nos permitieron subordinar la producción de conocimiento a nuevos imperativos y a otras formas de validación. Por supuesto, que cuando se practican otras antropologías, sus resultados y sus consecuencias materiales son totalmente distintos a los que conocemos en la antropología institucional disciplinaria. De repente, el resultado de una investigación puede ser una ocupación de tierras, no una monografía o un artículo, o puede ser las dos cosas. Sea como fuere, el hecho es que la investigación empieza a engendrar otras consecuencias y a multiplicar otros resultados cuando está subordinada a imperativos que no son, exactamente, los de la disciplina.

En rasgos generales, lo que puede salvarnos del disciplinamiento es la política. Pero no la política leída desde la antropología. Simplificando un poco las cosas, en antropología la política es un conjunto de «representaciones» que los otros tienen respecto de objetos ya existentes: el Estado, la policía, el trabajo, determinado grupo social, el dinero, etcétera. Fíjense que «representación» es, en sí mismo,

un concepto vendible. Cuando las antropologías convencionales se proponen abordar «la política», lo que está en cuestión es saber cómo los grupos sociales se «representan» unos a otros y cómo sostienen dichas representaciones. La antropología disciplinaria rebaja la política a un juego de espejos determinado por ideas fijas y principios estructurantes, siempre, ya dados, para saber lo que está pasando basta con relevar las representaciones que produce la gente y vincularlas con la operatoria de algún objeto invisible del tipo «cultura».

La antropología disciplinaria más convencional, por lo tanto, no es capaz de reconocer la singularidad de una política, porque no le interesa la procesualidad abierta de esta, sino la posibilidad de volverla legible en su espacio conceptual. De hecho, buena parte de las «miradas antropológicas» vuelven imposible reconocer que «hay política» en el mundo. Es como si siempre hubiera que reducir lo que las personas dicen a la condición de índice de una realidad ya establecida por la disciplina: una cultura, una cosmología, una ontología, un «pensamiento popular», una economía moral, etcétera. Hasta tal punto lo nuevo aparece como siempre igual en el mercado disciplinario que allí es prácticamente imposible concebir la novedad y, por consiguiente, pensar la política como un intento de prescribir y performar otra forma de existir en el mundo.

Nuestra propuesta es pensar la política de otra manera. Inspirados por un antropólogo que se llama Sylvain Lazarus, entendemos que la política es un proceso de invención que no se puede reducir a variables «estadísticas» o encerrarse en nichos preestablecidos de alteridad radical. Hay política cuando la gente piensa en el registro de lo posible, o sea, cuando enuncia lo que es desde el punto de vista de lo que puede ser —y no a la inversa—. Cuando hay política, las palabras sirven para prescribir un cambio de conducta, un desplazamiento más allá de los clivajes que nos emplazan; sirven para tantear una materialidad abierta. En estas situaciones, la investigación puede servir para especificar los posibles, volviéndolos cada vez más conscientes en el seno del agenciamiento colectivo que se propone sostenerlos políticamente.⁶

6 Hasta acá llegó la intervención inicial realizada por el colectivo Máquina Crítica en el encuentro con Revocables y los estudiantes de la UBA. El siguiente texto recupera el intercambio de ideas que tuvo lugar después de esta primera etapa del encuentro.

Bibliografía

Máquina Crísica. 2017. Generar el malestar: la experiencia de "Revocables" y la materia colectiva de epistemología en Buenos Aires. Disponible en: <https://maquinacrisica.org/2017/03/10/generar-el-malestar-la-experiencia-de-revocables-y-la-materia-colectiva-de-epistemologia-en-buenos-aires/>

Da Matta, R. 2004[1976]. *El oficio del etnólogo o cómo tener "Anthropological Blues"*. En: Mauricio Boivin, Ana Rosato & Victoria Arribas (orgs.). Constructores de otredad. Buenos Aires: Antropofagia, p. 172-178.

Hipótesis 356: recordar lo que fuimos capaces de hacer (parte II)

Máquina Crítica, Revocables de Antropo y Materia Colectiva de Epistemología

A continuación se pueden leer las intervenciones realizadas en la segunda parte del encuentro entre Revocables, la Materia Colectiva de Epistemología, los estudiantes de la UBA y el colectivo Máquina Crítica.⁷ En esta etapa del conversatorio, lxs participantes reflexionamos sobre la especificidad de la institucionalización de la disciplina antropológica en Argentina, especialmente en la UBA. Uno de los mecanismos institucionales diagnosticados en esa rápida y aguda cartografía de la antropología institucional puanense fue el «aplazamiento de la promesa antropológica». ¿En qué consiste este mecanismo? Consiste, podríamos decir, en un conjunto de procedimientos institucionales que aleja, a los estudiantes de grado, de la posibilidad de practicar un trabajo de campo auténtico durante buena parte de su larga trayectoria de formación. En los pasillos de Filo solo unas pocas personas dominan legítimamente el «arte» del trabajo de campo y, por consiguiente, las herramientas adecuadas para tener un «anthropological blues». Es decir que un grupo restringido de docentes y egresados está incumbido de la tarea de enunciar (y profesar) las condiciones, las posibilidades y el sentido de lo que sería el verdadero encuentro «antropológico» con «los otros». Sin embargo, aquel día, en el aula 356, quedó claro que el encuentro con los demás no tiene, necesariamente, que ser disciplinado. El encuentro con los demás prescinde de categorías que determinen *a priori* sus condiciones, su sentido y su utilidad. Caso contrario, dejaría de ser «encuentro» para convertirse en una mera práctica de “extractivismo cognitivo”, condicionada por agendas reflexivas prefabricadas. Negar el monopolio de los enunciados sobre qué es y para qué sirve el trabajo

⁷ Lo que se dijo en la primera parte de la actividad está publicado en este libro bajo el título “Hipótesis 356: la política puede salvarnos de la disciplina (parte I)”.

de campo pasa por reivindicarlo, primordialmente, como un lugar de encuentro. Cualquier encuentro —incluso el «encuentro etnográfico»— puede ser como aquel conversatorio en el aula 356: un lugar desde el cual es posible pensar ya no lo que somos, sino más bien lo que podemos llegar a ser ahora que estamos juntxs.

Cartografiando la carrera de Antropo: la promesa aplazada

Máquina Crítica: Si hay algo rescatable en la disciplina antropológica es la promesa del encuentro con los demás. La antropología puede ser la excusa para arrojarnos a situaciones que son bastante singulares. Y si uno se niega a responder a las necesidades de reproducción de la disciplina, puede hacer mucho en esas situaciones singulares con las que se involucra. Estos momentos son irrepetibles y están cargados de sentido para las personas implicadas en ellos, principalmente si allí tiene lugar una política. Podemos acompañar intuiciones políticas muy potentes en estas situaciones si somos capaces de rechazar la necesidad de funcionalizarlas en beneficio de la disciplina. ¿Qué tipo de condiciones impone el establecimiento antropológico, acá en Argentina, a las prácticas investigativas que ustedes desarrollan? ¿Hay paralelos con el caso de Brasil? ¿Qué imperativos disciplinarios, tensiones y singularidades hay acá?

Participante: Me parece muy similar en muchos aspectos y también me surge una duda sobre si es posible, efectivamente, redimir la promesa de la antropología. Efectivamente, la promesa de la antropología —del encuentro con el otro— es parte fundamental de este dispositivo: es la utopía que permite el disciplinamiento. Una promesa que en parte se está cumpliendo y en parte no. Hay algo muy característico de esta facultad, sobretodo en la carrera de antropología, que es la «crisis de mitad de carrera», que tiene que ver con este momento en que la gente se empieza a preguntar si efectivamente se va a cumplir tal promesa, que viene muy cargada de frustraciones y termina con gente que se

va de la carrera porque siente que no se va a cumplir, o gente que, en mayor o menor medida, se resigna a que la promesa no era tan así. Por otro lado, hay un aparente cumplimiento de la promesa en los términos que nos plantea la disciplina. El modelo de Malinowski que profesan los profesores siempre vuelve: «yo estuve ahí, lo vi... y luego lo van a hacer ustedes cuando terminen ese proceso horrible de la carrera». Pero me queda esa duda... si, efectivamente, matamos la antropología como tal —como disciplina—, también tenemos que acabar con todos sus resortes, tal vez incluso con la promesa del encuentro con el otro. Tal vez tendríamos que decir que no hay otros. Y si no hay otros, ¿qué podría hacer la antropología? O sea, ¿qué se tiene que volver la antropología para que sea otra cosa: una política, digamos? ¿Qué nos queda después que abandonamos el relato del encuentro con el otro?

Revocables: En el caso de los que estamos acá, nuestra formación es de grado. Entonces esa promesa de la antropología, en general, suele ser muy aplazada. Uno desde las primeras materias recibe los «tips» de esta promesa, luego lee a los clásicos. Pero, efectivamente, las instancias en que se habilita tener un acercamiento con el otro, a lo largo de nuestra formación, son muy acotadas. Esa es una primera singularidad respecto de la formación que tenemos acá, que es muy criticada y es algo así como una deuda histórica que es el problema del trabajo de campo. Las experiencias de investigación son muy pequeñas, son apenas ensayos, ejercicios medio burdos de «encuentro con el otro». Un «como si», un simulacro de trabajo de campo que sólo vas a desarrollar cuando estés en condiciones. Aún así, las condiciones reales de investigación sólo son accesibles en el marco de equipos de investigación que habilitan un financiamiento para tal fin. Entonces, esas experiencias son muy restringidas. En general, no todos los estudiantes cuentan con esas posibilidades. Además, esos equipos de investigación están insertos en el sistema de investigación y no en el marco de la carrera. O sea, la carrera no tiene una política en donde este tipo de práctica se promueva. Es una primera cuestión para pensar la especificidad de nuestro caso.

Máquina Crítica: Puede ser que esta estructura de aplazamiento del encuentro, de la posibilidad de investigar y de hacer trabajo de campo, sea un dispositivo distinto. El dispositivo de la «promesa aplazada» es una singularidad de acá y provoca un conflicto político

específico en relación con esta estructura institucional. A este dispositivo y a ese conflicto correspondería, tal vez, otro tipo de pregunta o de provocación política. ¿Qué pasaría si, por ejemplo, pensáramos en no aplazar la promesa, sino que buscáramos realizarla ahora, sin la mediación disciplinaria o institucional? ¿Qué resultaría del intento de hacer teoría o análisis a partir de ese encuentro, sin tener que esperar por la autorización del diploma, por ejemplo? El encuentro con los demás ocurre todo el tiempo, en la universidad, en las calles, en nuestro barrio, en el subte. La disciplina reivindica una exclusividad y una mediación de ese encuentro, pero eso no es necesario en definitiva. La actitud atrevida sería —en el caso de ustedes— no postergar la promesa y, por el contrario, decir «voy a practicar la investigación ahora» o «voy a pensar desde el encuentro con los demás ya mismo». Entonces, nos parece que ese dispositivo o esa estructura que posterga el encuentro —o que dice que la promesa es irrealizable para quienes no terminaron todavía la carrera— es una característica de la institucionalización de la disciplina antropológica acá en Argentina. Si hay espacios exclusivos donde ese encuentro con los demás es legítimo y puede ser pensado y otros espacios donde ese pensamiento del encuentro no es legítimo, entonces estamos ante una lógica singular que estructura el disciplinamiento de la antropología en Argentina. O sea, el acto de aplazar el encuentro es institucionalmente producido. No es natural. Es funcional, es útil —desde el punto de vista de la preservación de los espacios de privilegio disciplinar— mantener un contingente importante de antropólogos en proceso de formación fuera del espacio de realización de la promesa. La promesa, acá, no está puesta en el momento de la formación de grado.

Ahora bien, quizás la postura política radical sea afirmar la imposibilidad de realización de esa promesa, como sugería el otro compañero. Al fin y al cabo, es imposible redimirla en el marco de la antropología disciplinaria. Lo que había antes de la funcionalización de nuestras intenciones previas al proceso de institucionalización es algo que quedó suprimido. No sabemos bien qué era lo que nos impulsaba en un principio. Quizás ya nos olvidamos, y la consolidación de un régimen de memoria es parte del poder institucional. Parece que lo que queríamos es lo que hacemos ahora, pero siempre hay una sensación

de desfase, de incompletitud. Quizás haya que explorar las razones —o los síntomas— que evidencian la insuficiencia misma de la promesa antropológica. Al convertirse aquello que queríamos antes en promesa antropológica, algo quedó afuera, un excedente de fuerza que quizás nos impulse a romper políticamente con el establecimiento. En términos teóricos, lo que pensamos es que la disciplina moviliza una fuerza y unas potencialidades que ella no produce. Es decir que la disciplina no tiene fuerza de por sí. Ella opera funcionalizando y encauzando unas intenciones, unas búsquedas personales, o incluso colectivas, que ella no produjo. Y siempre hay un desfase entre esa búsqueda y lo que pudo concretarse en términos de formación y de integración al establecimiento.

Revocables: Una de las cosas que mencionaron y que nos parece importante es el tema de la legitimación. O sea, el tema de la producción académica. En la Materia Colectiva de Epistemología, por ejemplo, hacemos investigación y me pregunto si la llamaríamos antropológica. No la presentamos en ningún congreso y la publicamos en otro tipo de revistas, la presentamos en otros tipos de espacios. Y nos critican obviamente por eso. ¿Cómo se piensan ustedes con ese tema? ¿Cómo se legitiman, desde qué espacio de intervención? Y, desde eso, ¿qué no es funcional a la academia? En la Materia de Epistemología pasó que una compañera en uno de los plenarios, una estudiante, nos rebatió toda la experiencia diciendo que el espacio le parecía un intento de la gestión universitaria para mostrar cómo se puede estudiar de una manera diferente. Para mí, me dio vuelta a todo lo que habíamos propuesto en ocho años de la materia... que era justamente fisurar ese sistema, no serle útil.

Participante: Al respecto de la particularidad de la carrera... Ese aplazamiento de la promesa viene complementado por otra promesa que es la promesa de la reforma del plan de estudios. Tenemos un plan de estudios implementado provisoriamente en el año 1983 y desde entonces está prometido que se va a reformar. Lo interesante es que siempre se plantea que en esta reforma tiene que incluirse el trabajo de campo en todas las materias. Es un reclamo típico, el de que queremos «más trabajo de campo» en las materias y para eso tenemos que reformar el plan de estudios. Por eso, es interesante el planteamiento que traen ustedes de

hacer trabajo de campo ahora, porque esa vieja promesa no solo refuerza la otra, sino que de cumplirse terminaría institucionalizando la promesa y quizás ya no sea lo mismo que imaginamos.

Participante: Mientras cursaba una materia, yo comenté que había unas jornadas de investigadores en un instituto de antropología de acá y que era una oportunidad para exponer y presentar trabajos. La docente tomó eso para incentivar a los estudiantes de segundo año a que hagan trabajo de campo, a que presenten en los congresos para, así, tener mejor puntaje en el momento de recibirse. Yo terminé sintiendo todo muy meritocrático, como «esfuércense ahora que, así, después la academia los va a aceptar mejor» o «muestren que tienen espíritu». Si hablamos de armar un espacio para nosotros, eso es importante. ¿Cómo no entrar en esa dinámica en el momento de decir «hagamos por nosotros mismos trabajo de campo»?

Máquina Crísica: Justamente si hay un tema con la exclusividad — solo quienes poseen ciertos títulos hacen trabajo de campo de verdad—, entonces hay que jugar con esa exclusividad. Hay que cuestionarla en la práctica, habilitando ese pensamiento del encuentro, haciendo que sea apropiable desde varios lugares y por diversos sujetos que hoy no están habilitados para hacerlo. Que sea una herramienta manejable no solo por antropólogos o iniciados en la antropología, sino que se la pueda utilizar en cualquier espacio político. Es una vía para quebrar esa exclusividad o esa mística de que hay un secreto del «hacer trabajo de campo» que solo los antropólogos licenciados saben qué es. No hay que reivindicar esa exclusividad, hay que abrir esa posibilidad para cualquiera de nosotros. Ya en eso, la disciplina se disuelve.

En Brasil, a diferencia de acá, prácticamente no hay carreras de grado en antropología. En Brasil, para que te reconozca la Asociación Brasileira de Antropología como un antropólogo tienes que hacer la maestría o el doctorado. Con eso, se pueden hacer una idea de la elitización del campo antropológico en nuestro país. Lo que hay en el grado es la carrera de Ciencias Sociales. En esta carrera confluyen sociología, antropología y ciencia política. Entonces, en el grado, cada una, de las tres disciplinas que conformarían las ciencias sociales, disputa la masa de los estudiantes. La antropología trata de seducirlos con la promesa del encuentro, justamente invitándolos a que vayan

a hacer trabajo de campo en el primer año de la carrera. Y eso es muy desestabilizador, porque los estudiantes rápidamente se dan cuenta de que la promesa está siendo traicionada cuando cursan la siguiente materia. «Si estuve con la gente, me hice amigo de ellos, y ahora ya me estás diciendo que están ‘representando’, que son eso y lo otro». O sea, tengo que sobrecodificar la situación de encuentro a través de las categorías disponibles en el mercado conceptual de la disciplina. Quizás introducir estratégicamente materias que inviten a una experiencia precoz de trabajo de campo pueda ser algo subversivo, desde el punto de vista de la desestabilización del campo disciplinario.

Revocables: En el momento en que llegamos a la materia en la que vamos a abordar el trabajo de campo, se supone que ya pasamos por un montón de etapas en donde me parece que ocurre esto de la «desubjetivación». La categoría, entonces, ya es el etnógrafo en tanto un sujeto científico, en donde uno no está atravesado por nada que le pueda pasar personalmente. Tengo una anécdota que me pasó en un proyecto de extensión coordinado por una profesora de la carrera. Estábamos haciendo una entrevista, y la persona que entrevistábamos empieza a contar una experiencia muy fuerte. Termina la entrevista, y cuando salimos las dos, yo me pongo a llorar, porque me había pasado eso: me había atravesado la historia. Y mi profesora me dice: «tenés que manejar eso porque sos antropóloga». Y yo me quedé dura, porque se supone que hice un montón de materias donde debería haber aprendido a no llorar. Pensé, «bueno, entonces hay una ciencia para eso». ¿Cuál es la ciencia que me invita a hacer trabajo de campo, pero que requiere en realidad una experiencia muy pobre de interacción con el mundo? Para mí, ahí está el desfase entre la promesa y su realización. Sos un sujeto científico y como tal tenés que manejarte con estas normas disponibles. En realidad, tendría que dar cuenta del mundo como lo puedo dar y no con reglas impuestas.

Máquina Crítica: La disciplina antropológica requiere una sensibilidad, estimula su despliegue, pero también nos exhorta a controlarla. No debes llorar, no debes querer a la gente, etcétera, tienes que controlarte. Pero, sí, la antropología necesita tu sensibilidad, la convoca. Esa es una de las paradojas sobre las cuales se asienta el funcionamiento de la máquina disciplinaria de la antropología. Pero,

¿cómo no funcionalizar las situaciones en las cuales nos involucramos? Obviamente, hay que tener en cuenta el ejercicio de una autonomía teórica crítica. Construir autonomía teórica puede ser muy anti-estratégico desde el punto de vista del proyecto de convertirse en un sujeto disciplinado, pero uno tiene que, en cierto momento, dejar de leer determinados materiales que se imponen en las materias. Para poder pensar realmente las situaciones, voy a tener que armar (colectivamente) un recorrido propio y autónomo de lecturas. Eso tiene que ver con el tema de la legitimación. Todo ese esfuerzo de reflexión que nos lleva mucho tiempo elaborar, pensar y escribir, en realidad no vale nada en los marcos de la disciplina. No es legible en el lenguaje habilitado por la academia y sus espacios de publicación. Pero, de a poco, uno va encontrando movidas similares a la suya y, de este modo, logra potenciarse y legitimarse mutuamente, junto a otras personas.

Los momentos de la política

Máquina Crítica: Podemos decir que creemos en la promesa, pero desde la frustración absoluta con el establecimiento. Buscamos redimirla en un terreno que no es el de la institucionalidad. No trabajamos con la perspectiva de incorporarnos al sistema universitario. Hay ciertos costos implicados en las apuestas políticas que uno hace. No solo porque estamos en épocas de ajuste neoliberal y ya no hay tantos puestos de trabajo en las universidades, sino porque también uno se da cuenta de que la universidad no es el espacio por excelencia de la investigación o del pensamiento. Más todavía en el caso de las ciencias sociales, que no requieren mucha inversión en infraestructura de investigación para, por ejemplo, comprar equipos costosos y material de laboratorio. Por eso, no hay razón para limitar la investigación y la tarea del pensamiento al ámbito universitario.

En Argentina se han desarrollado las propuestas de investigación no académica más potentes que conocemos. Una de ellas, que tuvo mucha fuerza en la primera década de los años 2000, es el Colectivo Situaciones. También estaba el Colectivo ¿Quién Habla?, que surgió

para problematizar el tema del trabajo precarizado en los *call centers* de Buenos Aires. Actualmente, está el Colectivo Juguetes Perdidos, que trabaja con los pibes de los barrios del conurbano bonaerense y hace su investigación por fuera de la universidad, con otros propósitos y resultados. Publican libros e inciden en ciertos debates políticos que los apasionan. Sus escritos producen efectos de verdad en los debates que les importan. Hay investigación más allá de la universidad. Nuestro pasaje por las instituciones universitarias quizás sea más bien el lugar de un robo, donde asimilamos ciertas categorías e intuiciones metodológicas que, más tarde, vamos a actualizar en otros ámbitos o incluso impugnar desde una perspectiva más avanzada o sofisticada. Tenemos un compañero muy querido en Colombia, Eduardo Restrepo, que dice que la academia es un espacio que no hay que dejarle a la derecha. Pero, ojo, esta fórmula no puede convertirse en un chantaje. No sabemos hasta qué punto el poder axiomático de la institucionalidad no neutraliza todas las iniciativas que tomamos. No sabemos hasta qué punto la universidad ya no está desde hace rato en manos de la derecha, aunque no sea la derecha partidaria quien la administre. La universidad es un espacio de derechización. Es un espacio institucional que nos derechiza, nos dociliza, aun cuando allí también circulen categorías progres o alternativas. No sabemos hasta qué punto es posible torcerle o cambiarle el rumbo a la universidad. Quizás haya que romperlo todo y empezar de vuelta una nueva secuencia de institucionalización. Mientras tanto, debemos experimentar desde afuera. Generar colectivos autónomos de investigación, espacios de autoformación, etcétera.

Además de los espacios de autonomía que generamos fuera de la universidad, de vez en cuando, también estallan conflictos muy prometedores en el ámbito institucional. A este tipo de conflicto, habría que apostar todas nuestras fichas. En Brasil, hubo una oleada de ocupaciones en las universidades públicas en 2016. En Porto Alegre, de donde venimos, pasó lo mismo. Las aulas y los pasillos estaban bajo control de los estudiantes. No había clases. En las aulas se hacían asambleas, conferencias, talleres. Se dormía y se comía ahí. Esos momentos, si bien son escasos, presentan una postura que tenemos que preservar, porque allí está la posibilidad de pensar ciertas cosas, de organizarse de determinada manera, lo que no es posible en la

rutina normal de la universidad. Son momentos de experimentación y de elaboración de un pensamiento singular que nos ayuda a visualizar tensiones e inquietudes capaces de romper la estructura universitaria actual. Adentro de la universidad hay que trabajar por la ruptura, porque siempre hay una tensión latente que en cualquier momento puede estallar. Nosotros pensamos que no siempre hay política, solo de vez en cuando hay política, la hay justamente en esos momentos de ruptura. Mientras están los ciclos políticos convencionales, decimos que no la hay. Hay política cuando se interrumpe esa política ritualizada que solo piensa con las categorías del Estado y del capital. De vez en cuando irrumpe la política —cuando aparece una movida estudiantil potente, por ejemplo— y algo necesariamente se rompe. El lazo social se desgarrar.

Habría que hacer, por ejemplo, una genealogía del movimiento estudiantil en Filo, poniendo atención a los momentos en que sí hubo política. Nos atrevemos a decir que, si hacemos una investigación de este tipo, veremos que los momentos de autonomía han sido muy escasos. En los momentos en que hay política, la gente mira cierta coyuntura y dice «eso no es necesario, podemos romperlo todo». Hay que retener en la memoria estos momentos en los que hubo política; hay que acordarse de los enunciados que emergieron de allí. Cuando se ocupó la universidad en Porto Alegre, nosotros nos largamos corriendo para allá, para armar instancias de diálogo con los compañeros que estaban llevando adelante la ocupación. La política revela unas verdades impresionantes sobre la institución, vos te llevás un saldo político real de esos momentos. Te das cuenta de, quiénes son los docentes y para qué están; te das cuenta que en realidad no te respetan, no convergen políticamente con vos. Aún el docente más progresista no es capaz de acompañar al movimiento estudiantil en su radicalidad, en su capacidad disruptiva. Te das cuenta de la fractura contundente que se presenta en la universidad entre docentes y estudiantes. Los docentes son los primeros en reprocharte, porque sos un vándalo, estás interrumpiendo la rutina institucional, sos un atrevido, sos poco simpático. Entonces se divide el campo de fuerzas y se presenta un nuevo panorama de intervención. Vale la pena retener esas imágenes para no caer en el cuento del docente que solo quiere instruirte, que es un tipo progre, dueño de una mirada aguda y perspicaz sobre el mundo. En las luchas concretas, cuando nos toca poner el

cuerpo, nos damos cuenta de quiénes somos y de qué lado estamos. Pero no siempre están esos momentos. Depende un poco de los azares de la vida. De todos modos, haríamos bien en preservar sus verdades y recordarlas siempre que sea posible.

La investigación en el registro de los posibles

Revocables: Cuando decimos «introduzcamos el trabajo de campo» hay que pensar en cómo habitamos esas experiencias. Tiene que ser un modo de habitar que ponga en duda las lógicas disciplinarias e institucionales. Otra cuestión es: si tensionar adentro también es ir contra el capital, si también es necesario pensar y luchar adentro de la universidad, ¿cómo pensar alternativas que permitan romper con estas formas, aún a riesgo de que esa institucionalidad te capture? Por ejemplo, la Materia Colectiva de Epistemología, que ya lleva diez años haciendo esta grieta en la institucionalidad. Nos preguntamos en qué medida seguimos agrietando o en qué medida estas experiencias no terminan siendo capturadas. En el caso de Revocables, lo mismo. ¿Cómo instituir otras prácticas, otros modos de relacionarnos entre nosotros y cómo ejercer una reflexividad respecto de la institucionalidad, que claramente persigue e intenta procesar estas diferencias? El dispositivo disciplinar es muy bueno para neutralizar la diferencia, para integrarla y sintetizarla.

Participante: Me parece que hay que cuidarse con una idea ingenua o un poco *naif* de que en el campo está toda la magia o que la realidad está en el trabajo de campo. Que ahí vas a ver todo lo que existe, y lo único que tenés que hacer es procesarlo en un texto y compartirlo con tus colegas. En la presentación que hacen ustedes se nota que tienen un esfuerzo teórico, una búsqueda por producir categorías para pensar tanto el trabajo de campo que desarrollaron en Uruguay como los espacios institucionales que transitamos en, la universidad y la academia. Eso es importante para no perder de vista la importancia de la producción teórica, que se retroalimenta con el trabajo de campo. Porque ahí no encontramos todas las respuestas para nuestras preguntas.

Una segunda cuestión es el tema de la coproducción, el hecho de que cuando decimos ciertas cosas no es una innovación, sino que es un trabajo colectivo. En la antropología *progre* se habla mucho de coproducción con los interlocutores, investigación participativa, etcétera. Cuando uno se inserta como estudiante en los espacios de producción de conocimiento siempre es «asistente de investigación». Siempre está haciendo experiencias para aproximarse a este universo, junto a quien coordina todo el equipo. Y uno se da cuenta de que su investigación, la de él, quien la lleva adelante es uno mismo, aunque siga siendo «asistente de investigación» de otro. O sea, quien va marcando las claves de lectura y análisis, produciendo la investigación misma somos los estudiantes —aunque el que coordina nos va guiando de alguna manera—. Entonces, es un proceso de coproducción, pero con algunas características bien específicas. Lo que hacemos como trabajo de campo es presentado como una prueba, una experiencia para adquirir conocimientos. Mientras que «el que investiga en serio» está más bien en la gestión burocrática o tecnocrática, de administración de campos, de espacios, de preguntas de investigación. Al final, es él quien figura como responsable — por gestionar el proceso— de hacer el aporte investigativo a la disciplina. Es él quien se gana los créditos y la legitimación en los espacios académicos. Y, para cerrar, el tema de que estamos participando con Revocables en la Junta Departamental.

La pregunta es: ¿qué hacer con estas dinámicas dónde nos vemos involucrados pero que no nos gustan, no estamos de acuerdo e incluso las combatimos? Tenemos que preguntarnos siempre qué sacamos de esto, reflexionar hasta qué punto vale la pena. Sabemos que vamos a cuestionar todo lo que se escuche y se haga, pero sabemos que perdemos una oportunidad de intervenir si no ocupamos estos espacios. Lo pienso como una de las dificultades de los activismos o de las antropologías politizadas que tienen que articularse en redes más complejas, con actores con los que no necesariamente vas a estar de acuerdo, en función de determinados intereses políticos.

Máquina Crítica: Solíamos usar el concepto de investigación militante o coinvestigación, muy inspirados, por aquel entonces, en Orlando Fals Borda y la investigación acción participativa. Pero ahora nos damos cuenta de que dejamos de hablar en esos términos, quizás

porque, en el momento en que se diluye la frontera disciplinaria, no tenemos por qué hablar de coproducción. Se trata de producción sin más. Voy a construir teoría en diálogo con algunas personas de cara a una situación que se está desarrollando y que necesita ser comprendida, pensada y teorizada. Pero entonces, ya no es coproducción porque yo no estoy de un lado de la frontera disciplinaria y del otro, están los sujetos con los que me articulo para producir algo. Quizás la pregunta podría ser: ¿hasta qué punto la noción de coproducción es lo suficientemente radical como para señalar una alternativa en términos de investigación? Quizás podríamos hablar de producción sin más y pensar que coproducción tiene que ver con una suerte de inseguridad o inquietud propiamente disciplinaria: «¿cómo produzco con el otro, cómo le permito hablar?» Es todo un debate teórico.

Pensamos que hay dos formas de hacer investigación: una se inserta en el registro de los posibles y otra en el registro de lo que es. Las ciencias sociales convencionales se preguntan por lo que es e intentan, con la mayor sofisticación que puedan, narrar o describir lo que es. Esto es un protocolo de investigación. Hay otro protocolo que tiene que ver con pensar en el registro de los posibles. En este caso, las palabras de las personas abren posibles en el mundo, no solo describen lo que hay. Las palabras son un intento de enunciar algo más allá de las posicionalidades existentes o de los sistemas actuales de emplazamiento. Las palabras no describen un emplazamiento, sino que nos hablan, quizás, de una proyección de la conciencia más allá de lo que está dado. Si enunciamos esta apertura de la realidad junto con las personas que encontramos en la vida, con ustedes por ejemplo, con los «interlocutores» en el trabajo de campo, la investigación se convierte en una práctica constante. Ya no es algo que tiene su lugar y su momento. Acá, por ejemplo, podemos decir que estamos tratando de enunciar y de probar la pertinencia de ciertas categorías. Queremos averiguar si nuestros posibles son posibles para ustedes, si hay confluencia, etcétera. Si elegimos hacer las cosas en este registro, entonces ya no hay coproducción, hay producción de enunciados compartidos. Ya no hay conocimiento, sino pensamiento. La antropología deja de ser una práctica de conocimiento para tornarse en una práctica de pensar colectivamente categorías relevantes para sostener la apertura de las situaciones, para abrir lo posible en el seno de lo que está dado.

Revocables: Y se abandona la disciplina, en este caso.

Máquina Crítica: Totalmente. Porque pensar en el registro de lo posible ya no es compatible con la disciplina. Ya estaríamos fuera de la antropología. Y podemos pensar si no vale la pena descartarla lo más pronto posible. ¿Vale la pena seguir hablando de antropología? ¿Qué es lo que podemos retener de nuestro proceso de formación y qué es lo que merece ser desechado de una buena vez?

La memoria de lo que fuimos capaces de hacer

Revocables: En los congresos, por ejemplo, no hay que ir para decir «¡qué lindo ese congreso!», sino que, desde una voluntad política y desde esos cruces entre colectivos que se esfuerzan en una misma dirección, debemos estar para generar un acontecimiento como lo fue el de la Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) en Córdoba, cuando nos conocimos en el año 2013. Es una apuesta política el ocupar estos lugares para tensionar las discusiones y las formas cómo se organizan; abrir las posibilidades ahí para volver después a nuestros lugares de intervención y tratar de desarrollarlas.

Máquina Crítica: Sí, es importante seguir yendo a algunos congresos para generar quiebres ahí adentro, explorar las inconsistencias de estos espacios de intercambio. Lo que vimos en el acontecimiento de Córdoba, en el 2013, fue una verdad que sirve para el cotidiano de las universidades. La verdad que se presentó ahí es que el sujeto colectivo más grande, la verdadera masa en cualquier espacio universitario o académico, son los estudiantes y que la maquinaria de producción intelectual en estos espacios funciona basada en la extracción de trabajo de estos estudiantes, como sucede en los equipos de investigación. En estos momentos de congreso, cuando se reúne una gran cantidad de estudiantes, se ve que somos muchos y que producimos mucho, pero se nos representa como si fuéramos solo principiantes o gente menos importante en la jerarquía productiva. Estamos ahí para, como mucho, aprender algo e integrarnos a la disciplina. Se nos presenta como no capacitados todavía para pensar la teoría, etcétera. El

atrevimiento está en decir que somos productores y pensamos. Por eso es tan peligroso cuando, en el momento en que ocupamos ciertos espacios —el congreso o la Junta departamental—, producimos pensamiento autónomo acerca de estas estructuras. Pensar estos espacios —escribir textos y discutir sus dinámicas— ya es, de por sí, un acto político muy desestabilizador.

Hay que generar una teoría autónoma crítica de las situaciones en las que estamos insertos y enunciarlas desde sus inconsistencias, como se hizo en la RAM de 2013. La carta que se leyó en la conferencia de cierre fue una pequeña cartografía crítica de la imposibilidad de un congreso como aquel, de su tremenda inconsistencia. Politizamos el no-lugar: quedó muy evidente que los estudiantes no teníamos lugar, en el sentido de un espacio político decisorio que expresara la materialidad de nuestra producción y la amplitud de nuestras expectativas. Entonces, hay que politizar estos no-lugares, generar enunciados donde supuestamente no podría haber enunciado político-teórico. Si vamos a un congreso es para armar quilombo, hacerles imposible la vida a ciertos burócratas. Y —lo más importante— volver posible la enunciación política de nuestra situación. Más allá del goce que proporciona el acto de molestar y desestabilizar la reproducción de las jerarquías, nos parece que hay que esforzarse por pensar las prácticas de investigación fuera de la universidad, controlar nuestros espacios de formación, de creación teórica y reflexión.

No conformarse

Revocables: Yo destacaría el carácter profundamente político de este encuentro. Si bien no hay líneas definidas o limitadas *a priori*, existe una incomodidad con la forma de producción de conocimiento y con la formación dentro de este sistema. Y en realidad la incomodidad es lo que te hace caminar. No es que vamos a encontrar algún día un lugar sólido y seguro desde donde pensar. La incomodidad es esa búsqueda y es el lugar que elegimos políticamente. Entonces, es importante saber que esa incomodidad probablemente no termine nunca. Es importante

no terminar en un conformismo político. Veo, por otro lado, que uno se acerca a la carrera pensando que la antropología puede aportar algo al mundo, manteniendo la promesa inicial que nos acerca a ella, de poder aportar a una construcción colectiva. Y ese proceso continuo de intentar ascender en la carrera para poder plantear con más fuerza ese conocimiento que yo creo que va a aportar al mundo, en alguna medida, tiene por detrás una utopía reformista: en el sentido de que hay una creencia de que la mejoría del mundo va a ser gradual y vamos a seguir acumulando conocimiento para llegar, algún día, a que el mundo funcione perfectamente. Esa utopía existe en la carrera. A mí me parece que no se puede cumplir, pero es una utopía que hace caminar a muchos profesionales.

Máquina Crítica: En otro momento dijimos que el *ethos* de la disciplina antropológica es liberal, en el sentido de que evita el conflicto y quiere promover la convivencia armónica entre sectores que, en realidad, están en antagonismo. Es interesante pensar, por otro lado, el tema de la utopía reformista que alimenta, también, el aparente progresismo de la disciplina. Decir que el mundo puede cambiar de a poquito, con pequeños gestos, termina bloqueando el pensamiento de la ruptura efectiva, radical. En efecto, no sería exagerado decir que la antropología disciplinaria, por lo general, solo sabe producir enunciados políticos susceptibles de ser dirimidos en los marcos del derecho. El derecho y la reforma son el corolario de la imaginación política disciplinaria.

Por eso, es importante mantener la memoria de los acontecimientos radicales, aunque sean en pequeña escala. Esa memoria nos salva del conformismo. Aunque después se traicione el acontecimiento o sus consecuencias se vayan borrando, queda claro que el mundo como lo conocemos ya está superado para siempre y desde hace mucho. Hay que tomar en serio lo que fuimos capaces de hacer en algún momento. En 1917, por ejemplo, quedó claro que el capitalismo terminó. Un acontecimiento decretó su imposibilidad. Aunque el capitalismo sigue existiendo, nuestro presente es el tiempo de la prescripción abierta por el acontecimiento de 1917. Esta prescripción dice que el capitalismo puede interrumpirse. El conformismo resulta de no asumir la densidad de un acontecimiento, su potencia política. Eso nos devuelve al cordobazo antropológico de 2013.

Hay que tomar en serio lo que se planteó en Córdoba. Allí se planteó la inviabilidad de la disciplina antropológica. Ese acontecimiento va más allá de su contexto y de quienes lo estábamos protagonizando — kirchneristas, lulistas, comunistas, troscos, anarcos, etcétera—. El acontecimiento va más allá de eso; tiene una singularidad. Algo nuevo pasó allí. Nosotros sabemos que, en Córdoba, fue decretada la posibilidad de superar los congresos como la RAM. Aun sigue habiendo RAM y cosas parecidas, pero ya se sabe que aquel modelo no va más: esta es la verdad del cordobazo antropológico.

SEÇÃO

SECCIÓN



TEORIA
CRÍSICA

Suspender o disciplinamento, redimir a promessa da antropologia

Coletivo Máquina Crítica

Introdução

O trabalho de campo antropológico é uma porta de entrada promissora para a construção de agendas reflexivas situadas e negociadas politicamente. Isso se dá porque, em primeiro lugar, o tradicional imperativo metodológico que nos convida a “estar lá” possibilita o envolvimento dos/as pesquisadores /as com as dinâmicas coletivas que ocorrem durante o trabalho de campo. Em segundo lugar, as coordenadas epistemológicas básicas que orientam a produção de conhecimento antropológico – isto é, existem muitas formas de estar no mundo e estas, por sua vez, são construções coletivas – abrem a possibilidade de visibilizar e legitimar intuições e saberes que são, eventualmente, subalternizados pelos regimes dominantes de poder e de representação. Essa singularidade metodológica e epistemológica ressoa em muitos/as estudantes de graduação brasileiros/as como uma espécie de “promessa antropológica” que sinaliza, no encontro etnográfico, a possibilidade de enunciar um conhecimento ao mesmo tempo localizado e socialmente relevante, construído a partir do engajamento com os/as outros/as em situações concretas.

No entanto, ao longo do processo de formação de novos/as antropólogos/as, as dinâmicas institucionais de reprodução da disciplina vão ofuscando as possibilidades anunciadas pela promessa antropológica. Aos poucos, a necessidade de aderir às rotinas produtivistas de escrita e publicação, bem como às matrizes conceituais e ênfases analíticas difundidas pelas agendas investigativas hegemônicas tende a precarizar o trabalho de campo como instância de engajamento intelectual criativo com nossos/as interlocutores/as de pesquisa. Em meio às contingências da voragem disciplinar, alguns

procuram construir estratégias para enfrentar essa precarização. Na presente intervenção, desejamos contar a história de uma dessas estratégias – a que conseguimos desenvolver coletivamente no marco do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC, hoje denominado coletivo Máquina Crítica), organizado em 2011 por estudantes de graduação, mestrado e doutorado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)⁸. A estratégia política do GEAC realizou-se em dois movimentos fundamentais. O primeiro deles foi crítico-reflexivo, marcado pela constatação da perda de uma promessa e pela análise dos seus motivos. O segundo movimento consistiu – e ainda consiste – na colocação em prática de outros modos de ação, com a esperança de retomar a promessa perdida e transformá-la em referente para o empreendimento de novos engajamentos intelectuais e políticos.

A constatação da perda da “promessa antropológica”, bem como a análise dos seus motivos, resultaram de um exercício cartográfico⁹ realizado nos próprios espaços de ensino e pesquisa que habitávamos à época da conformação do GEAC¹⁰. Essa cartografia materializou-se

8 No momento de sua fundação, em 2011, o GEAC estava formado por dez membros. Quatro deles eram estudantes de graduação em Ciências Sociais e seis estudantes de mestrado e doutorado em Antropologia Social, todos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), localizada em Porto Alegre, região sul do Brasil. Com o passar dos anos, o GEAC deveu um coletivo mais restrito, orientado à realização de práticas coletivas de escrita e a dinamização de espaços de auto-formação e intervenção teórico-política.

9 Em sintonia com Suely Rolnik, entendemos o trabalho cartográfico como um movimento empírico e reflexivo que demanda o envolvimento do cartógrafo com as intensidades que povoam o presente, consistindo num “desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo em que os movimentos de transformação da paisagem” (Rolnik, 1989, p. 15). Este “desenho” não é outra coisa senão uma prática de imaginação teórica materializada em categorias e referências que, nas palavras de Rita Segato, “tornam habitável e pensável a experiência que vamos vivendo” (citado por Sztulwark, 2016, s/n). No caso do GEAC, a cartografia se desenvolveu através do diálogo constante com colegas e professores que conviviam conosco num mesmo espaço de formação (ver nota número 1). Os resultados dessas conversas foram debatidos e analisados ao longo de duas oficinas abertas realizadas em 2016, das quais participaram estudantes e docentes de variadas instituições no Brasil, na Argentina e na Colômbia (ver GEAC, 2016; Máquina Crítica, 2017).

10 No momento de realização deste exercício cartográfico, os membros do GEAC eram todos estudantes de graduação em Ciências Sociais e de mestrado e doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

num esforço analítico e de produção conceitual cujo objetivo era tornar nossa experiência de institucionalização pensável e, por isso mesmo, estrategicamente avaliável. No primeiro tópico, apresentaremos, esquematicamente, as noções de *fronteira disciplinar*, *militância disciplinar*, *extrativismo cognitivo* e *axioma produtivista* – todas elas formuladas no decorrer da atividade cartográfica empreendida pelo grupo. Tais noções nos permitiram conceber criticamente certos mecanismos que tendiam a debilitar, no cotidiano da vida acadêmica, a exploração das consequências teórico-políticas mais radicais advindas do encontro etnográfico. A partir do segundo tópico, abordaremos nosso itinerário pessoal de recuperação da promessa antropológica. O itinerário em questão teve origem numa experiência de pesquisa levada a cabo pelos autores dessa intervenção na cidade de Bella Unión, localizada no extremo norte do Uruguai¹¹. Essa pesquisa, realizada em colaboração com um grupo de trabalhadores organizados na Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA), foi um momento de retomada da promessa da antropologia tal como nós a tínhamos apreendido ainda nos primeiros anos de formação acadêmica. Isso foi possível porque o trabalho de campo junto aos membros da UTAA coincidiu com o momento em que eles também se esforçavam por redimir sua própria promessa. Por ora, basta dizer que quando nos somamos a estes esforços, suspendemos, temporariamente, os imperativos de reprodução da disciplina e conseguimos inscrever o exercício investigativo no horizonte de um projeto político com importantes consequências coletivas.

¹¹ A experiência de trabalho de campo em Bella Unión fez parte de uma pesquisa de doutorado sobre a reativação da agroindústria canavieira uruguaia, levada adiante por Alex Moraes com financiamento do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet-Argentina). No texto “Pesquisa política: reunir-se com as/os outras/os, deliberar o possível”, presente neste livro, discutimos outros aspectos de nossa interlocução com a militância da Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas.

Cartografando a antropologia disciplinar

O processo de formação em antropologia nas universidades brasileiras está marcado por um momento de inflexão entre a etapa da graduação e a da pós-graduação. Enquanto a graduação é um espaço mais propenso à interdisciplinaridade e à experimentação teórica e política, na pós-graduação a formação canônica do/a antropólogo/a ocorre de forma muito mais sistemática, encompassada com os critérios de excelência que informam as políticas nacionais de fomento à pesquisa acadêmica. Por isso, nessa etapa de formação, os debates que não se relacionam estritamente com a constituição da postura profissional esperada do/a antropólogo/a universitário/a tendem a ser relegados a um segundo plano, em favor da promoção dos hábitos de leitura e das agendas de pesquisa e reflexão instaladas pelos mercados editoriais e pelas instituições mais relevantes no “sistema-mundo da antropologia”¹². Foi justamente para problematizar essa tendência e explorar ferramentas conceituais, metodológicas e políticas que propiciassem sua interrupção, que um conjunto de estudantes provenientes do Brasil, da Argentina, da Colômbia e do Uruguai organizou o Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC).

Na América Latina, o termo “antropologia crítica” costuma remeter a um campo muito heterogêneo de produção de conhecimento antropológico e científico-social que, entre os anos sessenta e setenta do século passado, operou não só a revisão dos paradigmas teóricos cultivados no Norte global, mas também a enunciação do compromisso político dos/as antropólogos/as da região com as lutas subalternas –

12 Contra a ideia de uma única antropologia, Eduardo Restrepo (2012b) propõe afinar nosso olhar através da noção de “sistema-mundo da antropologia”. Tal sistema descreveria um campo heterogêneo, cruzado por circuitos transinstitucionais de diálogo e poder nos quais se reproduz, com maior ou menor dificuldade, certo senso comum disciplinarista a respeito do que deve(ria) ser o trabalho antropológico legítimo. Geopoliticamente, o gradiente de legitimidade começa no Norte e termina no Sul global. Institucionalmente, as universidades aparecem como âmbito privilegiado de onde falar sobre antropologia e ser antropólogo/a. A validação dos conhecimentos produzidos no âmbito do sistema-mundo antropológico toma como critério quase exclusivo sua adequação ao consenso hegemônico fixado transitariamente em torno das matrizes teóricas da moda.

especialmente indígenas – suscitadas pela expansão das aparelhagens administrativas dos Estados nacionais e por certas estratégias de acumulação capitalistas. Destacam-se, neste período, declarações como a Carta de Barbados em prol da libertação indígena – assinada, entre outros, por Guillermo Bonfil Batalla, Arturo Warman, Stefano Vares, Roberto Cardoso de Oliveira, Nelly Arvelo, Víctor Daniel Bonilla – e os debates protagonizados por Ángel Palerm, Rodolfo Stavenhagen e Darcy Ribeiro¹³. Todos esses nomes – com exceção, basicamente, dos de Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro – brilhavam por sua ausência nos programas das matérias de graduação e pós-graduação oferecidas pela instituição em que nos formamos. Quando o GEAC foi criado, a noção de “antropologia crítica” representava para os seus membros menos uma filiação teórica específica do que a vontade de empreender certa busca por referências que não estivessem condicionadas ao cânone institucional estabelecido. Essa busca nos levou a definir retroativamente um conjunto de precedentes teórico-políticos que hoje em dia inclui, além dos autores e autora já mencionados/a, as propostas de Luis Guillermo Vasco e Orlando Fals Borda – isso para nos restringirmos apenas ao campo da antropologia e da sociologia.

Duas perspectivas teóricas foram fundamentais no momento de emergência do GEAC. Por um lado, tínhamos a analítica foucaultiana do poder, com a qual estávamos familiarizados em decorrência do próprio “clima intelectual” de nosso espaço de formação. Por outro lado, saíamos em busca de uma relação criativa com a chamada “inflexão decolonial”, apresentada por companheiros/as provenientes da Colômbia e da Argentina. O encontro com a decolonialidade era operado a partir da base teórica oferecida pelas leituras de Foucault. Mais tarde, partindo dessas coordenadas iniciais, empreenderíamos um caminho pouco usual à Marx e aos debates marxistas contemporâneos, ambos, diga-se de passagem, amplamente invisibilizados pelos hábitos de leitura vigentes na antropologia institucional disciplinar brasileira. A narrativa detalhada dessa trajetória de (auto)formação, que continua em curso e se expressa singularmente nos posicionamentos de cada membro do grupo, excede o escopo da presente intervenção. Seus efeitos, contudo, serão perceptíveis no tom das análises que apresentaremos mais adiante.

13 Jimeno (2004) e Garbulsky (2001) oferecem boas revisões dos debates da época.

Durante os debates desenvolvidos nas primeiras reuniões do grupo, nos dedicamos a construir uma definição provisória de “antropologia crítica” que servisse como ponto de partida para ir sedimentando nossos próprios territórios reflexivos. No primeiro editorial do zine *A Tinta Crítica* (2011)¹⁴, onde sintetizávamos os resultados de nossos debates, “antropologia crítica” foi definida enquanto crítica da antropologia disciplinar e, simultaneamente, veículo de compromisso político com as disputas sociais desencadeadas em torno de três eixos de dominação: classe, raça e gênero. De acordo com essa acepção inicial, o/a antropólogo/a crítico/a não se dedicaria apenas a problematizar as relações de poder que organizam a capacidade de fala e intervenção dos sujeitos políticos; sua vocação também se realizaria mais além do texto, em meio à luta pela superação dessas relações. Tal engajamento supunha questionar os esquemas de reprodução da própria disciplina antropológica e o lugar que nela se costuma atribuir ao pesquisador e à pesquisadora. Naquele primeiro editorial da *Tinta Crítica*, estabelecemos a premissa que inspiraria a atuação do GEAC nos anos subsequentes, a saber: não é possível exercer antropologia crítica se a própria Antropologia não for objeto de crítica. E o lugar a partir do qual se empreende essa crítica não é “a” Antropologia propriamente dita. Destrinchemos esta proposição.

Para o GEAC, “a Antropologia” – no singular e com inicial maiúscula – não é um lugar concreto e muito menos um sujeito de fala, ainda que seja recorrente ouvirmos e proferirmos assertivas que pareçam indicar o contrário. Quem nunca desenvolveu um argumento recorrendo a enunciados do tipo “minha crítica provém da Antropologia” ou “a Antropologia tem algo a dizer sobre isso”? Apesar da utilidade que certos termos podem ter para tornar mais ágil a comunicação cotidiana, às vezes vale a pena problematizar as consequências do seu uso, principalmente quando ele parece responder a algo mais do que a mera busca de praticidade linguística. O que “a Antropologia” define? Se essa questão fosse colocada a todos os/as antropólogos/as, certamente daria lugar a uma infinidade de respostas, ora convergentes, ora

14 O zine circulou em formato impresso até o ano de 2013, quando passamos a priorizar o Blog do GEAC como meio privilegiado de divulgação dos debates do grupo.

divergentes. Na prática, “a Antropologia” se multiplica em diversas experiências profissionais que respondem, por sua vez, a adesões teóricas, compromissos políticos e condicionamentos institucionais igualmente diversos. Além de se pluralizar numa miríade de práticas profissionais, “a Antropologia” também ganha existência concreta por meio de processos localizados de institucionalização. Assim, a antropologia praticada num hipotético Programa de Pós-graduação x pode apresentar cânones teóricos, preferências metodológicas, agendas investigativas, *ethos* institucionais, estilos de intercâmbio intelectual, etc. bastante diferentes dos observados no Programa de Pós-graduação y. Tal diversidade se complexifica quando constatamos que, no interior de cada uma dessas instituições, há conflitos políticos entre diferentes noções de antropologia; conflitos que se expressam em duras lutas pelo controle dos recursos econômicos institucionalmente disponíveis e pela ocupação de postos administrativos e outros lugares de poder.

Se sairmos do âmbito universitário, a pluralidade objetiva das antropologias torna-se ainda mais evidente. Como se desenvolve e se define a antropologia praticada no contexto de organismos estatais como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) ou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)? Em que aspectos elas se aproximam ou se distanciam das suas congêneres acadêmicas? E quanto às antropologias empresariais ou às praticadas por profissionais autônomos especializados na emissão de laudos de impacto social? Nesses casos, podemos, ainda, falar de “antropologia”? Independentemente das nossas opiniões pessoais a respeito, os/as antropólogos/as que habitam cada um dos espaços que viemos mencionando até aqui possivelmente definam os produtos da sua prática intelectual simplesmente como “antropologia”. O uso do termo tende, portanto, a obscurecer os projetos profissionais, políticos e intelectuais empreendidos por pessoas de carne e osso que, situadas em lugares de enunciação específicos, procuram constituir e cristalizar práticas antropológicas singulares. Falar de antropologias no plural implica, portanto, evitar esse obscurecimento prestando atenção àquilo que, em cada lugar e momento, determina a particularização das práticas antropológicas realmente existentes.

Para o GEAC, o diagnóstico das determinações que configuram tais práticas oferece a oportunidade de avaliar com alguma precisão onde estamos situados e os mecanismos institucionais que nos posicionam aqui e agora. De posse desse tipo de conhecimento, podemos atuar estrategicamente nas situações, construindo as condições de possibilidade para, se for o caso, transitar de uma posição não tão desejável a outra mais interessante de acordo com nossas escolhas teóricas, compromissos coletivos e lealdades políticas. Com essa intenção, nos propusemos a avaliar criticamente as expressões da antropologia com as quais estávamos mais familiarizados no ambiente universitário, de modo a formular um juízo estratégico sobre seu funcionamento. O ponto de partida de nosso diagnóstico foi o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil), onde o GEAC atuava em seus primeiros dois anos de existência. Consideramos, contudo, que os mecanismos de institucionalização identificados nesse programa de pós-graduação em particular estão disseminados tanto no Brasil como no exterior, podendo emergir de acordo com diferentes combinações e intensidades. Essa intuição se viu reforçada pelas trocas de ideias que mantivemos com estudantes de antropologia de outras nacionalidades através de oficinas (“talleres”) e entrevistas grupais promovidas durante o ano de 2016 (cf. GEAC, 2016; Máquina Crítica, 2017)¹⁵. Temos, portanto, a expectativa de que a presente análise possa incentivar novas cartografias críticas em outros espaços de institucionalização da antropologia disciplinar latino-americana.

15 Na sessão “Intervenções” deste livro, publicamos o registro de uma dessas entrevistas grupais, dividida em dois textos com os títulos de “Hipótesis 356: la política puede salvarnos de la disciplina (parte I)”, “Hipótesis 356: recordar lo que fuimos capaces de hacer (parte II)”.

Instauração e manutenção das antropologias universitárias disciplinares

Como argumentamos anteriormente, as antropologias universitárias disciplinares¹⁶ não são as únicas antropologias vigentes no país. Não obstante, elas representam uma parte significativa das práticas antropológicas institucionalizadas¹⁷, a tal ponto que costumam ser vistas como “a Antropologia” *par excellence*. De forma geral, a instalação e a manutenção das antropologias de perfil acadêmico-disciplinar dependem de uma série de mecanismos organizativos que buscam instaurar fronteiras institucionais, sistemas de intercâmbio de conhecimento, lógicas investigativas e *ethos* políticos institucionalmente dominantes. Nos próximos parágrafos, veremos como esses mecanismos identificam e agenciam elementos e processos heterogêneos para, a partir deles, definir um objeto de conhecimento – usualmente pensado em chave de “alteridade” – e organizar, com relação a dito objeto, certos procedimentos de representação e de subjetivação.

O primeiro dos mecanismos em questão, que denominamos *fronteira disciplinar*, consiste na definição dos limites internos e externos da disciplina antropológica. Tomás Guzmán avalia que a disciplina estabelece um “espacio límite entre [lo] diferenciado que es el campo y [lo] indiferenciado que es la institucionalidad” (Guzmán, 2015. s/n). O “dentro” e o “fora” da disciplina estão distribuídos nestes dois pólos: o indiferenciado e o diferenciado. Isso significa que a relação entre sujeito cognoscitivo e fenômeno cognoscível termina inscrita num espaço fraturado que é composto por uma interioridade e uma exterioridade. No espaço interior se localiza o sujeito indiferenciado do conhecimento

16 Este tipo de antropologia que se reproduz nas universidades, possui, como iremos demonstrar ao longo deste sub-tópico, uma série de características que o singularizam.

17 As práticas antropológicas institucionalizadas não existem apenas na universidade, elas também se fazem presentes em outras instituições estatais e privadas que demandam técnicas e conceitos aprofundados pelas antropologias universitárias disciplinares e procuram funcionalizá-los de acordo com um conjunto de objetivos administrativos.

intencional; no espaço exterior, por sua vez, ocorrem fenômenos cognoscíveis diferenciados e multiplamente determinados. De acordo com essa particular organização do espaço e da ação, sujeito cognoscitivo e fenômenos cognoscíveis devem ocorrer em descontinuidade sociológica. Em outras palavras, o primeiro não deve se deixar afetar, no momento da análise e da reflexão, pelas determinações que incidem sobre os segundos. Ao retornarem da exterioridade empírica para a interioridade disciplinar, os/as antropólogos/as são, portanto, convidados a se pensarem enquanto comunidade sábia vinculada por afinidades básicas – que podem variar de acordo com a instituição – e relacionada com “o mundo lá fora” por meio de uma vontade de saber fiel a agenda intelectual de sua disciplina. A adesão a essa vontade de saber é tanto mais efetiva quanto mais o praticante da disciplina estiver convencido da necessidade de submeter-se à *militância disciplinar*, que discutiremos nos próximos parágrafos.

Ao longo de sua trajetória de institucionalização acadêmica, os/as praticantes da Antropologia são “convidados/as”, mediante diversos processos de convencimento e coerção, a abandonar – ou relativizar – suas lealdades sociais e compromissos coletivos imediatos, em favor de uma adesão disciplinar de tipo militante e corporativo¹⁸. O chamado a tal adesão se manifesta em discursos que procuram apresentar “a Antropologia” – e sua rotina institucional disciplinar – como um “modo de vida”, um “olhar antropológico”, uma “forma de estar no mundo” ou, na sublime definição de Roberto Da Matta, um “anthropological blues”. Num texto canônico, apresentado aos estudantes brasileiros de antropologia já nas primeiras cadeiras de graduação, Da Matta descreve claramente qual postura devemos estar dispostos a assumir se quisermos “vestir a capa de etnólogo”. Precisamos, segundo o autor, “aprender a realizar

18 A ideia de *militância disciplinar* é caudatária das reflexões inicialmente realizadas por Juliana Mesomo (2016) em torno do que ela chama “um processo de dessubjetivação” através do qual os estudantes de antropologia são convencidos de que precisam se des-identificar das suas experiências e inquietações para poder se identificar, em seguida, com o “ponto de vista antropológico” como se este fosse uma espécie de segunda natureza. Neste processo, os sujeitos se dessubjetivariam ou se desidentificariam do que foram, são e gostariam de ser para se identificarem com a “subjetividade antropológica” e, por conseguinte, delegarem a ela a função de parâmetro ético, epistemológico e político para pensar e atuar frente às diferenças socialmente existentes.

uma dupla tarefa que pode ser grosseiramente contida nas seguintes fórmulas: **(a)** transformar o exótico no familiar e/ou **(b)** transformar o familiar em exótico” (Da Matta, 2004. p. 174).

De forma esquemática, podemos dizer que enquanto a *fronteira disciplinar* procura estabelecer uma cisão entre “o antropólogo e seus outros”, a *militância disciplinar*, por sua vez, gera as condições subjetivas nas quais essa fronteira pode fazer sentido para cada pesquisador. Desse modo, torna-se pensável a possibilidade de discernirmos, dentre os enunciados que produzimos, aqueles que correspondem a eventuais desvios ideológicos daqueles que dizem respeito a um autêntico estranhamento, sintonizado com a melhor tradição antropológica¹⁹. Comprometido com a militância disciplinar, o antropólogo aceita para si o desafio de imitar, em suas práticas cognitivas, o célebre estratagema do Barão de Münchhausen, que consiste em agarrar os próprios cabelos e puxar-se para fora do pântano de compromissos sociais, pertencimentos coletivos e lealdades tradicionais no qual está imerso. Nesse sentido, “a” Antropologia se torna, novamente nas palavras de Roberto Da Matta, “um mecanismo dos mais importantes para deslocar nossa própria subjetividade” (DaMatta, 2004. p. 178). Um pouco mais adiante – e em pretensa continuidade com a afirmação anterior –, o autor argumenta que “o homem não se enxerga sozinho e precisa do outro como seu espelho e seu guia” (Idem). Nesse ponto, caberia perguntar sobre o que, concretamente, desloca nossa subjetividade: a antropologia ou o encontro com os/as outros/as? Precisamos da antropologia para desestabilizar nossa perspectiva sobre os demais ou, alternativamente, a própria participação na vida coletiva, sempre atravessada por tensões e contradições, já nos dá elementos para colocar em questão a suposta estabilidade das concepções que nutrimos e posições que habitamos? Que espécie de deslocamento subjetivo a antropologia disciplinar nos proporciona?

19 Observemos que as práticas do estranhamento e da familiarização, tal como as define Roberto Da Matta (2004), não se aplicam apenas aos “outros”, situados na exterioridade disciplinar, mas também aos enunciados produzidos pelo próprio antropólogo, o que implica uma atualização da fronteira disciplinar no espaço subjetivo do praticante da antropologia. Devemos estranhar a nós mesmos através das categorias fornecidas pela disciplina para alcançar uma perspectiva antropológica a respeito da singularidade que nos caracteriza.

Diante dessas questões, trabalhamos com a hipótese segundo a qual, ao reivindicar o estranhamento como atributo epistemológico seu, a disciplina tende – com perdão da redundância – a discipliná-lo e a sobrecodificar seus resultados. Assim, por exemplo, certas figuras institucionalmente autorizadas poderão recriminar um/a pesquisador/a por não ter eventualmente “estranhado o suficiente”. Além disso, poderão impor categorias para significar o estranhamento, de modo que a percepção da diferença e da singularidade em nós mesmos e nos demais possa ser narrada de acordo com os conceitos atualmente fixados pelos sistemas de intercâmbio intelectual legítimos. Por exemplo, quando Da Matta escreveu sua apologia do “anthropological blues”, a diferença detectada pelo estranhamento dizia respeito à multiplicidade dos “universos de significação” nos quais estamos imersos enquanto seres humanos. De inspiração culturalista, esse era um conceito amplamente disponível e legitimado nos debates intelectuais da época. Hoje, temos à nossa disposição outras tantas noções antropológicamente viáveis que servem para definir a natureza das diferenças empiricamente observadas no trabalho de campo. Voltaremos a essa questão em seguida, ao discutir a noção de conceitos vendáveis.

O terceiro mecanismo disciplinar identificado pelo GEAC foi o *extrativismo cognitivo*²⁰. Definimos extrativismo cognitivo como o ato de subsumir a experiência compartilhada ao conceito vendável. Este tipo de conceito, abundante em todas as disciplinas acadêmicas, é o objeto de troca privilegiado nos sistemas de intercâmbio que realizam o

20 A noção de *extrativismo cognitivo* também foi abordada pelo Coletivo Juguetes Perdidos (2011) tendo em vista o cotidiano dos jovens que habitam a região metropolitana de Buenos Aires. Para os membros do coletivo, há uma série de “economias” (economias ilegais, policiais, redes de tráfico, máfias, etc.) que são capazes de extrair mais-valia da vitalidade, dos conhecimentos, dos corpos e das habilidades destes jovens. Por outro lado, existem também diferentes *máquinas de enunciação* (acadêmicas, midiáticas, jornalísticas, televisivas, literárias e políticas) que buscam conhecer e incorporar suas linguagens e experiências para estetizá-las e vender mercadorias, para potencializar iniciativas políticas ou para publicar estudos e romances sobre as vidas destes jovens. Referidas máquinas de enunciação “realizam un extractivismo de modos de vida” (Juguetes Perdidos, 2011. p. 90). Como alternativa ao extrativismo, sugerem a prática do “roubo mútuo”, ou seja, uma interação baseada na possibilidade de que ambos, pesquisador e interlocutor, possam deixar e levar algo das situações de encontro.

valor de troca dos bens intelectuais. Ele move a máquina produtivista, eximindo-nos da reflexão exaustiva para nos compatibilizar com a publicação intensiva. Em outras palavras, o *extrativismo cognitivo* é o procedimento mediante o qual estabelecemos a funcionalização utilitária da experiência de trabalho de campo – ou seja, do encontro com os demais – no quadro conceitual de uma disciplina. A inscrição da experiência investigativa nos circuitos de troca acadêmicos exige que tanto os praticantes da antropologia como os seus interlocutores deixem – para usar uma sugestiva imagem de Edward Said (2001) – “armas e pedras” do lado de fora da disciplina. As pessoas com quem compartilhamos nossas pesquisas e, inclusive, nós mesmos somos impotenciados no exato momento em que os pensamentos e práticas sociais que desenvolvemos são colocados a serviço de um projeto disciplinar autorreferencial. Autorreferencialidade é a tendência das antropologias disciplinares de priorizar suas categorias analíticas e suas agendas reflexivas como ponto de partida para endereçar questões ao “mundo empírico”. Graças ao fomento dessa tendência, estamos autorizados a produzir peças escritas nas quais a experiência de trabalho de campo se converte no substrato empírico de descrições saturadas de conceitos vendáveis. Esses textos estão orientados aos mercados editoriais acadêmicos, onde poderão realizar-se como valor de troca sob a forma de publicações em revistas indexadas. A possibilidade de comprovar publicações dessa natureza através dos currículos profissionais, nos permite mobilizar uma série de recursos materiais que incluem bolsas de mestrado e doutorado, bolsas de produtividade e financiamentos públicos para os programas de pós-graduação aos quais pertencemos.

O *extrativismo cognitivo* é intensamente acentuado pelo *axioma produtivista*, que consiste na forma dominante de atribuição de valor ao conhecimento produzido em âmbito acadêmico e, por conseguinte, nas antropologias de tipo disciplinar. A publicação intensiva de artigos científicos em revistas indexadas de elevada avaliação é a conduta esperada do/a antropólogo/a que pretende subsistir nas instituições universitárias²¹. O chamado à publicação ganha efetividade através

21 No tocante à avaliação dos programas de pós-graduação em antropologia das universidades brasileiras, a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento do

de tecnologias de avaliação da produção científica que distribuem legitimidades e ilegitimidades, êxitos e fracassos no espaço interior da disciplina. Poderíamos sintetizar o axioma produtivista da seguinte maneira: “o valor de uso de qualquer expressão do conhecimento é medido pelo seu valor de troca nos mercados editoriais”. O produtivismo tende a subsumir²² tanto a qualidade dos vínculos estabelecidos entre pesquisador/a e interlocutor/a quanto o conteúdo das pesquisas (seu valor de uso) à quantidade de publicações contidas, potencialmente, nos resultados escritos do trabalho investigativo (seu valor de troca)²³. Esse movimento de realização do valor de troca potencial de qualquer esforço intelectual tende a bloquear a mobilização de outros valores de uso decorrentes do nosso labor. O critério de atribuição de valor de troca ao conhecimento produzido através da pesquisa acadêmica é a publicabilidade que, por sua vez, depende dos interesses promovidos como prioritários nas agendas investigativas estabelecidas. A constatação da vigência e da disseminação do axioma produtivista nos permite formular a hipótese de que o valor total de qualquer esforço reflexivo submetido aos aparelhos disciplinares tende a ser

Pessoal de Ensino Superior) confere um peso decisivo (40% sobre a nota final) às publicações de alunos/as e docentes em revistas indexadas, que são classificadas como A1, A2 e B1, de acordo, entre outros fatores, com seu tipo de indexação – nacional ou internacional. Espera-se, por exemplo, que os/as docentes de programas de pós-graduação em antropologia avaliados com notas 6 e 7 pela CAPES (notas máximas) publiquem cerca de dois artigos por ano em revistas indexadas (Moraes, 2014). Quem não cumpre estas metas pode chegar a perder o posto de professor/a-pesquisador/a da pós-graduação, ficando circunscrito às salas de aula da graduação. Já os processos de seleção de novos/as estudantes para os cursos de mestrado e doutorado incluem a contabilização da produção científica dos candidatos, de acordo com os parâmetros de valoração estabelecidos pela CAPES.

22 Sustentamos a tese de que existe um isomorfismo entre o axioma produtivista e a subsunção – ou sobredeterminação – do trabalho ao capital no âmbito da produção de valores de troca. É apenas sobre a base do axioma produtivista – e dos condicionamentos que ele coloca à circulação dos produtos do conhecimento – que o trabalho intelectual se torna produtivo no âmbito acadêmico.

23 O Colectivo Indocentia (2016) utiliza um enfoque semelhante ao nosso para avaliar as consequências do produtivismo no sistema universitário espanhol. Já o Coletivo de Escrita SIGJ2 (2012) apresenta algumas alternativas para interromper pontualmente as consequências do produtivismo mediante a suspensão da competição individualizada nos mercados editoriais.

colonizado, hoje em dia, pela especulação sobre seu valor potencial nos mercados editoriais e em outros circuitos intra-acadêmicos de avaliação e validação do conhecimento. Isso dificulta a exploração de outras funcionalidades e modalidades de realização do trabalho investigativo que não se adaptem – tanto no que diz respeito aos seus produtos como no tocante à sua temporalidade – aos critérios de validação e aos prazos de avaliação atualmente fixados pelas agências financiadoras.

Os mecanismos de disciplinamento da prática antropológica que acabamos de descrever tendem a precarizar por diversos meios (ver Tabela 1) a possibilidade de enunciar, a partir do engajamento com os/as outros/as em situações concretas, um conhecimento ao mesmo tempo localizado e socialmente relevante. Por isso, afirmamos que o compromisso com a reprodução disciplinar tem como implicação inevitável a traição da promessa antropológica. Somente com a suspensão dos imperativos da disciplina poderemos conferir novos desdobramentos à promessa que orienta muitos de nós. Suspender tais mecanismos implica, no entanto, construir espaços de engajamento a partir dos quais redefinir as coordenadas do trabalho investigativo. Para efetivar esta redefinição de coordenadas, a alternativa preconizada por quem vos escreve consiste em incluir a pesquisa antropológica em *agenciamentos coletivos politizantes*²⁴. Inscritos nestes agenciamentos, temos a possibilidade de assumir, junto aos nossos eventuais companheiros de percurso, o controle da produção e dos produtos do conhecimento, garantindo, assim, sua vida autônoma mais além dos mecanismos de captura disciplinares. Relataremos, nos tópicos seguintes, como conseguimos explorar as consequências decorrentes dessa possibilidade graças a uma série de situações proporcionadas por nosso trabalho de campo no extremo norte do Uruguai.

24 Por *agenciamentos coletivos politizantes* entendemos a geração de um espaço outro de militância – que não o da *militância disciplinar* – no marco do qual construir perguntas, respostas e sentidos que orientem a produção de conhecimento científico-social. Como veremos nos tópicos seguintes, estes espaços outros de militância proporcionam critérios de valoração do conhecimento e usos da teoria que se afastam daqueles promovidos pelos mecanismos disciplinares.

Tabela 1

Principais efeitos de poder dos mecanismos disciplinares	
<i>Fronteira disciplinar</i>	Marcação e exteriorização do outro; desmarcação e interiorização do sujeito cognoscitivo.
<i>Militância disciplinar</i>	Docilização disciplinar do estranhamento; sobrecodificação da diferença.
<i>Extratativismo cognitivo</i>	Subsunção da experiência compartilhada ao conceito vendável.
<i>Axioma produtivista</i>	Subsunção do valor de uso do conhecimento produzido a sua publicabilidade.

Mais além do disciplinamento, de volta ao campo

Dez anos antes de nos instalarmos na cidade de Bella Unión, Uruguai, o presidente Tabaré Vázquez, à frente do primeiro governo nacional da coalizão de centro-esquerda Frente Ampla²⁵, estivera ali para anunciar seu compromisso com o fortalecimento da agroindústria canavieira local. A produção de cana-de-açúcar havia sido a maior geradora de postos de trabalho na cidade até o início dos anos noventa, quando sua rentabilidade se viu comprometida pela competição com o açúcar brasileiro no Mercado Comum do Sul (Mercosul). As tentativas de reconversão produtiva empreendidas pelos governos neoliberais da década de noventa não puderam absorver a mão-de-obra descartada pela produção açucareira em declínio, fazendo com que a recuperação desta última se tornasse uma bandeira consensual entre as organizações da sociedade civil bellaunionense – estando as

25 O “Encuentro Progresista-Frente Amplio-Nueva Mayoría” (em português, Frente Ampla) é uma coalizão permanente de partidos de esquerda e centro-esquerda fundada em 1971 no Uruguai. Em 2004, a Frente Ampla venceu as eleições nacionais e chegou pela primeira vez à presidência da República, rompendo com quase dois séculos de alternância no poder entre os dois partidos tradicionais: Nacional (ou *Blanco*) e Colorado.

associações patronais também incluídas. A chegada da Frente Ampla ao governo, em 2005, com respaldo ativo dos sindicalistas de Bella Unión, gerou condições políticas propícias para uma intervenção desenvolvimentista denominada Proyecto Sucro-Alcoholero (PSA). Apresentado pelo governo como a pedra de toque do novo Uruguai Produtivo, esse projeto permitiu a estatização e modernização da usina local, que passou a produzir energia elétrica, biocombustível, alimento animal e açúcar.

Bella Unión é uma cidade de quinze mil habitantes situada na única tríplice fronteira que o Uruguai compartilha com o Brasil e a Argentina. Ao longo de boa parte do século XX, uma pujante agroindústria açucareira prosperou no local, mobilizando trabalhadores uruguaios, argentinos e brasileiros. Diferentemente de outros casos e contextos nacionais, a introdução da produção de açúcar no Uruguai não foi um instrumento ou resultado da colonização europeia e não responde necessariamente às clássicas definições do sistema de *plantation*. Ao contrário, a entrada da cana-de-açúcar no Uruguai data de meados dos anos quarenta e foi consequência das políticas econômicas neobatllistas, que canalizaram financiamento público para um grupo de produtores dispostos a experimentar alternativas agrícolas rentáveis no norte do país (ver Mereson, 2016; Moraes, 1990). Desde então, a cidade passou a ser identificada e conhecida, no contexto nacional e regional, pela presença da agroindústria açucareira. Em 1991, ano em que o Uruguai assinou o Tratado de Assunção e passou a integrar o Mercosul, essa situação começou a mudar. À época, uma frente de organizações sociais bellaunionenses – denominada Intersectorial – denunciava que existiam 120 produtores sem possibilidade de acessar créditos, 700 famílias sem fontes de renda e uma perda de 500 postos de trabalho no corte de cana. A entrada do Uruguai no Mercosul, portanto, colocou em xeque a viabilidade econômica da produção de açúcar em Bella Unión. Para mitigar os impactos negativos dessa situação, o governo decidiu incorporar o açúcar em sua lista de exceções ao sistema de livre comércio, estabelecendo um prazo para que os produtores de cana procedessem à reconversão produtiva com subsídios do Poder Executivo.

Tal processo de reconversão incluiu uma drástica redução do cultivo da sacarígena, redundando na perda de 1.500 postos de trabalho²⁶.

A crise definitiva da indústria açucareira uruguaia teve seu auge em 2001, quando o então presidente Jorge Batlle (2000-2005) anunciou o fim das medidas protecionistas. Naquela época, que antecedia a vitória eleitoral da Frente Ampla, a cidade de Bella Unión era narrada pela imprensa nacional como uma região devastada pelo desemprego, castigada pela pobreza e ameaçada por uma epidemia de hepatite que equiparava os índices de mortalidade infantil da zona aos registrados em certos países da África subsaariana. Os próprios movimentos sociais bellaunionenses foram, em boa medida, responsáveis pela exposição desse cenário catastrófico às audiências nacionais, esgrimindo-o como índice de um histórico descaso governamental com o norte uruguaio. Nesse contexto, não surpreende que a capacidade da esquerda de mudar para melhor a vida do povo fosse inicialmente colocada à prova no território habitado pelos pobres por excelência: Bella Unión. Contudo, quando o ambicioso Proyecto Sucro-Alcoholero começava a dar seus primeiros passos, os mesmos sujeitos em nome dos quais a esquerda havia inaugurado o novo Uruguai Produtivo tomaram uma decisão inesperada.

No dia 15 de janeiro de 2006, a imprensa montevideana noticiava que um conjunto de organizações de trabalhadores e pequenos produtores rurais encabeçadas pela Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA) tinham ocupado terras do Estado em Bella Unión, para denunciar sua exclusão política do projeto de desenvolvimento traçado pelo governo frenteamplista. Esses ocupantes de terras não se enunciam unicamente a partir da carência, da doença e do desemprego; eles também reivindicavam que o PSA os incluísse entre

26 As informações que utilizamos para delinear o panorama social da década de 1990 em Bella Unión fazem parte de um denso trabalho histórico e etnográfico empreendido por Silvina Mereson (2016) e publicado sob o título: "Los peludos: cultura, política y nación en los márgenes del Uruguay". Nas partes finais deste livro, após reconstruir a trajetória da Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas desde 1961, Merenson realiza uma cuidadosa análise do período de crise da agroindústria canavieira uruguaia. Seu estudo permite entender como o movimento sindical dos cortadores de cana interpretou a situação de crise econômica e se adaptou à conjuntura, desenvolvendo novas pautas políticas baseadas na reivindicação de direitos sociais e de acesso à terra.

seus beneficiários na condição de provedores de matéria-prima para a usina da empresa estatal Alcoholes del Uruguay S.A. (ALUR). Fiéis ao horizonte político introduzido pela fundação do seu sindicato em 1961, os assalariados que ocupavam terras públicas em 2006 demandavam medidas governamentais que lhes possibilitassem transcender a própria condição de trabalhadores estacionais. Assim como eles, os militantes sindicais da década de sessenta também souberam conjugar a luta salarial com o lema “tierra para quien la trabaja”, reclamando a expropriação de latifúndios locais e sua divisão entre os cortadores de cana e suas famílias²⁷. Ainda que, à época, o governo de Jorge Pacheco Areco (1967-1972) tenha procedido à expropriação parcial desses latifúndios, sua distribuição ocorreu apenas durante a ditadura civil-militar uruguaia, de acordo com critérios muito distantes dos preconizados pela UTAA antes de sua proscrição pelo regime de exceção iniciado em 1973. Passados 44 anos da fundação do sindicato, a reativação da prescrição política instalada em 1961 – “tierra para quien la trabaja” – permitiu que a UTAA problematizasse o Proyecto Sucro-Alcoholero a partir de um horizonte de possibilidades inicialmente excluído das diretrizes norteadoras da política de desenvolvimento oficial.

Em meados de 2015, quando de nossa mudança para Bella Unión, a ampliação da agroindústria sucroalcooleira havia comportado a realização de sete experimentos de acesso à terra protagonizados por membros e ex-membros da UTAA e de outras organizações de trabalhadores e pequenos produtores da cidade. Naquele momento, o sindicato atravessava uma dramática renovação de quadros ocasionada por conflitos internos decorrentes, em alguma medida, do próprio papel jogado pela entidade no contexto do PSA. O fato de alguns dirigentes terem acessado terras do Instituto Nacional de Colonización dava lugar a suspeitas sobre a intensidade do seu compromisso com os trabalhadores rurais. As novas lideranças que assumiram a direção da UTAA, em junho de 2015, sugeriam que seus predecessores já não eram

27 A UTAA foi fundada em 1961 sob o influxo de um pensamento de esquerda, cujo programa de transformação da sociedade havia outorgado uma centralidade até então inédita à questão agrária. Durante a década de sessenta e até o golpe de Estado civil-militar de 1973, a UTAA soube conjugar suas respectivas demandas sindicais com a luta agrária sob a consigna “tierra para quien la trabaja”.

“assalariados”, mas sim “produtores” contratantes de mão-de-obra, condição que os colocaria num potencial conflito de interesses com as bases da organização.

Na ocasião da primeira visita que fizemos aos dirigentes sindicais recém-empossados, procuramos tecer algumas indagações sobre “la política” que orientaria seu mandato. “No tenemos nada que ver con la política” – respondeu prontamente um dos sindicalistas –, “cada uno de nosotros tiene sus creencias, pero estamos acá para defender a los trabajadores”. Intuímos uma falha de compreensão, decorrente da polissemia da palavra “política”, e procuramos dissipar o mal-entendido reformulando nossa pergunta: “¿qué es lo que piensan hacer en defensa de los trabajadores?”. Nossos interlocutores definiram seus propósitos em contraste com os que atribuíam à direção anterior. Neste sentido, eles aludiram à necessidade de discernir entre os interesses dos “produtores” – incluídos aqueles oriundos do próprio sindicato – e os dos “trabalhadores”, primando pelos segundos. Também fizeram questão de frisar que todos os membros da nova diretoria eram cortadores de cana e afirmaram sua disposição de não negociar com os patrões pelas costas dos assalariados.

A luta pelo acesso a terra não parecia ser, naquele momento, uma preocupação prioritária dos novos dirigentes da UTAA. Ela surgia em seus enunciados como uma situação geradora de condutas e interesses problemáticos que precisavam ser identificados e, em seguida, separados dos objetivos principais da ação sindical. Por um instante, chegamos a pensar que a nova orientação estratégica do sindicato poderia significar uma retirada das disputas em torno da questão agrária, o que representaria o fechamento da sequência de reivindicações fundiárias desencadeada em 2006. Os meses subsequentes do trabalho de campo desmentiriam quase todas essas suposições. Dizemos “quase” porque uma delas demonstrou ser correta: a sequência iniciada em 2006 encontrava-se, de fato, temporariamente encerrada. E logo seríamos chamados a fazer parte de um novo processo político em vias de abertura.

Duas promessas

O que ocorreu depois de nosso primeiro encontro com os novos dirigentes da UTAA não estava previsto no projeto de pesquisa que garantira, para um de nós, a bolsa de estudos doutorais que financiou parte da estadia de seis meses em Bella Unión. Tampouco era compatível com os discursos mais convencionais sobre o método e o objeto da análise antropológica, mas estava sintonizado, isso sim, com uma *ética ativista*²⁸, com a opção pelo trabalho de campo e com a paixão pela teoria. Esses três elementos, que nos fizeram aderir à promessa da antropologia nos primeiros anos da graduação, passariam a orientar, a partir de agora, nosso engajamento com um projeto político que buscava redimir o que mais adiante denominaremos “promessa do desenvolvimento”²⁹.

A promessa da antropologia

A disciplina antropológica e o desenvolvimento são semelhantes no seguinte sentido: tanto uma como o outro assentam sua capacidade de mobilização numa promessa que seguidamente traem. Como vimos ao longo do primeiro tópico, no transcorrer de sua vida acadêmica o

28 *Ética ativista* é um conceito criado no marco do GEAC para denotar a postura de valorização do encontro com os/as outros/as e dos eventuais compromissos dele decorrentes. A *ética ativista* e a *militância disciplinar*, discutida no tópico 1, coexistem numa articulação conflitiva já que a segunda “vampiriza” a primeira, ou seja, vale-se da vontade de encontro que ela porta ao mesmo tempo em que ergue sua legitimidade sobre a negação de tudo aquilo que, na situação de encontro, fragiliza a suposta primazia enunciativa da disciplina.

29 Baseado numa pesquisa realizada na comunidade de Usibamba, nos Andes peruanos, Pieter de Vries (2015; 2013; 2007) aborda os processos de desenvolvimento rural como máquinas desejantes que geram certas promessas para, posteriormente, acabar com elas. Isso levaria à conformação de linhas de devir coletivo que retomam, em diferentes momentos da trajetória histórica de um grupo humano, a memória dos desejos não cumpridos e das possibilidades outrora suprimidas. Tal memória pode, eventualmente, passar a animar novos processos de luta e transformação social. A perspectiva de Pieter de Vries inspirou a avaliação das dinâmicas políticas nas quais nos vimos inseridos ao longo da pesquisa de campo em Bella Unión.

estudante de antropologia, interpelado pelo *axioma produtivista*, vê a potência do encontro etnográfico ser progressivamente subordinada aos parâmetros de utilidade, relevância e legibilidade promovidos pelos mercados editoriais e pelos mecanismos de avaliação que distribuem os êxitos e os fracassos no mundo da disciplina. Estabelece-se, assim, um efeito de fronteira entre a antropologia disciplinar acadêmica e seu exterior “empírico”. Tal efeito sobredetermina o engajamento criativo do trabalho de campo, compelindo o/a antropólogo/a a assumir uma postura extrativista não só em relação àqueles com quem compartilha o espaço-tempo da investigação, mas também diante das próprias motivações que o/a conduziram ao encontro etnográfico. O *extrativismo cognitivo* coloca os construtos teóricos e os relatos originados pelo encontro investigativo à serviço do abastecimento da máquina disciplinar herdada. Mediante esse procedimento, os resultados da pesquisa são, primeiro, dissociados dos eventuais imperativos político-pragmáticos originados numa experiência social compartilhada e, em seguida, transmutados no que Tomás Guzmán (2012) denominou “memória de Funes” etnográfica: de repente, nos esquecemos de por que lembramos tanto, de por que tínhamos “estado lá”. Esse esquecimento induzido dará origem aos “dados” passivos do trabalho de campo, os quais servirão, a partir de então, para fazer proliferar *insights*, conceitos vendáveis, páginas de currículos, bolsas de estudo e financiamentos institucionais. Com sorte, nos ajudarão a conseguir trabalho na universidade pública ou, mais provavelmente, fora dela, no setor privado. Romper com esse ciclo é, sem dúvida, uma escolha ética, mas isso não a torna fácil, já que as instituições extrativistas, públicas ou privadas, concentram boa parte das possibilidades de emprego disponíveis aos cientistas sociais.

Nada nos impede, contudo, de confiar na promessa que inicialmente nos comoveu. Poderíamos sintetizá-la assim: “o encontro com o outro é lugar de perguntas, respostas e sentido”. Convencidos disso, e desconfiados dos procedimentos disciplinares que procuram, por sua vez, instaurar perguntas, respostas e sentidos tendentes a subordinar as coordenadas intelectuais e existenciais fundadas na situação de encontro, chegamos a Bella Unión abertos a tecer alianças que nos permitissem explorar outras premissas para a construção do conhecimento e novos lugares para a sua enunciação.

A promessa do desenvolvimento

O projeto de desenvolvimento do governo frenteamplista em Bella Unión respondeu às expectativas de estabilidade econômica nutridas por diversos atores sociais da cidade, fossem eles trabalhadores assalariados, comerciantes ou produtores rurais mais ou menos capitalizados. Quando a UTAA passou a disputar de forma contundente os sentidos do PSA, a partir da ocupação de terras de 2006, estava motivada pela promessa de que a intervenção governamental na economia local possuía um caráter “social”, como afirmavam os representantes do governo naquela época. Aferrado a essa promessa, o sindicato dos cortadores de cana procurou encaminhar suas demandas – tanto no plano sindical, como mais além dele, no terreno da reivindicação fundiária – de acordo com uma vocação política inaugurada em 1961 e atualizada com intensidade variável ao longo da história da organização. Em 2015, contudo, Érico, um dos novos dirigentes do sindicato, constatava, entre perplexo e inconformado, que “esto era para ser un proyecto social, pero es un proyecto productivo”. Estava referindo-se, entre outras coisas, ao endividamento generalizado dos trabalhadores que haviam acessado terras para produzir cana-de-açúcar com financiamento da empresa ALUR. Por sua vez, Sérgio, o secretário geral da UTAA, lamentava os constantes conflitos internos das novas colônias agrícolas e questionava duramente o não cumprimento de todas as cláusulas do convênio laboral por parte daqueles que, tendo sido trabalhadores rurais, agora empregavam mão-de-obra assalariada em suas plantações. Segundo ele, “no era eso lo que los viejos [os fundadores do sindicato] querían”. E se perguntava: “¿qué es lo que ellos querían?”, para concluir em seguida: “tenemos que estudiarlo”.

Esses enunciados, recorrentes nas reuniões sindicais das quais começamos a participar a partir de julho de 2015, nos levaram a avaliar de outra maneira o “mal-entendido” suscitado pela palavra “política” no primeiro encontro que mantivemos com os dirigentes recém-empossados. Não era questão de polissemia. Ali estava em jogo a negação de uma política e não exatamente sua ressignificação. Se dizer

“não” para uma política é, eventualmente, dizer “sim” para outra coisa, o que estávamos presenciando nas sucessivas reuniões do sindicato era a tentativa de formular a afirmação de algo diferente. Os novos dirigentes não menosprezavam *a priori* a problemática do acesso a terra; a dificuldade residia, de fato, nas condições que determinavam o acesso e a permanência dos trabalhadores nas terras outorgadas pelo governo. Repensar radicalmente tais condições passava por um procedimento inicial de negação. No tocante à avaliação do PSA, partia-se da conclusão de que a promessa do “projeto social” fora substituída, compulsoriamente, pela realidade do “projeto produtivo”. A narrativa laudatória dessa substituição já havia sido explicitada numa entrevista radial concedida, em 2013, por Raúl Fernando Sendic. O então presidente da Administración Nacional de Combustibles, Alcohol y Portland (ANCAP), principal acionista da empresa ALUR dizia o seguinte: “En su momento nuestra lucha fue defender la caña de azúcar (...) y hoy entendemos que nuestra lucha debe estar concentrada en lograr una mayor productividad en esas chacras y lograr más toneladas de caña por hectárea y un mayor rendimiento en la producción del azúcar”.

Os dirigentes do sindicato, por sua vez, procuravam interromper essa periodização supostamente inexorável dos fatos. Do Proyecto Sucri-Alcoholero eles retinham não apenas a defesa da cana – que se encadeia, logicamente, ao compromisso com sua viabilidade econômica enquanto cultivo –, mas também a promessa de um “projeto social”. Convencidos do esgotamento de tal projeto num horizonte produtivista que multiplicava novas e velhas subordinações, nossos companheiros na direção do sindicato recuperavam a promessa inicial e se esforçavam por projetar, a partir dela, um futuro diferente recorrendo à memória das prescrições políticas de sua organização. Ao empreender esse esforço, eles se descolavam do “nós” enunciado por Sendic e se defrontavam com a tarefa de agenciar um “nós” diferencial, um novo sujeito para sustentar a promessa do “projeto social” agora que ela havia sido resgatada da voragem do “projeto produtivo”.

“Queremos saber la opinión de ustedes, no es sólo escuchar lo que nosotros decimos, queremos que ustedes participen, que nos den una mano. De aquí a unos años, cuando les pregunten cómo estuvo en

Uruguay, van a poder decir que hicieron algo, que participaron, que aquello es de ustedes también. Es mucho más lindo así, ¿no?”. Com estas palavras generosas, Érico nos convidou, numa tarde de finais de julho de 2015, para somar esforços na formulação e na realização de uma política emergente; política que, desde então, nos mobiliza, fundando as perguntas e os sentidos de nosso engajamento intelectual. Aqui, a antropologia é uma desculpa, ou melhor, uma promessa que nos lança às incertezas e possibilidades abertas pelo encontro com os/as outros/as.

Sobre encontros, promessas e traições

Da retomada de duas promessas – a da antropologia, tal como nós a apreendemos no GEAC, e a do desenvolvimento, tal como nossos companheiros da UTAA a concebem –, assim como da vontade de enfrentar as carências/traições que elas permitem diagnosticar, surgiram as condições para um *agenciamento coletivo politizante* e para a produção do conhecimento como produção de possíveis. As repercussões disso em nossa prática investigativa, bem como nas lutas da UTAA, foram variadas. Por razões de espaço, evocaremos apenas aquelas que nos parecem mais destacáveis tendo em vista o argumento que viemos desenvolvendo nesta intervenção.

Em primeiro lugar, é evidente que nossa relação com a teoria antropológica, em geral, e com a antropologia do desenvolvimento, em particular, acabou fortemente redefinida depois de Bella Unión. Se, no contexto do GEAC, nós já evocávamos a necessidade de explorar as possibilidades de uma antropologia “delirante” (Guzmán; Moraes, 2014), cujo movimento reflexivo se organizasse menos em torno da narrativa da “ordem” – simbólica, discursiva, cultural, etc. – do que da detecção de suas inconsistências, então a estadia no extremo norte uruguaio nos obrigou a aprofundar a reflexão sobre as condições teóricas e epistemológicas para efetivar uma abordagem desta natureza. Precisávamos plasmar um movimento reflexivo capaz de acompanhar as descobertas que íamos empreendendo com nossos

companheiros de Bella Unión. Isso implicava reorganizar a teoria de modo a compatibilizá-la com a enunciação das possibilidades anunciadas pela política com a qual nos comprometemos enquanto pesquisadores/as. A teoria era, portanto, uma forma de responder ao convite para “opinar”; era o espaço onde ocorria a apropriação singular de uma experiência compartilhada; apropriação essa sempre externalizada e sempre reformulada em meio às mutações da situação que lhe servia de referência. Os resultados desses esforços teóricos apareceram em algumas sínteses parciais escritas no estilo acadêmico (Moraes, 2015a; 2015b) e repercutiram, também, nos argumentos que vieram a sustentar publicamente as apostas políticas que nossos interlocutores estavam colocando em prática.

A investigação social, por sua vez, respondeu às ênfases e às preocupações instauradas pelo engajamento político. Cientes do nosso interesse investigativo inicial, os dirigentes do sindicato nos convidaram para ajudar na organização da nova Comisión de Tierras da entidade, cujo objetivo seria elaborar uma proposta de acesso à terra compatível, por um lado, com o “projeto social” reivindicado pela UTAA e, por outro lado, adequada às condições econômicas, às habilidades laborais e aos projetos de vida dos trabalhadores e das trabalhadoras que se aproximavam do sindicato. Ao longo de um mês, organizamos oficinas semanais com um grupo de cerca de vinte aspirantes a terras. A ideia era conhecer-nos mutuamente e formular uma modalidade de colonização agrária que, pelo menos em teoria, pudesse evitar as vicissitudes das anteriores experiências produtivas protagonizadas pelas bases sociais da UTAA. Militantes sindicais que já integravam outros empreendimentos produtivos foram convidados a visitar a Comisión de Tierras para compartilhar sua avaliação dos empreendimentos agrícolas já implantados e oferecer conselhos e orientações aos futuros assentados. Fazendo eco das inquietações de Sérgio, decidimos estudar o que queriam os velhos dirigentes do sindicato e, para tanto, saímos em busca dos arquivos pessoais guardados por lideranças históricas da organização. Ali, obtivemos inspiração para pensar as características organizativas de um projeto produtivo controlado pelos trabalhadores. Não era a primeira vez que o sindicato impulsionava esse tipo de proposta e nada mais justo que

fazer uso do patrimônio intelectual da organização para elaborar uma reflexão relativamente autônoma sobre o acesso à terra.

A troca de ideias proporcionada pela Comisión de Tierras permitiu que discutíssemos e redigíssemos uma Carta Política e algumas “Bases para la creación de una unidad productiva diversificada con miras a la elaboración de una política global de reforma agraria” (UTAA, 2015). Ambos os documentos serviram para enunciar, diante de diferentes organismos governamentais, meios de comunicação e movimentos sociais de todo o país, os propósitos políticos de uma nova ocupação de terras públicas que se consumou no dia 14 de novembro de 2015. Essa medida de luta estendeu-se durante um mês, até que o Instituto Nacional de Colonización aceitasse conceder terras e recursos financeiros para a implantação de um experimento produtivo diversificado, focado na produção de alimentos. Esse acontecimento encerrou a sequência de reivindicações fundiárias circunscritas ao horizonte político-estratégico do Proyecto Sucro-Alcoholero e fez aparecer uma nova demanda política, que os ocupantes de terras sintetizaram, em novembro de 2015, com o seguinte lema: “por una reforma agraria real y generosa”.

O horizonte da reforma agrária foi parcialmente ignorado pelos representantes do Instituto Nacional de Colonización, que, desde o início dos diálogos com os ocupantes de terras, procuraram circunscrever a negociação aos aspectos logísticos da “Carta Política” e das “Bases” apresentadas pelo sindicato. Sua intenção parecia ser a de encaminhar uma solução pontual para um problema que eles consideravam absolutamente localizado. A postura do sindicato, no entanto, foi – e continua sendo – outra. Para a organização, a “Carta Política” dizia respeito a todos os trabalhadores rurais do país e um problema pontual de Bella Unión suscitava, portanto, uma solução potencialmente universalizável. Desde a ocupação de terras, o sindicato vem se mobilizando nesse sentido. Já para os protagonistas da nova unidade produtiva, o desafio atual é garantir as melhores condições possíveis para o êxito de um empreendimento em nome do qual eles empenharam grandes esforços familiares. Hoje (dezembro de 2016), a construção de uma cooperativa social canaliza suas expectativas em uma vida menos determinada pela inconstância do

trabalho sazonal, pela escassez relativa de alternativas laborais e pela ameaça constante de empobrecimento e desemprego que pesa sobre a geração dos seus filhos.

Quanto a nós, continuamos acompanhando o desenrolar da promessa em favor da qual militamos e pesquisamos. Além disso, agora também precisamos dedicar nossos esforços intelectuais para produzir a tese de doutorado que saldará a dívida contraída com as instituições financiadoras. Será possível redigi-la sem responder aos imperativos do *extrativismo cognitivo*? Conseguiremos evitar que os resultados da pesquisa em Bella Unión sejam colocados a serviço de fins totalmente alheios – e eventualmente contraditórios – aos da luta política que os tornou possíveis e necessários? Criar as condições de possibilidade para responder afirmativamente a essas questões é um esforço com o qual vale a pena engajar-se. De antemão, contudo, já podemos dizer que nossa antropologia produziu seus resultados cruciais na medida em que nos permitiu ser co-autores/as de um agenciamento coletivo promissor, baseado na partilha de perguntas e sentidos mobilizadores.

Ao colaborar para redimir, na prática, a promessa do desenvolvimento, gostamos de pensar que também redimimos, para nós mesmos, a promessa de certa antropologia; uma promessa que sinaliza a possibilidade de fundar, no encontro etnográfico, a produção de outros mundos de sentido e de outros sentidos para o mundo. Isso pôde acontecer à custa de nos esquecermos temporariamente dos imperativos da máquina disciplinar, assim como nossos companheiros da UTAA também colocaram entre parênteses a prescrição desenvolvimentista que os interpelava para, desse modo, imaginar outro futuro possível. Talvez o principal desafio agora, para nossos interlocutores e para nós mesmos, seja continuarmos atentos/as à distância que separa uma promessa de sua traição, por mais que os realistas procurem apresentá-las como indiscerníveis e os fatalistas tendam a afirmar que a segunda é a realização inevitável da primeira.

Bibliografía

Coletivo de Escrita SIGJ2. 2012. What Can We Do? The Challenge of Being New Academics in Neoliberal Universities. *Antipode*, v.44, n.4, p. 1055-1058.

Colectivo Indocentia. 2016. Disciplinar la investigación, devaluar la docencia: cuando la Universidad se vuelve empresa (Entrevista por Amador Fernández-Savater). Disponível em: < http://www.eldiario.es/interferencias/Disciplinar-investigacion-devaluar-docencia-Universidad_6_486161402.html>. Acesso em 20 set. 2016.

Colectivo Juguetes Perdidos. 2011. ¿Quién lleva la gorra?: violencia, nuevos barrios y pibes silvestres. Buenos Aires: Tinta Limón.

Da Matta, R. 2004[1976]. El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”. In: Mauricio Boivin, Ana Rosato & Victoria Arribas (orgs.). *Constructores de otredad*. Buenos Aires: Antropofagia, p. 172-178.

De Vries, P. 2013. Comunidad y desarrollo en los Andes Peruanos: una crítica etnográfica al programa de modernidad/colonialidad. *Sociologias*, n. 33, p. 248-281.

De Vries, P. 2007. Don't Compromise Your Desire for Development! A Lacanian/Deleuzian rethinking of the anti-politics machine. *Third World Quarterly*, v. 28, n. 1, p. 25-43.

De Vries, P. 2015. The Real of Community, the Desire for Development and the Performance of Egalitarianism in the Peruvian Andes: A Materialist–Utopian Account. *Journal of Agrarian Change*, v. 15, n.1, p. 65-88.

Garbulsky, E. 2001. La antropología crítica latinoamericana entre los sesenta y los setenta. Reflexiones desde el cono sur. *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile. Disponível em: <<https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/147.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2017.

GEAC. 2011. Editorial: por que crítica? *A Tinta Crítica*, n. 1, p. 1-1.

GEAC. 2016. Autonomía teórica crítica. Productos de una máquina de ideas. Disponible em: <<https://antropologiacritica.wordpress.com/2016/11/08/autonomia-teorica-critica-productos-de-una-maquina-de-ideas/>> Acesso em: 20 abr. 2017.

Guzmán, Tomás. 2012. Borges y el “querido diario” del etnógrafo. *A Tinta Crítica*, n. 1, p. 2-2.

Guzmán, Tomás. 2015. *Cosas que se dicen al margen: “Adieu’ a la antropología”*. 2015. Disponible em: <<https://antropologiacritica.wordpress.com/2015/05/21/cosas-que-se-dicen-al-margen-adiou-a-la-antropologia/>>. Acesso em 19 set. 2016.

Guzmán, T. Moraes, A. 2014. Brinde por uma antropologia delirante. Disponible em: <<https://antropologiacritica.wordpress.com/2014/07/30/brinde-por-uma-antropologia-delirante/>> Acesso em 19 set. 2016.

Jimeno, M. 2004. La vocación crítica de la antropología latinoamericana. *Maguaré*, n.18, p. 33-58.

Máquina Crítica. 2017. Generar el malestar: la experiencia de “Revocables” y la materia colectiva de epistemología en Buenos Aires. Disponible em: <<https://antropologiacritica.wordpress.com/2017/03/10/generar-el-malestar-la-experiencia-de-revocables-y-la-materia-colectiva-de-epistemologia-en-buenos-aires/>> Acesso em: 20 abr. 2017.

Merenson, S. 2016. *Los Peludos. Cultura, política y nación en los márgenes del Uruguay*. Buenos Aires: Gorla.

Mesomo, J. 2016. Antropologia e dessubjetivação. De volta ao ponto de partida. Disponible em: <<https://antropologiacritica.wordpress.com/2016/06/20/antropologia-e-dessubjetivacao-de-volta-ao-ponto-de-partida/>> Acesso em 19 set. 2016.

Moraes, A. 2014. Revistas científicas ou túmulos do saber? Disponible em: <<https://antropologiacritica.wordpress.com/2016/06/20/antropologia-e-dessubjetivacao-de-volta-ao-ponto-de-partida/>> Acesso em 19 set. 2016.

Moraes, A. 2015a. “Mejorar la calidad de la gente”: neodesarrollismo y extracción en la construcción del Uruguay Productivo. *Prácticas de oficio*, n. 15, p. 1-12.

Moraes, A. 2015b. Antropología del desarrollo: entre la máquina anti-política y la máquina deseante. *Revista Trama*, n. 6, p. 23-32

Moraes, M. I. 1990. *Bella Unión: de la estancia tradicional a la agricultura moderna*. Montevideú: Ediciones de la Banda Oriental.

Restrepo, E. 2012a. *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Restrepo, E. 2012b. Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 35, p. 55-69.

Rolnik, S. 1989. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade.

Said, E. 2001. A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia. In: Said, Edward. In: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 115-136.

Sztulwark, D. 2016. Percepción y acción política (¿o qué sería subjetivar no/neoliberalmente?). Disponível em <<http://anarquiacoronada.blogspot.com.br/2016/11/percepcion-y-accion-politica-diego.html>>. Acesso em 10 dez. 2016.

Unión de los Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA). 2015. Bases para la creación de una unidad productiva diversificada con miras a la elaboración de una política global de reforma agraria. Disponível em <<https://utaasindicato.files.wordpress.com/2015/11/bases-unidad-productiva-reforma-agraria1.pdf>>. Acesso em 10 dez. 2016.

Apuntes para pensar desde el exceso

Colectivo Máquina Crísica

Las ideas centrales que recorren este texto fueron originalmente plasmadas en el marco de una conversación sostenida entre el colectivo Máquina Crísica y la socióloga Adelia Miglievich-Ribeiro, profesora de la Universidad Federal de Espírito Santo (Brasil). La conversación fue publicada en la *Revista Epistemologias do Sul* bajo el título de *As condições políticas do pensamento crítico*. La decisión de traducir y reescribir parte del argumento de uno de los apartados de la entrevista, específicamente el que lleva por título Pensar a partir do *excesso*, se debió a que, en él, quedó sintetizada una de las líneas teóricas que, como grupo, venimos elaborando. Es necesario subrayar que este texto surgió en respuesta a los planteos hechos por Adelia en nuestra conversación respecto a las trayectorias, las lecturas y las manifestaciones políticas que la teoría crítica latinoamericana y los estudios culturales han informado. En este sentido, el espíritu original del apartado que a continuación les presentamos tenía como objetivo pensar y cuestionar algunas lecturas que los estudios culturales hicieron sobre las luchas emancipadoras, al tiempo que apuntaba a precisar cierto estancamiento de algunas reivindicaciones de la política identitaria. Sin embargo, hemos optado en esta ocasión por modificar dicho espíritu con el fin de darle mayor atención a la idea de exceso y a la dialéctica que implica. Para lograr este objetivo fue necesario, entonces, concederle al texto una autonomía que trascendía el contexto de la entrevista y de los cuestionamientos que nos llevaron a escribirla inicialmente.

«Pensar desde el exceso» constituyó también un diálogo permanente entre los miembros de Máquina Crísica. Estos apuntes podrían leerse como el primer paso de un itinerario reflexivo que hemos decidido recorrer juntos desde el año 2018 en adelante. El ejercicio de escribirlos a tres manos fue, por decir lo menos, extenuante: nos encontrábamos ante el imperativo de hacer confluir nuestros marxismos, nuestras apuestas políticas y nuestras prácticas

investigativas. Podríamos decir, sin temor a equívocos, que no se trató de un ejercicio feliz, sino gozoso. Esta reflexión no es otra cosa que un llamado a fabular en pos de la búsqueda de nuevas coordenadas de existencia que están en tensión con lo dado, con lo establecido y con lo siempre igual. Por último, pensar desde el exceso, para nosotros, implica quererlo siempre exceder: esa es, pues, la pretensión política a la que podríamos llamar comunista.

I

Una de las grandes contribuciones de la teoría crítica, tal como la interpretamos desde Máquina Crítica, es haber pensado sobre la fisura: aquello que escapa del complejo entramado de las estructuras y que las fractura o, por lo menos, no las deja ser siempre las mismas. La fisura fuerza a las estructuras, las obliga a ser mutables y a producir determinadas tecnologías, incluso represivas, para fijar y capturar las transformaciones producidas por ella. De este modo, y poco a poco, ciertas fracturas pueden tornarse coherentes con el entramado estructural.

Haciendo una reinterpretación de Walter Benjamin, creemos que la expresión que corresponde a la negatividad dialéctica, proponiéndonos ir más allá de Adorno, se define en la figura de la *totalidad en ruinas*: una totalidad que nunca puede llegar a serlo, muy a pesar de sus pretensiones. Nos parece, por ello, que siempre hay algo adverso a las estructuras que las vuelve a presentar (en el original en portugués, decíamos: *re-presentar*) con un gesto de imposibilidad. Casi siempre, tal imposibilidad de las estructuras aparece manifiesta en la imposibilidad de que las personas de carne y hueso tengan en ellas algún tipo de existencia significativa. De alguna forma, es como si la negación de las estructuras actuales de dominación estuviera atravesada por la negación de los efectos de esas mismas estructuras en la vida de las personas. Esta negación puede expresarse en movimientos amplios y transformadores o, inclusive, de manera menos clara y definida, en dinámicas más difíciles de explicitar. En este sentido, estamos inclinados a pensar la negatividad como un excedente en relación con el estado

actual de las cosas: algo que desborda las estructuras y que puede, por un lado, ser recapitalizado/capturado o, al contrario, ganar contornos destituyentes. De cualquier forma, ambos, excedente y estructura, están en pugna. No obstante esto, no creemos que se trate de un movimiento circular —a la manera de los ritos turnerianos—, sino de un campo de batalla donde se juega la posibilidad de la emancipación.

II

Para volver este raciocinio más palpable, nos parece interesante plantear una breve discusión sobre la extracción de plusvalía y sobre la lucha de clases. Para empezar, queremos sugerir que tanto la plusvalía como la lucha de clases son producidas como excedente de cierto modo de producción. La plusvalía, por lo tanto, corresponde al excedente de valor extraído del trabajador a lo largo de un ciclo de trabajo productivo. Es la plusvalía la que, una vez realizada y representada en dinero en el momento de la circulación de las mercancías, incrementa el capital y habilita la continuidad de su ciclo productivo y, por ende, de su acumulación. La lucha de clases, de otro lado, es el acto emprendido por el propio trabajador de extraerse, arrancarse a sí mismo del proceso de valorización del capital. A través de la lucha de clases, el trabajador pasa a existir como un excedente subjetivo indeseable del proceso de acumulación. Aquí, lo que hay, entonces, es una refuncionalización de la propia existencia del trabajador de cara al capital, puesto que la extracción de plusvalía se vuelve, a través de la lucha de clases, aprehensible críticamente según criterios existenciales parcialmente ajenos a la lógica capitalista y, por lo tanto, excesivos y potencialmente destituyentes. De cualquier forma, tanto la plusvalía como la lucha de clases son el resultado de una materialidad subjetivada (el trabajador) que es, simultáneamente, condición objetiva de la reproducción del capital y locus de reconsideración crítica de esas mismas condiciones. De este modo, mientras la extracción de plusvalía opera la segmentación funcional del sujeto en pos de la integridad del capital, la lucha de clases, a su vez, ejecuta un movimiento inverso de retorno al ser y, por consiguiente, una búsqueda de nuevas coordenadas existenciales.

Creemos, no obstante, que la interpretación presentada anteriormente no se restringe apenas a pensar la explotación capitalista en términos de trabajo asalariado. A partir de aquí, nos parece pertinente discutir otras cuestiones como, por ejemplo, las representaciones utilizadas en referencia a determinados cuerpos, sujetos y colectivos. Una de estas representaciones, de vital importancia para la economía capitalista, gira en torno a los cuerpos racializados. Conviene señalar, en este punto, que la estructura de representaciones raciales también produce excedentes. Estos excedentes pueden ser recapitalizados por la estructura de representaciones o, por el contrario, pueden provocar una desestabilización importante sobre estas mismas estructuras. Tomemos en consideración, entonces, el trabajo doméstico realizado por mujeres migrantes en el norte global y todo el esfuerzo ideológico necesario para definir ciertas poblaciones como proveedoras de cuidado. En este caso, los cuerpos son marcados a través de regímenes de representación racial que los fijan a ciertos espacios y territorios como si fueran un recurso disponible. La representación que recae sobre estas personas permite instalar un privilegio racial y, simultáneamente, activar dinámicas de explotación del trabajo humano. Sin embargo, estos cuerpos solo pueden ocupar un lugar en la reproducción del capital mediante una separación compleja entre «ser» y «estar». En otras palabras, la legitimidad social de los sujetos es definida por lo que ellos pueden hacer «estando» en determinado lugar, aunque no se admita que ellos «sean» totalmente en —y de— ese lugar. Las mujeres migrantes necesitarán, por tanto, enunciarse a sí mismas a partir de una lógica que circunscribe su relevancia social a lugares y objetivos codificados.

La economía capitalista es una operadora de codificaciones. Cuando, desde cierto criterio económico, se deja de considerar a ciertos cuerpos como necesarios, los aparatos represivos son llamados a expulsarlos del territorio, puesto que, al final, su presencia ya perdió cualquier fundamento utilitario. En realidad, esta situación es un poco más complicada, ya que, una vez tornada inútil para la economía política, la permanencia de ciertos sujetos en determinados lugares pasa, eventualmente, a ser negociada en los términos de una economía moral —más específicamente, la economía moral que instaura una

razón humanitaria, como plantearía Didier Fassin—. La cuestión de fondo, sin embargo, no cambia: el ser es subsumido al estar y el estar es determinado por una economía (política o moral) ajena a la capacidad de auto-enunciación de los sujetos. En este contexto, la enunciación de sí mismos y de sus proyectos solo podrá ocurrir en términos que sean rentables para ambas economías. Así las cosas, en la medida que los cuerpos son valorados como indeseables, sobrantes, excesivos, exagerados, desde el punto de vista de estas economías, es posible ejercer sobre ellos todo tipo de acción represiva. Sin embargo, la exposición extrema en la que son colocados ciertos «tipos» de personas no es capaz de obstruir su intento obstinado de desafiar los regímenes de poder que operan la distribución y la funcionalización de las formas «legítimas» de existencia. Dicho intento abre caminos para que, de algún modo, sea posible sustraerse de la opresión. ¿Cuál sería, entonces, el punto de partida de esta sustracción? Creemos que su punto de partida es el acto de establecer la identidad entre ser y estar. En la década de los noventa, por ejemplo, algunos movimientos migrantes en Francia adoptaron la siguiente consigna: «todos los que están aquí son de aquí».

III

Aimé Césaire apuntaba en esta dirección cuando decía que era hora de que los habitantes de las colonias se vieran a sí mismos con otros ojos que no fueran los del colonizador. Para nosotros, alcanzar este objetivo requiere trabajar justamente sobre el excedente de la representación que pretende definir y nombrar lo excesivo del excedente. Llegados a este punto, nos parece pertinente aclarar la expresión «lo que excede el excedente». Más que una expresión propiamente dicha, «exceder el excedente» es una postulación teórica con la que queremos dar cuenta de los vectores sobre los que podría llevarse a cabo una destitución de la propia estructura de determinación de nuestras vidas. De este modo, el exceso al cual puede ser llevado un excedente nos ayuda a pensar en la condición material de lo *posible*, entendiéndolo como una suerte de sobrante que intenta prescribir una nueva realidad pero que, sin embargo, aún está en tensión dialéctica con lo existente. Es por ello por lo que la relación de estos vectores disruptivos con la totalidad se

da por medio únicamente de la ruina, es decir, de la expresión de toda la negatividad que excede la totalidad. En este sentido, no se trataría de volver a cualquier tipo de pasado que, a pesar de todo, aún estaría preso en la propia estructura representacional. Por el contrario, seguir a estos vectores excesivos —y militar por ellos— significaría la inauguración de fisuras al interior de las estructuras representacionales.

Sin embargo, como ya hemos señalado anteriormente, para que estas fisuras no puedan ser recapturadas por las estructuras en su propio beneficio, se hace necesario operarlas desde todo aquello que las representaciones produjeron como residuo sin función definida y, por lo tanto, como algo descartable, insignificante. Algunas intuiciones iniciales de André Gunder Frank, que luego servirían como insumo a otras expresiones de la teoría de la dependencia, pueden ayudarnos a pensar sobre este tema. Gunder Frank sugería que lo que produce a la periferia es la dependencia de esta respecto de cierto centro que, a su vez, también es quien la postula como periferia. La cuestión fundamental de la lucha de las periferias, por lo tanto, no puede ser apenas el reconocimiento de su «singularidad» por parte del centro. El desafío, para estas luchas, es destituir la relación de dependencia e impedir que sea el centro de poder el que defina la realidad de la periferia o lo que ella deba ser. Así las cosas, las periferias deben contestar su lugar periférico, no reduciéndose a ser el incómodo exceso de la realidad existente, sino excediendo dicha realidad.

La cultura, entendida como un operador de la representación de los cuerpos y, por supuesto, como una productora de excedentes, fue por mucho tiempo una forma privilegiada de explicación de la alteridad. El énfasis en las potencialidades explicativas de la noción de «cultura» tuvo efectos materiales en las personas de la periferia. En muchas ocasiones, para ser oídos, los sujetos periféricos debieron apropiarse de ciertas representaciones hegemónicas sobre sus vidas, garantizando, con ello, la audibilidad de lo que decían. De este modo, en vez de hablar sobre problemáticas ligadas al racismo o a la explotación, las disputas fueron colocadas en términos culturales, de choque cultural, etcétera. Sea como fuere, los enunciados radicales articulados a partir del exceso fueron borrados o neutralizados, re-presentados y vueltos a fijar. Estos borramientos ocurren de modo violento o «consensuado», capitalizando

y docilizando aquellos delirios que, como decía Estamira³⁰, “van más allá del más allá”: van más allá de la representación, la superan y postulan las condiciones de *posibilidad* de una nueva realidad o, como dijimos anteriormente, tienen la capacidad de exceder el exceso, replanteando completamente las lógicas que rigen la existencia colectiva.

30 Estamira formulaba este enunciado en el documental homónimo, dirigido por Marcos Prado. Allí, la protagonista del video se refería a sus propios dilemas y delirios, pero no por ello sus palabras dejan de tener un gran potencial evocativo. En el documental en cuestión, nos encontramos con un personaje aparentemente afectado por disturbios mentales y que decide vivir en un basural. Sus delirios, sin embargo, parecen escrutar en detalle el mundo que la engendró, lanzándole una crítica mordaz y periférica. Le debemos a Estamira la idea del exceso como residuo que tiene la capacidad de desbordar la realidad vivida, abriendo un campo de posibilidades que se ubica “más allá del más allá” (en portugués: “mais além do além”); como algo que no se realizó y que quizás nunca llegue a realizarse, pero que siempre puede aparecer, de modo que debemos permanecer atentos al devenir de nuestro exceso, de nuestro mal-estar.

Brindis por una antropología delirante

Colectivo Máquina Crísica

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

Franco Berardi "Bifo", Félix

Escritos en el año 2013, los breves y errantes párrafos que se presentan a continuación podrían ser leídos como la primera y, desde luego, esperanzada tentativa de diagnosticar cierto malestar en relación con determinados énfasis investigativos recurrentes en las ciencias sociales convencionales. Con mucha dificultad, este esbozo de diagnóstico buscaba nombrar «algo» que parecía convulsionar la pretensa estabilidad de la analítica científico-social. La evocación de ese «algo», de esa materia mutante y antagonica cuyo movimiento apenas empezábamos a palpar y discernir, nos pondría ante el desafío de iluminar algunos caminos posibles para organizar nuestro pensamiento político como una crítica vivaz y vivida de los sistemas de dominación y sus saberes subsidiarios —las ciencias sociales—. El texto condensa, en sus entrelíneas, algunas intuiciones que derivan de diálogos largos o, por aquel entonces, no tan largos con la obra de autores como Walter Benjamin, Félix Guattari, Karl Marx, Bertolt Brecht, Michel Foucault y Michael Taussig. En este núcleo elemental de fabulación conceptual proliferan consideraciones todavía muy insuficientes, imprecisas o demasiado alusivas. Sin embargo, lo más importante es que allí se dibuja un incipiente esfuerzo de indisciplina teórica, el cual suponía movernos lejos del canon —a veces, al borde del sinsentido— para poder empezar a extrañarnos radicalmente de una carga conceptual que habíamos heredado y que ya no pretendíamos soportar.



Los científicos sociales en general y los antropólogos en particular deberían colocar entre paréntesis esa reiterada pretensión de representar el «orden», sea éste 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 «roles» concernientes al «drama social». Las rupturas son disidencias concretas, hostiles a cualquier escenario asfixiante. Las rupturas existen y proliferan todo el tiempo en todas partes. Estas rupturas 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: mientras 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 a favor de la construcción de una realidad dada, más se multiplican otros mundos 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 constituyen 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 como científicos sociales es que una enorme franja del cotidiano realmente vivido es, en sí misma, extra-ordinaria. Es decir, para explicarnos mejor, que los procesos de subjetivación —o sea, de composición transitoria de sujetos— no son un mero resultado de la repetición canónica de una rutina visible y obvia (ir al trabajo, a las clases, a la prisión, a la mesa de negociaciones, al convento). La subjetivación es una experiencia muchísimo más amplia y dinámica que desborda todos los diagramas y modelos, redimensiona las cosas y desestabiliza los enunciados. Lo que las ritualísticas repetitivas de la rutina hacen

es justamente suspender ese mundo enorme de posibilidades en pos de un conjunto delimitado de significaciones, actitudes, decisiones y comportamientos fabricados como plausibles. La rutinización y la modelización de nuestras vidas a través del contacto sistemático con las instituciones y con otros sistemas menos formalizados de jerarquización, inclusión y exclusión funcionan 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 como materia oscura.

Sin embargo, no se trata de hacer visible esta materia oscura lanzando sobre ella la cegadora luz de la gloria intelectual. Se trata, más bien, de dejarse alcanzar por todos los destellos y las luminiscencias que la dotan de su atributo oscuro. 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 como irrupciones pasajeras, cual luciérnagas en la noche. Estas irrupciones constituyen la materialidad histórica de las configuraciones presentes; ellas nos tocan desde el fondo de una totalidad en ruinas —indicio de la barbarie inherente a todo «documento de cultura»—, para hablar como Benjamin. Es en este sentido que lo que nos debe interpelar no es un momento de transición o reordenamiento sino uno de fisura. Preguntarnos por estas fisuras nos convoca irremediamente a volver a Marx y al marxismo como luminiscencia. El joven Marx vuelve a nosotros 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: en búsqueda de alternativas a su propio tiempo. Pero, aquí, no nos referimos a cualquier tiempo, sino 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 destitutiva*. Se trata, entonces, de la contemporaneidad: lo que no se ajusta a su tiempo pero lo ve directo a los ojos.

La ciencia social institucionalizada funciona, la mayor parte del tiempo, como un proyector de realidades muertas, pese al esfuerzo titánico de sus investigadores por recuperar los paisajes de la agencia humana y no-humana, por delinear finamente los escenarios de la resistencia, por evidenciar la operatoria articulada de las economías políticas y morales, por alertar sobre la interseccionalidad de las desigualdades sociales, por demostrar que las relaciones de poder no son unívocas, sino plurívocas, mediadas y lábiles. Incluso ampliando progresivamente las variables que orientan nuestras perspectivas, el malestar persiste, y los mundos que conseguimos relatar permanecen extrañamente muertos. Es como si siempre llegáramos tarde al campo de batalla, después de consumado el desastre. Con suerte, y para envidia de los historiadores, algunos antropólogos quizás alcancen a presenciar el bombardeo. Pero al fin y al cabo, todo aquello que relatamos o ya ocurrió como hecho consumado a la espera de explicación, o está en curso como proceso relativamente bien delineado que posee nombre propio —agencia, resistencia, tácticas de los débiles— y que, de a poco, se irá decantando en otra realidad. Estamos dedicados, esencialmente, a embarcarnos en la sucesión de los eventos con la ambición de interpretarlos —los más ortodoxos dirían explicarlos— de manera perspicaz. La pregunta sobre el porqué de este afán interpretativo es válida y urgente, pero no es este el lugar para abordarla. El desafío de esta intervención es otro: se trata de afirmar la necesidad de un antídoto para la morbidez analítica. Un antídoto que nos permita operar en otros niveles de realidad y visualizar, con ello, la materia oscura que prolifera y se acumula *mientras* las colectividades humanas delinean sus diagramas legales y normativos; *mientras* los cálculos de poder son ejecutados y procesados por intermedio de extensas cadenas de agentes; mientras a la gente no le queda otra que resistir en silencio. Nos parece, por tanto, necesario reconocer que más allá de los sujetos y objetos constituidos en el transcurso de las historias colectivas, existe un excedente de expresividad que no ha tenido acceso a la historia inmediatamente visible. Nos referimos a 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 y los márgenes de acción ya constituidos. No por ello nos estamos refiriendo a situaciones de resistencia. Entendemos que en estas situaciones, como señala Franco Berardi, no existe la esperanza, sino solo la defensa de las configuraciones societarias, valorativas e imaginarias que se definen completamente en una relación de oposición frente a las estrategias de poder.

Los mundos posibles, cuyo mapeo nos parece un antídoto a la morbidez 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 son apenas 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, 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 es la toma de posición frente al presente, es decir, mirando nuestro tiempo a los ojos sin pertenecer completamente a él, 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

dialéctica 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 en un posible elemento disruptivo. Cuando Marx dice: *el obrero se convierte en una mercancía tanto más vil cuantas más mercancías crea*, está 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.

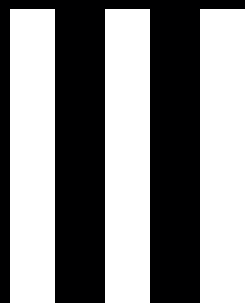
El desastre es esa dominación total de la vida de las cosas sobre la vida de los hombres que los torna ruinas: el fetichismo de la mercancía. El juicio final que anuncia el fin de la historia en la escatología capitalista. La disrupción consiste, de otro lado, en el destello fugaz que produce el tornarse mercancía de la mercancía y que permite profanar el carácter divino ahora otorgado a los objetos (tornar la totalidad una ruina): es en el fondo, como diría Lenin, «tomarse el cielo por asalto»: restituir a los hombres aquello que ha sido apropiado por los dioses, diría Agamben. En términos de Benjamin, este montaje de imágenes se corresponde con la idea del caleidoscopio. Para Benjamin, cada vez que se le da vuelta al caleidoscopio se destruye un orden y se constituye uno nuevo, por lo cual el caleidoscopio debe ser roto. Es decir, en cada intento de repetición del orden, este se coloca en riesgo de romperse como actualidad y de, quizás, nunca más reconstituirse como un orden.

Sabemos a estas alturas que el proletariado no es el lugar por antonomasia de la dominación, ni tampoco el único frente de lucha ni de disrupción. Pero también podemos entender el proletariado mucho más allá de su condición de clase y vislumbrar en este un punto de partida para pensar en categorías más amplias. En Benjamin, el proletariado adquirió muchos más sentidos bajo la noción de lo oprimido: todos aquellos que se quedaron por fuera de la historia oficial y cuyas voces se tornan presentes para la memoria de las irrupciones actuales. Gramsci nos amplió el panorama con la categoría de subalterno para dar cuenta de otras situaciones de dominación. Los estudios subalternos hicieron su parte al concretizar estos sujetos de forma relacional en momentos históricos particulares de revuelta o insubordinación. Los estudios poscoloniales y decoloniales aún se encuentran, de cierta forma, intentando definir qué sujetos podrían enmarcarse como oprimidos

o subalternos en las relacionalidades actuales (también las de raza y género). Todo esto hace parte de un mapa de ruta que guía nuestros intereses para pensar este manuscrito. Sin embargo, para nosotros no se trata apenas de situar y circunscribir la emergencia de los sujetos en determinados contextos relacionales, pero sí de explorar las potencialidades destituyentes de la teoría a través de su articulación con reservas de expresividad apócrifas. Expresividades que conforman el inconsciente político de las subjetividades realmente existentes. Está claro, no obstante, que la sistematización analítica y la reflexibilidad 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.

SEÇÃO

SECCIÓN



APROPRIAÇÕES SINGULARES

APROPIACIONES SINGULARES

Lições impertinentes de etnografia com o professor Mao Tsé-Tung (destinado a militantes populares e antropólogas/os dissidentes)

Alex Martins Moraes

Quem não pesquisou não tem direito de opinar.

Mao Tsé-Tung

Dia desses fui bisbilhotar um grupo de trabalho sobre pesquisa etnográfica organizado no contexto de uma semana acadêmica promovida por estudantes de antropologia. Chamou-me a atenção a variedade das formas de engajamento e das situações de interlocução que os/as jovens pesquisadores/as participantes do encontro comunicavam às/aos suas/seus colegas. A maioria deles/as estava começando o trabalho de campo do mestrado ou do doutorado. Suponho que buscavam no GT alguma cumplicidade teórica e metodológica para continuar colocando à prova seus respectivos experimentos investigativos. Contudo, mesmo nesses espaços, potencialmente mais suscetíveis à inventividade, os cacoetes disciplinares continuam irrompendo aqui e ali. Foi o que ocorreu no GT em questão, não sem despertar o desconforto silencioso – mas perceptível – da maioria dos/as presentes. Na ausência da clarividente voz professoral, houve indivíduos que acharam por bem teatralizá-la, de modo que a dinâmica geral do GT emulava a divisão de funções típica dos congressos convencionais da antropologia disciplinar. De um lado, estavam os/as “apresentadores/as de trabalhos”; do outro, perfilavam-se os/as “comentadores/as”. Diga-se de passagem, o tempo total de fala destes/as últimos/as superou, segundo minha cronometragem, a duração das intervenções realizadas pelos/as primeiros/as. De modo geral, os/as “comentadores/as” se dedicavam a fazer sugestões de literatura

especializada que pudessem beneficiar os esforços reflexivos dos/as “apresentadores/as”. O critério para oferecer tais sugestões era mais ou menos o seguinte: selecionava-se alguma palavra-chave ou categoria recorrente na fala do/a apresentador/a – por exemplo: mulheres negras, mobilidade urbana – para, em seguida, remetê-la a algum artigo – ou coletânea de artigos – que versasse sobre a “mesma” “temática”. Nem bem surgia uma experiência original de trabalho de campo, vinha o cânone e a sufocava. Era como se tudo já estivesse dito. Bastava ler. À parte do arrivismo e da busca de autoafirmação disciplinar evidentes na atitude de certos comentaristas, nela também podemos adivinhar uma apresentação quase caricatural do lugar atribuído à atividade de pesquisa no mundo do disciplinamento antropológico. Nesse mundo, a pesquisa é o substrato passivo do processo teórico da Antropologia.

Claude Lévi-Strauss já havia colocado cada coisa no seu devido lugar em meados do século XX, quando atribuiu à etnografia a tarefa de coleta de dados e estabeleceu que a antropologia realizaria a análise comparada das sociedades e das culturas prospectadas pelos etnógrafos, de modo a alimentar a reflexão teórica (Lévi-Strauss, 2008). Hoje em dia, é de bom tom concentrar essas duas atividades na mesma pessoa. Sendo assim, todos/as antropólogos/as oscilam entre o pólo etnográfico e o pólo antropológico propriamente dito, disciplinando suas etnografias à luz dos imperativos analíticos, das agendas teóricas e das modas conceituais estabelecidos por suas respectivas antropologias. Acho que o coletivo Máquina Crísica se referia precisamente a isso quando sinalizava que o/a praticante da antropologia precisa interiorizar uma espécie de “fronteira disciplinar” que o/a transforma num/numa paranoico/a irremediável; um/a paranoico/a que precisa se perguntar o tempo inteiro até que ponto seu engajamento com a realidade social está em condições de suplementar uma agenda reflexiva séria, ditada pela Antropologia – esse grande Outro³¹. A experiência investigativa é o lugar de emergência do que é heteróclito e heterogêneo, ao passo que a disciplina é o lugar das perguntas adequadas e da produção final de um sentido para o mundo. Nesse quadro, o/a

31 O autor se refere ao argumento desenvolvido pelos/as membros/as do coletivo Máquina Crísica no texto intitulado “Suspender o disciplinamento, redimir a promessa da antropologia”, publicado neste livro.

pesquisador/a tenta evitar obstinadamente a queda no *nonsense*, agarrando-se com força na corda estabilizadora proporcionada pela filiação disciplinar. (Entre parênteses, observemos que o *nonsense* é um subproduto da própria disciplina e não um risco *a priori* do qual devemos nos resguardar. A disciplina estabelece a ordem do discurso e, por conseguinte, define como desordem – mero dado à espera de sistematização, mero epifenômeno de um esquema oculto – o que escapa dos seus quadros conceituais ou ainda não pode ser enunciado através deles).

No mundo da disciplina antropológica, é praticamente senso comum a suposição de que a singularidade do “olhar antropológico” radica no fato de ele estar orientado pela pesquisa etnográfica. Também é senso comum que a pesquisa etnográfica implique em um levantamento direto de material empírico que é realizado pelo/a etnógrafo/a-antropólogo/a no contexto de um trabalho de campo duradouro junto a alguma coletividade humana específica. Quanto a mim – e à luz dos fatos –, continuo pensando que Lévi-Strauss forneceu um critério mais fiável para que possamos tanger a especificidade da antropologia (ou do “olhar antropológico”): tal especificidade encontra-se na subsunção da etnografia (coleta) à antropologia (sistematização teórica). A antropologia dota de relevância teórica o conteúdo da prática etnográfica de acordo com certa problemática disciplinar definida de antemão. No final das contas, o trabalho de campo é o lugar onde nos encontramos com outras pessoas cujos enunciados serão postos a serviço da disciplina pela qual militamos. A Antropologia exige que toda e qualquer pesquisa executada sob sua égide assumam a forma de uma etnografia servil. Nos quadros da Antropologia, a etnografia é uma aproximação empírica que serve à reprodução da disciplina e valida seus debates internos. Os/as “comentadores/as” do GT que eu mencionei mais acima estavam colocando em ato uma coexistência sobredeterminada da etnografia com a Antropologia. Por isso, ali não importava muito a reflexão concreta dos/as “apresentadores/as” sobre as problemáticas originadas em campo. O GT era um momento privilegiado para deslocar essas problemáticas – que, até então, eram as únicas que importavam – em nome das agendas teóricas em voga no universo disciplinar. Daí que só importassem aos/às “comentadores/as”

aquelas palavras-chave que dessem ignição na máquina discursiva da Antropologia.

Sem mais delongas, quero dizer que a etnografia pode ser liberada da Antropologia. Não para depois ser entregue à ditadura de outra disciplina, mas sim para existir por si mesma. Liberta de toda Antropologia, a etnografia está autorizada, inclusive, a despir-se de seu nome pomposo e vazio – um nome que só faz sentido sob tutela antropológica – e a deixar-se chamar a si mesma de “pesquisa”. Assim, talvez ela possa revelar potencialidades inauditas; potencialidades que a própria Antropologia lhe atribui para as inviabilizar logo em seguida. Que potencialidades seriam essas? Digamos que são aquelas inerentes a qualquer encontro com outras pessoas. Quando já não serve a nenhuma disciplina, esse encontro e sua duração – isto é, seu prolongamento no tempo – servem a si mesmos. Pesquisar com os/as outros/as é cultivar junto deles/as uma problemática em comum que justifique tal convívio e lhe confira sentido. Nesses termos, o encontro com as pessoas é algo que gera, potencialmente, um novo coletivo. O que se partilha nesse coletivo é a teoria de sua própria existência. Se a pesquisa está orientada, em primeira instância, à formação de um coletivo e à enunciação compartilhada do seu ser e do seu poder-ser, então por que não a chamar de “pesquisa política”? A pesquisa política media a composição e a auto-enunciação de um coletivo previamente inexistente.

Eis que chega a hora de justificar o título desta intervenção. Naturalmente, o título é abusivo e propagandístico como todos aqueles que encabeçam textos divulgados em redes sociais³². Espero que o/a leitor/a perdoe essa concessão oportunista ao regime de audiência imposto pelas esferas públicas do ciberespaço. Proponho que encaremos o título deste texto como a desculpa para um encontro. Se o encontro tiver valido a pena, o título estará justificado.

Começemos corrigindo um possível mal-entendido. Daqui para frente, não falarei de etnografia, mas de pesquisa política nos termos já aludidos. Mao Tsé-Tung foi um precoce formulador desse tipo de abordagem. Depois dele, vieram outros/as autores/as. Entretanto, são

32 Esta intervenção, como boa parte dos demais textos reunidos nesta obra, foi publicada no site do coletivo Máquina Crítica e divulgada através de diversas redes sociais.

raros/as aqueles/as que o evocam explicitamente nos dias de hoje, porque seu nome está proibido. Ou melhor, só está autorizado quando o assunto são as catástrofes humanitárias desatadas pela mortal utopia comunista. Seja como for, Mao é aquela velha lanterna vermelha que ilumina os primeiros movimentos da tradição subterrânea da pesquisa indisciplinada. Ele estabeleceu que a pesquisa fosse condição primeira para que alguém pudesse opinar em política. “Quem não pesquisou não tem direito a opinar”, escreveu, em 1930, numa crítica ao “culto dos livros” (Tsé Tung, 1930, s/n). Três anos antes, estivera entre os camponeses da província de Junan (Tse Tung, 1968, s/n), onde, em suas palavras, fez “pesquisa de campo sobre a situação em cinco distritos: Siangtan, Siangsiang, Jengshan, Liling y Changshá”. À época, Junan era o epicentro do movimento camponês na China. Ali, tinham se formado numerosas associações que agrupavam, majoritariamente, “camponeses pobres”, “camponeses indigentes” e “intelectuais pobres”: um caldo de cultura explosivo que desencadeou a perseguição generalizada dos chamados “*shenshi* [senhores feudais] malvados”. Essa perseguição incluía a aplicação de multas e contribuições compulsórias contra aqueles latifundiários que se opunham à formação das associações camponesas. Além disso, os camponeses organizados promoviam rituais de deposição política que eram vistos como “excessivos” em certos círculos urbanos associados ao comunismo e ao nacionalismo chineses. Vejamos o relato de Mao sobre alguns curiosos “excessos” presenciados por ele durante o trabalho de campo:

Ocorre frequentemente que os camponeses organizem manifestações de massa contra um déspota local ou shenshi malvado, abertamente inimigo das associações camponesas. Os manifestantes comem em sua casa e, como é natural, sacrificam porcos e consomem cereais. Faz pouco, em Machiaje, distrito de Siangtan, uma multidão de quinze mil pessoas realizou uma visita punitiva deste tipo a seis famílias de shenshi malvados; ficaram ali por quatro dias e degolaram mais de 130 porcos. Estas manifestações terminam, no geral, com a imposição de uma multa. (Tse Tung, 1968. p. 35)

E mais adiante:

Desfiles com chapéu de cone. Esta prática é muito frequente em todos os lugares. Colocam-se chapéus de cone nos déspotas locais e nos shenshi malvados com inscrições do tipo: “déspota local fulano de tal” ou “shenshi malvado mengano”. Amarrados com uma corda, eles devem desfilar no meio de grandes multidões. Às vezes soam os gongos e as bandeiras são agitadas para chamar a atenção das pessoas. Esta forma de castigo, mais do que nenhuma outra, provoca enorme temor nos déspotas locais e shenshi malvados. Quem foi castigado dessa maneira, mesmo que somente uma vez, fica completamente desacreditado e já não consegue mais erguer a cabeça. Por isso, os ricos geralmente preferem pagar uma multa em vez de vestir o chapéu de cone. [...] Certa associação camponesa muito engenhosa prendeu um shenshi malvado e declarou que, nesse mesmo dia, ele receberia o chapéu de cone. O shenshi malvado empalideceu de medo. Contudo, a associação camponesa decidiu que não colocaria o chapéu nesse dia, considerando que, se assim o fizesse, o shenshi malvado poderia, aceitando seu destino, perder o medo do castigo. Assim, seria melhor ir para casa e deixar para outro dia a colocação do chapéu. Sem saber quando receberia o cone sobre sua cabeça, o shenshi malvado vivia dia após dia em suspense constante, sem poder dormir tranquilo. (Tse Tung, 1968, p. 65)

No informe em questão, o propósito de Mao era relativizar a acusação de que os camponeses estavam sendo “excessivos” no exercício de seu poder. Mao pensava que essas pessoas mereciam apoio irrestrito de seu partido – o Partido Comunista da China (PCCh). Ele pôde constatar que os métodos empregados pelos camponeses respondiam não apenas ao espírito da revanche, mas também – e fundamentalmente – a uma leitura adequada do tipo de violência necessário para evitar um eventual revide do anterior *status quo*: “As rebeliões mais violentas e as

desordens mais graves ocorreram invariavelmente ali onde os déspotas [...] tinham perpetrado os piores ultrajes. O olhar dos camponeses é agudo. Eles se dão conta perfeitamente de quem é mau e quem não é, quem é pior e quem não é tão perverso” (Tse Tung, 1968. p. 25). Vem, então, uma frase que se tornou célebre e que, é bom observar, representa o resultado de uma pesquisa e não uma apologia eloquente e dogmática da violência:

Fazer a revolução não é dar um banquete, nem escrever um livro, nem pintar um quadro ou fazer um bordado; não pode ser tão elegante, tão tranquila e delicada, tão aprazível, amável, cortês, moderada, magnânima. Uma revolução é uma insurreição, é um ato de violência através do qual uma classe derruba a outra. A revolução no campo é uma revolução mediante a qual o campesinato derruba o poder da classe latifundiária feudal. Sem recorrer à máxima força, o campesinato jamais conseguiria derrocar o poder dos latifundiários, profundamente arraigado através dos milênios. O campo precisa de um poderoso auge revolucionário, pois só este auge pode agitar os milhões e milhões de camponeses [...] Os “excessos” [...] são precisamente o produto dessa força dos camponeses, despertada pelo poderoso auge revolucionário nas zonas rurais. (Tse Tung, 1968. p. 26)

No final do informe de pesquisa, Mao dá uma alfinetada nos seus camaradas mais pudicos: “Falam todo o dia do ‘despertar das massas populares’, mas morrem de medo quando elas se levantam. Não vejo diferença entre esta postura e o amor do Senhor Ye pelos dragões” (Tse Tung, 1968. p. 55). Aqui, temos uma piada interna chinesa. Convém um rápido esclarecimento: o Senhor Ye é um personagem de Liu Xiang (76 a.C.) que gostava muito dos dragões e colecionava inúmeros objetos com a forma desse animal mítico. Certo dia, um dragão desceu dos céus para conhecer seu devoto admirador humano. Enquanto observava pela janela da casa do Senhor Ye, deixou sua cauda aparecer, por descuido, no vão da porta. Ao vê-la, o Senhor Ye saiu correndo, pálido

de terror e alucinado. Moral da história: o Senhor Ye não gostava dos dragões, mas somente daquilo que tivesse forma de dragão. De maneira análoga, certos revolucionários não apreciavam as massas em sua ação concreta, mas somente aquilo que, sob a aparência das massas, eles pudessem objetificar e manipular. E da mesma forma que o Senhor Ye, a antropologia disciplinar aprecia o “outro” na medida em que este se torne objeto passivo de seus próprios afazeres domésticos...

Mao não era militante de uma disciplina acadêmica. Como sabemos, ele era um militante comunista. Nessa condição, apregoava que a política do partido, isto é, aquilo que o partido se propunha a fazer em tal ou qual circunstância, deveria ser definida em referência à atividade de pesquisa. Durante as primeiras décadas do século XX, o PCCh se considerava representante da política proletária na China. Grosso modo, isso queria dizer que seu propósito máximo era alcançar a emancipação coletiva através da eliminação da propriedade privada dos meios de produção, condição esta que os movimentos revolucionários do Ocidente haviam identificado na base de toda a exploração do ser humano pelo ser humano. De acordo com esse horizonte, e tendo em vista a situação geopolítica da China, a tarefa premente consistia em combater o imperialismo japonês, fiador máximo de toda uma cadeia de exploração e sujeição que atravessava a sociedade chinesa de cabo a rabo. Nos anos 1920, o PCCh combatia o imperialismo japonês em nome da autonomia política da China e do interesse do programa revolucionário do proletariado. Nesse cenário, Mao avaliou que a pesquisa era fundamental para definir se o encontro dos comunistas com outros grupos sociais poderia potencializar a busca desses propósitos transformadores. Assim, a pesquisa – a vontade e a necessidade de pesquisar – respondia a uma interrogação fundamental que poderíamos escrever da seguinte forma: estamos em condições de agir coletivamente tendo em vista, por um lado, a necessidade primeira de expulsar os japoneses e, por outro lado, o propósito máximo de alcançar a maior liberdade possível para essa enorme parcela de humanidade radicada na China? (Para Mao, a liberdade do “povo chinês” estava estrangulada por quatro grandes “formas de autoridade” que precisavam ser liquidadas: autoridade política, de clã, religiosa e marital. Juntas, elas encarnariam “a ideologia e o sistema feudo-patriarcal”).

A pesquisa política parte sempre de alguma inquietação que é, ela própria, valha a redundância, *política*. Liberta de toda disciplina, a pesquisa se move, sempre, em meio à política, ou seja, em meio à busca de composições coletivas. Estas últimas, por sua vez, vão ganhando novos critérios de realização e novas adesões na medida em que a tarefa investigativa avança. Encontramos, aqui, uma relação intersubjetiva que já não é exatamente de representação. Na luta por alcançar seus propósitos, as pessoas implicadas na pesquisa política vão se moldando mutuamente, numa relação tal que as chamadas “reuniões de pesquisa” reivindicadas por Mao se transformam no processo de criação de uma nova subjetividade política. Temos, em primeiro lugar, os propósitos do pesquisador que, cedo ou tarde, deverão ser explicitados; depois, temos as reuniões de pesquisa. Ao cabo dessas duas etapas, podemos estabelecer uma opinião sobre nossos propósitos iniciais de acordo com as perspectivas concretas proporcionadas pela pesquisa. Antes da pesquisa só existem propósitos abstratos que, literalmente, *ganharão corpo* e condições efetivas de realização graças ao encontro com os/as outros/as. Palavras de Mao em 1930: “*Tiramos toda e qualquer conclusão depois de ter pesquisado, e não antes*. Apenas um bobo, agindo sozinho ou junto de outras pessoas, contorce os miolos para ‘encontrar alguma solução’ ou ‘elaborar uma ideia’ sem fazer nenhum tipo de pesquisa” (Tse Tung, 1930. p. s/n, grifo meu). É necessário estar bem acompanhado para encontrar as ideias justas. Convocar “reuniões de pesquisa” e “pesquisar nelas” “por meio de discussões” consiste, segundo Mao,

na única via que nos permite uma aproximação à verdade e a obtenção de conclusões. Por outro lado, o método de se limitar a ouvir as experiências de apenas uma pessoa sem celebrar reuniões de pesquisa para averiguar os fatos por meio de discussões conduz facilmente ao erro. Não é possível tirar conclusões mais ou menos corretas em reuniões nas quais só se formulam perguntas ao azar em vez de submeter questões especiais ao debate. (Tse Tung, 1930. p. s/n)

As reuniões de pesquisa são o espaço privilegiado para a construção dos problemas e das soluções:

*Se antes de saíres do gabinete não tens nada na tua cabeça, quando retornares ela já não estará vazia, mas sim aprovisionada com todo tipo de material necessário para a solução de problemas; é assim que os problemas se resolvem. É indispensável sair? Não obrigatoriamente. **Tu podes convocar para uma reunião de pesquisa pessoas familiarizadas com a situação, a fim de achar a origem disso que tu consideras um problema difícil, de modo a ficar a par do seu estado atual. Então será fácil resolvê-lo.** A pesquisa se assemelha aos longos meses de gestação, ao passo que a solução do problema se parece com o dia do parto. Pesquisar um problema é resolvê-lo. (Tse Tung, 1930. p. s/n, grifo meu).*

Detenhamo-nos com mais atenção sobre as “reuniões de pesquisa”, que são um importante dispositivo de trabalho com as pessoas. Citemos longamente as palavras de Mao num prefácio de 1941 para as suas *Pesquisas Rurais*:

*O único meio para conhecer uma situação é fazer uma pesquisa social, uma pesquisa sobre a situação viva das diversas classes sociais. Para quem desempenha um trabalho de direção, o meio fundamental para conhecer a situação é escolher, de acordo com um plano, algumas cidades e aldeias e **concentrar-se numa série de pesquisas minuciosas utilizando o ponto de vista fundamental do marxismo: o método da análise de classes.** Só assim poderemos adquirir os conhecimentos básicos sobre os problemas sociais da China. Para fazer isso, é necessário, em primeiro lugar, olhar para baixo e não para o céu. A menos que tenhamos o interesse e a decisão de olhar para baixo, não conseguiremos nunca na vida entender realmente as coisas da China. Em segundo*

lugar, é preciso convocar reuniões de pesquisa. De nenhuma maneira podemos adquirir um conhecimento completo olhando aqui e ali e escutando rumores nas ruas [...] Realizar reuniões de pesquisa é o método mais simples, fácil e seguro. Com ele obtive grande proveito; trata-se de uma escola melhor do que qualquer universidade. Devemos convidar para essas reuniões quadros realmente experientes dos níveis médio e inferior, ou pessoas comuns. [...] A pessoa que pela primeira vez me deu um quadro completo da corrupção nas prisões chinesas foi um simples carcereiro que conheci fazendo minha pesquisa no distrito de Jengshan, Junán. (Tse-Tung, 1941. p. 9, grifo meu)

O importante, a partir de agora, é frisar a orientação epistemológica da pesquisa política, esclarecendo ao máximo sua originalidade. Com esse objetivo em mente, dediquemos alguns tópicos aos trechos em negrito das citações anteriores. (Quem estiver interessado/a em conhecer algumas recomendações de ordem mais “técnica” para a realização das “reuniões de pesquisa”, pode reportar-se às citações que figuram no *Miniguia vermelho da pesquisa política*).³³

1 “*Tiramos toda e qualquer conclusão depois de ter pesquisado, e não antes*”: aqui, não estamos apenas diante de uma recusa das posturas políticas baseadas quase exclusivamente na especulação. Mao nos diz que “toda e qualquer conclusão” é sempre posterior à pesquisa. Isso inclui, também, as conclusões sobre quais seriam *os problemas* relevantes em cada momento e lugar. Definir um problema como pertinente do ponto de vista político é um exercício complexo e decisivo que, por isso mesmo, não pode ocorrer antes da pesquisa. A única coisa que levamos conosco na etapa prévia ao encontro com as pessoas são inquietações e apostas. Essas, por sua vez, mediadas pelo processo de diálogo, darão origem a uma busca coletiva e, por conseguinte, a uma problemática inerente a esta busca.

33 Mao Tse-Tung. 2019. *Miniguia vermelho da pesquisa política*. Citações do professor Mao Tse-Tung.

2 *“Podes convocar para uma reunião de pesquisa pessoas familiarizadas com a situação, a fim de achar a origem disso que tu consideras um problema difícil, de modo a ficar a par do seu estado atual”*: logicamente, antes de qualquer encontro com os demais, nós mesmos concebemos determinado tipo de problema e avaliamos que esse problema também corresponde aos/as outros/as, isto é, representa um problema compartilhado. No entanto, não podemos ignorar que somos nós – e, a princípio, somente nós – que consideramos esse problema especialmente difícil. O “estado atual” do problema apenas poderá ser mapeado através da reunião com os/as outros/as. Quem são esses/as outros/as? São “pessoas familiarizadas com a situação”, isto é, pessoas que conhecem esse âmbito da ação social que nós consideramos problemático. Tais pessoas poderão, eventualmente, tornarem-se nossas colaboradoras no processo de definição do “estado atual” de um problema difícil. Retenhamos essa orientação: é importante reunir-se com pessoas familiarizadas com a situação. Aqui, não há nada de banal. Pelo contrário, trata-se de um lineamento chave que diferencia a pesquisa política da pesquisa disciplinar – ou disciplinada. Desenvolverei esse ponto no tópico **5**.

3 *“Pesquisar um problema é resolvê-lo”*: nas condições de trabalho reivindicadas pela pesquisa política, o dispositivo da reunião é, ele próprio, o princípio de resolução de um problema. Não resolvemos os problemas sozinhos, em casa, depois da pesquisa. Ao contrário, procuramos resolvê-lo através do diálogo. Tal resolução é potencialmente efetiva na medida em que a pesquisa também conforma o corpo político que dará concretude ao esforço prático de solução de um problema coletivo.

4 *“Concentrar-se numa série de pesquisas minuciosas utilizando o ponto de vista fundamental do marxismo: o método da análise de classes”*: nesse ponto, os/as anti-marxistas se regozijam. “Quanto simplismo!” – dizem eles/as –, “bastaria fazer uma ‘análise de classe’ para acessar os atores-chave e os conflitos fundamentais de uma sociedade!”. E arrematam: “sob o foco dessa lente desajustada muita coisa importante passará despercebida”. Tenho preguiça de confrontar posições desse

tipo. No geral, elas não decorrem de nenhuma reflexão cuidadosa sobre as contradições que estruturam nosso mundo social e sobre a origem, em última instância, dessas contradições. Os anti-marxistas operam por inércia ideológica. Há décadas, eles escoram sua legitimidade intelectual sobre os escombros do Muro de Berlim e, desse modo, não precisam explicitar a única paixão que verdadeiramente os move. Mas nós devemos sinalizá-la: estão apaixonados pelo *status quo* e recusam, no final das contas, qualquer ingerência decisiva que possa subvertê-lo radicalmente. E que ingerência seria essa? Também precisamos ser claros sobre esse ponto: trata-se do igualamento, na marra, do suporte material necessário à projeção de todo mandato, de toda autoridade, de toda hierarquia. Em linguagem clássica, isso se chama eliminação da propriedade privada e coletivização dos meios de produção. Pois bem, voltemos a Mao. Na passagem citada, ele está falando de algo muito simples que devemos entender à luz de seu pensamento. As “classes” seriam grupos de interesse segmentados segundo sua atividade econômica (proletários, comerciantes, artesãos, senhores de terras, camponeses médios, etc.). Independentemente da atividade desempenhada por cada grupo, o importante na “análise de classe” consistia em definir quem era “amigo da revolução” e quem não era (Badiou tece algumas reflexões a respeito disso numa conferência notável³⁴). Em outras palavras: a questão era saber quem estava disposto a construir uma problemática em comum que dialogasse com as apostas básicas enunciadas pelos pesquisadores do Partido Comunista sem excluir, necessariamente, a proliferação de outras apostas.

5 *“De nenhuma maneira podemos adquirir um conhecimento completo olhando aqui e ali e escutando rumores nas ruas [...] Devemos convidar para essas reuniões quadros realmente experientes dos níveis médio e inferior, ou pessoas comuns”*: quero comentar estas duas passagens juntas, porque elas se complementam diretamente e expressam uma premissa muito original da pesquisa política. Em primeiro lugar, o conhecimento não é a síntese de segunda ordem de um material diverso recolhido em vários lugares por um pesquisador sorrateiro. Tampouco se referencia

no que as pessoas andam dizendo por aí, sem nenhum compromisso, ou em razão de compromissos e circunstâncias que não conseguimos estimar de modo fiável. O conhecimento relevante para a pesquisa política surge do dispositivo da reunião. É nele que os/as participantes se expressam deliberadamente em resposta a algumas questões e estímulos explícitos, trazidos pelo/a pesquisador/a. Participa das reuniões quem tem algo a dizer. Mao refere-se aos “quadros [do Partido] realmente experientes” que desempenham tarefas de base e às “pessoas comuns”. No final das contas, qualquer um/uma pode ser convidado/a para a reunião de pesquisa, desde que queira falar e esteja em condições de fazê-lo tendo em vista as perguntas inicialmente colocadas. Por exemplo, se eu acredito que os/as estudantes secundaristas vêm cultivando demandas e formas de ação que podem desencadear um processo criativo de ocupação das ruas, devo apresentar aos/às próprios/as estudantes minha hipótese. Neste quesito, o dono do comércio da esquina ou a pastora da igreja evangélica têm pouco a contribuir – salvo que eles/as também sejam estudantes secundaristas. No espaço da reunião de pesquisa, as pessoas são consideradas pelo que *dizem* e, mais especificamente, pelo que *querem* dizer. E o que elas *dizem* e *querem* dizer será encarado como expressão do seu pensamento, isto é, de sua capacidade de problematizar a situação na qual se encontram. O que as pessoas pensam será depreendido de suas palavras e nunca dos seus silêncios, como costuma ocorrer na pesquisa disciplinada. O marxismo de Mao entende as classes como uma distribuição inicial dos lugares sociais que a atividade de pesquisa procurará redimensionar através da composição de uma nova coletividade pensante e atuante. Por outro lado, para a pesquisa disciplinada as pessoas pertencem irremediavelmente ao seu “lugar” social. Elas são a expressão de uma distribuição pré-estabelecida das diferenças, sejam elas “culturais”, de “raça”, de “classe” e de “gênero”. Na pesquisa disciplinada, as pessoas não falam; elas apenas expressam sua posicionalidade social de modo mais ou menos curioso e pitoresco. A pesquisa política, por sua vez, supõe que os lugares sociais – Mao os pensava em termos de classe – são o ponto de partida para um novo processo de problematização coletiva, razão pela qual as pessoas importam em decorrência das

problemáticas que elas são capazes de engendrar no seio de uma reunião de pesquisa. No frígido dos ovos, a reunião de pesquisa é uma reunião política.

Há algum tempo eu vinha nutrindo a intenção de escrever a respeito dos usos e das potencialidades que Mao atribuiu à prática da pesquisa. Queria situar os primórdios da pesquisa indisciplinada – aquela que se faz corpo a corpo com as pessoas, ao calor das situações – bem longe de qualquer tradição acadêmica. Através da referência a Mao, eu pretendia evidenciar que a pesquisa política não deve nenhuma explicação ao mundo das disciplinas. Além disso, ela está autorizada, de direito próprio, a questionar qualquer processo de envolvimento utilitário, carreirista ou “extrativista” – como dizem os/as camaradas do coletivo Máquina Crísica – com as pessoas que compartilham conosco um mundo e uma época. A pesquisa política é aquilo que se faz *com, para e pelas* pessoas. Seu lema fundamental poderia ser “pensar com as pessoas”, por oposição a “representar as pessoas”, que é a palavra de ordem das ciências sociais, sempre a serviço de si mesmas ou a serviço do Estado – quando não do capital. A pesquisa política é o exercício prático da capacidade das pessoas de pensarem por si mesmas e de militarem pelo pensamento que conseguiram construir juntas, em resposta a uma instigação inicial e sob a luz de um horizonte prático que elas tornaram seu. Foi a vontade de deixar claras todas essas questões que me estimulou a revisitar Mao. Mas o que realmente me empurrou para o teclado do computador foi o mal-estar que intuí nos rostos e nos gestos dos/as estudantes que participavam daquele GT ao qual me referia lá no início do texto. Suponho que muitos/as deles/as já estão cansados/as desse teatrinho mórbido no qual, para utilizar uma terrível expressão de Roberto Da Matta (1978), devemos “vestir a capa de antropólogo” (Da Matta, 1978, p. 28) para declamar, diante de nossos pares, o sentido do que as pessoas dizem e fazem ao sabor dos clichês disciplinares que cada instituição legitima e difunde. Contudo, isso são apenas suposições que eu deparei dos gestos daqueles/as para quem eu dedico estas linhas. Mao nos ensinou que a pesquisa se referencia no que é dito de forma explícita e consciente. A pesquisa não vive de suspiros, piscadelas e prantos. Sua matéria prima são certos enunciados que respondem a alguma pergunta concreta. Seu propósito é o de originar

uma nova subjetividade política que possa desafiar e transcender a distribuição pré-existente dos lugares sociais. Sendo assim, não faz sentido continuar especulando sobre o pensamento dos/as estudantes enquanto eles/as calam. A pesquisa propriamente dita ainda nem começou. Este é o momento de formular *perguntas e apostas*, à espera da partilha futura de um pensamento explícito e discutido.

Apresento, então, minhas perguntas: como vocês, leitores/as, vocês, estudantes, definem o problema que os/as leva a entornar os olhos, suspirar entre os dentes e olhar para o lado enquanto alguém reza em seus ouvidos o cânone disciplinar do momento? Vocês, estudantes, o que fariam de suas pesquisas se elas não tivessem que passar pela triagem de nenhuma antropologia?

Agora formulo minhas apostas: é possível viver intensamente a atividade investigativa e dela extrair resultados rigorosos e politicamente decisivos sem prestar contas ao mundo disciplinar. É possível colocar a meia dúzia de coisas interessantes que pinçamos no mar de péssimos artigos que subsidiam nossa formação a serviço do que precisa ser dito; a serviço do que as reuniões de pesquisa tornam necessário dizer. Isso não implica, contudo, que tenhamos de submeter nosso encontro com os/as outros/as ao império dos problemas disciplinares – que são falsos problemas porque servem, fundamentalmente, para dar rédeas soltas à cega máquina textual da disciplina. Finalmente, é possível fazer tudo isso estando na universidade. A universidade é o nosso ganha-pão; é o que assegura nossas bolsas de estudo e, depois, nossos salários. No entanto, essas bolsas e esses salários não precisam nos reduzir à condição de funcionários/as de uma disciplina – isto nunca esteve no contrato! –, de modo que sempre poderemos investir nossas capacidades investigativas e cognitivas em coisas mais interessantes e mais libertadoras do que a mera reprodução da autoridade acadêmica. Escrevamos para as revistas especializadas, repitamos a ladainha que esperam de nós, recebamos bolsas e salários, mas dediquemos o melhor de nossas energias a outras tarefas. Não amemos nossos chefes. Estejamos preparados/as para, diante da menor oportunidade, interromper essa aparelhagem institucional castradora e chantagista que atualmente nos constrange. Não nos furtemos de tomar em nossas mãos os meios de produção do conhecimento e libertá-los da soberania

disciplinar, colocando-os sob controle de uma multidão de “reuniões de pesquisa”.

Apresentadas minhas questões e minhas apostas, aguardo vocês para uma futura reunião de pesquisa.

Referências bibliográficas

Alain Badiou. 2019. Marxismo acadêmico e marxismo real.

Disponível em: <https://maquinacrisica.org/2019/06/06/marxismo-academico-e-marxismo-real/>

Claude Lévi-Strauss. 2008 [1958]. Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac Naify.

Mao Tsé-Tung. 1930. Contra el culto a los libros. Disponível em:

<https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/1930contracult.htm>

Mao Tse-Tung. 1941. Prefacio y epilogo a Investigaciones Rurales.

Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/RS41s.html>

Mao Tsé-Tung.1968. Informe sobre una investigación del

movimiento campesino de Junan. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/HP27s.html>

Mao Tse-Tung. 2019. Miniguia vermelho da pesquisa política.

Citações do professor Mao Tse-Tung. Disponível em: <https://antropologiacritica.files.wordpress.com/2019/11/miniguia-vermelho-da-pesquisa-polc3adtica-1.pdf>

Roberto Da Matta. 1978. O ofício de etnólogo, ou como ter

anthropological blues. Disponível em: http://www.ppgasmn-ufrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_27.pdf

Ensayo Crísico: reflexiones desde el exceso

Tomás Guzmán Sánchez

El ensayo es una forma de experimentación que se despliega sobre la búsqueda de formalización de un pensamiento. Pensamiento, aquí, es entendido como una intervención reflexiva sobre un determinado asunto. Esto quiere decir que el pensamiento interviene sobre las relaciones que hasta cierto punto se establecieron entre un supuesto real y las formas en como se lo piensa con el fin de modificar dicha relación a partir del movimiento que se despliega en dicho real. Para ello, el ensayo recurre al lenguaje escrito como aquello que le permite explorar las aporías de esa relación.

El ensayo, por ello, no está atado de antemano a una estructura formal, es decir, a una serie de variables que debe cumplir con el fin de enmarcarse en un género o como requisito demostrativo del acercamiento a la verdad de su objeto. Por el contrario, el ensayo construye su formalización de acuerdo con las necesidades concretas y los desafíos puntuales que presenta el objeto frente al pensamiento. La construcción de esta formalización consiste en explorar la brecha entre el lenguaje, el pensamiento y el objeto con el fin de superarla. Dicho ejercicio, nada fácil —dicho sea de paso—, incluye una dimensión estética que es el propio ejercicio de formalización. Esta dimensión recorre la tensión entre fondo y forma con el fin de aproximarse al corte que el ensayo pretende recorrer entre lenguaje, pensamiento y objeto, eso sí, bajo condición de hacerlo recorriendo el lenguaje escrito y recurriendo a este como medio. De hacerlo, por ejemplo a partir del objeto, de la producción de una materialidad reflexiva, implicaría quizá que se esté frente a una obra de arte plástica y no propiamente frente a un ensayo. Esto no quiere decir que las artes plásticas no experimenten con el lenguaje escrito, pero lo harán siempre desde lo objetual. Lo que tampoco significa que no puedan existir ensayos cuyo objeto sea una obra de arte.

De cualquier modo, lo que está en juego en el ensayo es la exploración y presentación del corte. Llamamos corte a lo real. En pocas palabras: aquello que emerge como inflexión de una situación en el mundo y que modifica la relación entre objeto y pensamiento, obligando al lenguaje a encontrar nuevas formas de desintegración y formalización de esta relación. Decimos que lo real es un corte, puesto que hace referencia, como ruptura, a la modificación de una situación anterior de la que, sin embargo, es deudora. La función del ensayo es, entonces, la de precisar el nombramiento de dicho corte en calidad de función de la verdad que irrumpe de la inflexión. Es decir, de explorar todos los desdoblamientos y despliegues que dicho corte produce en la materialidad del objeto y su modificación en el pensamiento.

Dicho de otro modo, lo que el ensayo pone a prueba es la eficacia de un pensamiento frente a lo real de su objeto, siendo, él mismo, parte del corte al producir nuevos significados de este. El procedimiento que sigue el ensayo, en consecuencia, es el de la crítica, puesto que, al colocar a prueba la eficacia del pensamiento no puede sino experimentar el corte. En tal sentido, el ensayo aprecia como una de sus características el síntoma: apuesta, entonces, todas sus armas a que hay algo que cambió y que, por ende, no se lo puede pensar de la misma forma en cómo se lo venía pensando o que un determinado pensamiento es inadecuado a su objeto, puesto que no ha advertido el corte. Es, pues, una sensación de resquemor el que motiva al ensayo; la necesidad de perseguir el corte como testimonio de la emergencia de un nuevo real, abierto al mundo y, en consecuencia, nunca terminado, nunca finalizado. Quizás de allí que el ensayo sea tomado, a veces erróneamente, como borrador o prueba.

Así las cosas, el riesgo del ensayo es el de su infinitud respecto al pensamiento que persigue en el corte o quizá esta infinitud no es más que su real. Lo cierto es que a veces esa característica limita al ensayo a una simple constatación de que hay un síntoma, de que algo se perdió, sin poder decir qué fue lo que ya no es. Entonces, el ensayo corre el riesgo de embelecarse con la semblanza del fantasma, sin llegar nunca a confrontarlo. Allí, objeto y pensamiento son capturados por el lenguaje, a través de la mera discursividad, de tal modo que de lo que se trata es de convencernos, de manera sofista, de que ahí hay algo y tiene una apariencia. Por otro lado, también se corre el riesgo del mutismo. En este

caso, el pensamiento obtura al objeto en la falta de lenguaje, pues, ante la apariencia del síntoma no queda más que un grito mudo: no hay nada que se pueda decir del objeto, debido a que la experiencia ha quedado absorta ante la singularidad de este, de su cara más horrorosa. El objeto aparece inmóvil, petrificado; sin enunciación.

Otro riesgo que corre el ensayo viene de su carácter incendiario. Al probar la eficacia del pensamiento frente al objeto, el ensayo tiene como efecto el quemar las verdades inadecuadas al corte que persigue. Como en un campo de batalla, el ensayo debe ser despiadado con aquellos que aún sostienen con falsedad una verdad caduca. Sin embargo, esto puede llevarnos a una pura pulsión iconoclasta, en donde solo se trata de quemar los símbolos del mito que oprimen la enunciación de una verdad adecuada al corte, sin nunca llegar a decir entonces cuál es la verdad que de ese campo de batalla debería emerger. Por ello, la crítica, que es el arma por excelencia del ensayo, debe seguir como método la dialéctica de la negatividad: sacar de la opresión la verdad que emerge de la inflexión y, sin embargo, no agotarla en el escrito. Es decir, el ensayo debe mostrar aquello que, aunque era parte de una verdad anterior, permanecía excluida de esa verdad y que, por ello, reclama para sí la transformación total de esa verdad (corte), postulándose como nuevo objeto del pensamiento. El ensayo, entonces, debe experimentar en el lenguaje escrito una nueva forma de nombrarlo.

Aún así, el ensayo no puede simplemente sentarse a nombrar la buena nueva de una verdad emergente o a constatar la desgracia que adviene de una verdad a medias; debe, ante todo, mostrar cómo y por qué se ha dado dicha inflexión: deberá recorrer el tránsito del corte y experimentar en él su despliegue sobre el objeto. Así, todo documento que haya surgido como testigo de la relación entre un pensamiento y su objeto, servirá como documento de análisis y crítica del ensayo, pues será muestra de dicho tránsito y de toda su conflictividad. Ejemplos de ello pueden ser una imagen, un escrito, una obra de arte, una columna de opinión, una obra literaria, una película, un artículo científico, etcétera; es decir, todo lo que muestre un vínculo entre un determinado objeto y las formas en como se lo piensa.

El ensayo deberá recurrir, entonces, a más de uno de estos documentos, y los tomará como fragmentos que contrapondrá uno con el

otro con el fin de componer el argumento. Deberá hacerlo de tal manera que permita exacerbar la tensión entre uno y otro, modulando así el lenguaje para permitir la formalización del pensamiento: buscando elaborar una imagen que muestre el proceso dialéctico de la producción del nuevo objeto. De ser así, el ensayo no trataría de mostrar, vía causa y efecto, cómo una nueva verdad es materia de un objeto formal anterior, sino cómo una verdad emerge para modificar la totalidad del objeto, transformándose ella misma en el proceso y buscando una formalización aún no concebida, pero de la cual es menester hacerse cargo. Y allí, el ensayo tomará como suya esa tarea: ensayando, justamente, una formalización adecuada y precisa, pero también abierta, ante el pensamiento que subjetiva el objeto en cada nuevo corte.

A la siniestra de Banksy: collage de indirectas a mis amigos y a los que no

Tomás Guzmán Sánchez

I

Frente a la conjura del capital, surge también el sueño de otro tipo de contracomplot: No ya una mera lectura en clave invertida sino una especie de salida a través de la autodestrucción sacrificial.

Bruno Bosteels³⁵

«Debería caer un meteorito y extinguir a toda la raza humana, que es la plaga que tiene jodido a este mundo». Con esa frase, Gregorio, un viejo izquierdista que había vivido intensamente la militancia estudiantil setentera en Colombia, terminaba un largo monólogo sobre el mundo, la izquierda y sobre mí, su interlocutor a medias. Era bastante usual últimamente escucharlo acabar cualquier charla conmigo de esta manera. Yo pocas veces podía largar alguna frase en medio de una extensa clase de teoría clásica de la contradicción. Algunas veces, en medio de toda su rancia actitud, se volteaba hacia mí como entreviendo algo ya perdido en su vejez e imaginaba un gran complot contra el capital: la juventud, como si en mí, nosotros los jóvenes, hubieran recaído sus fracasos y a la vez la redención de sus luchas dadas por perdidas.

35 Este texto es una versión revisada de una breve intervención en el marco del taller *prescripciones: la izquierda en el capitalismo tardío*, Organizado por el Colectivo Máquina Crísica en el primer semestre de 2019. El texto está basado en la lectura del último capítulo del libro de Bruno Bosteels: *Marx y Freud en América Latina: política psicoanálisis y religión en tiempos de terror* (2016) y, parcialmente, en el texto del colectivo Juguetes Perdidos: *La Gorra Coronada: sobre el devenir voto de la vida Mula* (2017). El único responsable de las interpretaciones aquí hechas es el autor del presente escrito.

Signado ya en esa juventud abstracta, me tornaba/nos tornábamos, en un ejército de *hackers* capaces de sabotear la máquina de especulación financiera. El complot contra el complot. La otra cara de la moneda, dotada de toda la sabiduría tecnológica necesaria para llamar a la interrupción por su nombre: *General Intellect* o cualquier cosa que nos saque de esta pasmada vida. Capaces de todo, igualmente arruinados en nuestro sectarismo individual, todos humanos, todos una plaga maldita: que venga ya ese meteorito a aplastarnos de una vez.

De *hackers* a aplastados por un meteorito, del complot contra el complot al complot del universo contra nuestra idiotez, ¡que pase cualquier cosa, pero que pase! Paranoia para todos, paranoia democrática, paranoia a precio de huevo, para(noia) el mundo que me quiero bajar. Claramente Gregorio no es Toni Negri ni Michael Hardt. Él, al fin de cuentas, preferiría la melancolía que la fuga; preferiría sostener en sus reproches a lo humano los reproches a sus propias luchas pasadas o presentes —da igual, ya hemos perdido el objeto amado—. Al contrario de cualquier inmanencia, Gregorio sostiene en sus esperanzas un *Deus ex Machina* capaz de interrumpir el curso de la historia, su verdadero y más agónico final. No obstante, en sus paseos a intentar saltar fuera del surco, llevándome como el Quijote a Sancho Panza, parece resonar la ambivalencia de esta izquierda bipolar: la multitud y lo siniestro. Lo siniestro aparece como la resolución dialéctica, en Gregorio y esa nuestra izquierda, de la contradicción entre multitud e imperio. O quizá me equivoque. Quizá no sea más que el paso del ente al ser y del ser al ente. Simulacro del ser en simulacro en el desvarío gregoriano: identidad (lo humano) y devenir (aplastados por un meteorito) se han venido a encontrar.

II

El poder y el contrapoder pueden convivir durante bastante tiempo sin que el uno derrote al otro [...] El poder deberá resolver sus problemas para persistir, pero el

contra poder también deberá desarrollar los suyos, lo que no es una tarea fácil.

Colectivo Situaciones, citado por Bosteels (2016)

Me atrevería a decir que muy posiblemente Banksy sea al arte lo que los *hackers* son a las ilusiones de Gregorio. Es decir, la fabulación de que alguien más hace por nosotros lo que, en realidad, deseáramos hacer. Así, en un acto que despertó la admiración de muchos, Banksy destrozó por medio de un dispositivo ubicado en el marco del cuadro una de sus obras más emblemáticas, la famosa *niña con globo*, que iba a ser subastada en una galería de arte. El acto, por el que el autor anónimo no recibiría un dólar, hizo que el valor de la obra subiera en el mercado especulativo del arte o en lo que se ha venido a llamar burbuja del arte. El debate rápidamente se centró en si el acto fue un genuino sabotaje (un valiente acto iconoclasta, ¿quizás el *happening* de un *potlatch* contemporáneo?) o si los de la galería sabían lo que iba a suceder. Lo cierto es que eso poco importa: Banksy es el complot.

Si hay algo que no interesa de la obra de Banksy, por lo menos en estos momentos, es su sátira gráfica al capitalismo. El autor anónimo de obras callejeras bastante renombradas ha sido perseguido desde hace un tiempo por el mercado del arte, que viene coleccionando, privadamente, obras suyas que en principio estaban ubicadas en espacios públicos, a la vista de todos. Su anonimato, al contrario de lo que se esperaría, ha ayudado a estimular la imaginación de la máquina burbuja del arte, creando un mito a su alrededor de cierto *Zorro* posmoderno del grafiti. Pero, a mi juicio, el anonimato de Banksy no es lo más relevante, aunque estimula la idea de que hay algo oculto que todos queremos saber pero que, en realidad, nadie quiere saber; o que todos queremos que otros sepan para que nos lo cuenten o lo guarden en secreto —al final ¿quién soy yo para saber quién es Banksy? Quizás sea el tipo de la mesa de al lado—. Lo importante, juzgo, es la batalla de Banksy por desmarcarse del mercado del arte y la imposibilidad, hasta ahora, de lograrlo. Pero más importante aún es que este acto gratuito de destrucción de su obra dejó al descubierto la máquina burbuja del arte, haciendo que este principio de realidad —de sospecha de lo real— se

valorizara a sí mismo aún más: el complot contra el contra complot. Con Banksy queda claro que no existe un afuera del complot y que el complot mismo es el principio capital del arte contemporáneo —lo digo porque el arte posvanguardista, es decir, el arte setentero y posterior, incluido el *street art*, sentó como una de sus bases la fuga del mercado—. De ahí la importancia del *performance* como aquello que era incapturable en los museos y galerías pero que no superó el registro fotográfico. De cualquier modo, frente al radiante optimismo de su acto, el de Banksy, queda la amarga sensación de que no se desinfló la burbuja del arte. ¿O será que todo es un problema de perspectiva y el signo invertido también es posible en este caso? Parodiando una cita que Bosteels hace de *Imperio*: «Banksy es la fuerza productiva real del *street art* contestatario, mientras que la burbuja es un mero aparato de captura que vive de la sátira de Banksy al capitalismo, como dije anteriormente, un régimen vampiresco de creatividad muerta acumulada que sobrevive, en las colecciones de arte privado, de chuparle su anonimato».

No se me mal entienda, esta no es una burla ni de Negri y Hardt, ni de Banksy. Es verdad que Banksy poco o nada tiene la culpa de que el mercado se ensañara con valorizar sus obras: Banksy interviene una pared para burlarse del capital y el capital lo vampiriza retirando la obra de allí y vendiéndola a colecciones privadas. Cualquiera podría pensar que se trata del viejo juego del gato y el ratón y, a juzgar por las opiniones divididas entre sí, por si Banksy es o no un real contestatario, esto parece tener sentido. Muchos se deslumbran porque el acto de Banksy habría puesto al desnudo el funcionamiento del complot de la burbuja a través de una jugada maestra. Otros, por el contrario, no ven en él más que un cómplice del sistema que se oculta para sacar más réditos de sus intervenciones, creando una atmósfera en donde algo pasa bajo nuestras narices pero nadie puede verlo. Cualquier argumento parece servir para justificar las dos alternativas en disputa a propósito de la figura anónima de Banksy.

III

La economía entonces es vista como productora de síntomas y de desvíos.

Ahí se define esa tensión entre la ilusión de un complot que se opone a la sociedad [...] y el funcionamiento de una sociedad que naturalmente genera un tipo de racionalidad económica que tiende a poner el beneficio, la circulación del dinero, la ganancia como formas visibles de su funcionamiento, pero que en realidad esconde una red hecha de adicciones y de ideas fijas y fetiches, de bienes sagrados y de carencia absoluta. Y esa tensión entre dos economías cruza todo el debate entre el arte y el valor.

Roberto Piglia, citado por Bosteels (2016)

Destruir la mercancía una vez se ha efectuado la transacción de su valor de cambio es, creo, algo que va un poco más allá de un simple *potlatch* contemporáneo: es un acto iconoclasta, en el sentido de destruir de cierto modo un fetiche. Ahora, ciertamente esta destrucción no obedece a una pasión por la pura destrucción, como supondría Bruno Latour, sino a un intento súper sofisticado de escape del tipo quemar billetes y lanzarlos por la ventana. Si yo fuera Banksy, como lo podríamos ser cualquiera, no dudaría en destruir esta o cualquiera de mis obras. Al final, el grafiti desafió a la pintura clásica, incluyendo el muralismo, con la convicción de que ninguna obra puede conservarse. La vida de un grafiti pertenece completamente a su destrucción. Este es su valor tanto estético como político: intervenir la calle y ser intervenido por esta con toda su suciedad. Por ello, la destrucción del objeto tornado mercancía parece, bajo el criterio del complot, una buena lección para recordarle a la burbuja que no todo le es apropiable y que el valor de una obra no se mide por el dinero que se esté dispuesto a pagar por ella. Esto no implica

decir que *potlatch* e iconoclastia sean cosas diferentes —en este y otros casos—. Ambas, sostengo, guardan un cierto lazo familiar. Este lazo podría explicarse si tomamos en consideración la cita que Bosteels hace de Raquel Olea, a propósito de un comentario sobre la adaptación de *Mano de Obra*³⁶:

la creación, desde el punto del poder, es el deterioro, lo inútil, algo completamente improductivo. Pero ahí reside precisamente su poder subversivo (...) la utilidad del arte consiste en esta imposibilidad de servir para nada (Olea, citada por Bosteels, 2016. pp. 311-312).

Bosteels, inmediatamente después, sentencia con respecto al comentario optimista de Olea «existen al menos dos razones por las cuales esta noción del *potlatch* como un regalo inútil y desinteresado hoy solo puede nutrir falsas esperanzas» (Bosteels, 2016. p. 312). Bosteels apunta, primero, al abandono que el capitalismo tardío —expresión mía— hace de cualquier noción weberiana de austeridad y a la búsqueda de este capitalismo tardío de un consumo improductivo y derrochador. Segundo, para Bosteels, releendo a Mauss y persiguiendo la pista que le tira Piglia, «El *potlatch* no está fuera de la conspiración capitalista, sino que hace visible su maquinaria más íntima» (Bosteels, 2016. p. 313). Es más, el *potlatch* es la misma lógica de la máquina.

La destrucción de *Niña con globo* podría ser leída desde muchas de las claves que Bosteels nos brinda en el último capítulo de su libro *Marx y Freud en América Latina*. Quizás lo más interesante es que la virada del arte posvanguardista hacia la experiencia, más que hacia el objeto, explota la utilidad inútil del arte. De alguna manera, el arte actual vale, tanto para los artistas como para la burbuja, por su inutilidad: lo que se valora en el arte actual no es simplemente una pieza sino una experiencia, como lo puede ser la destrucción de una obra por parte de su mismo autor. Para el mercado del arte lo vendible no es el objeto, sino la firma que dota a la obra de una vuelta a su ser. Es más, para el mercado del arte no hay ningún antagonismo entre la experiencia

36 *Mano de Obra* es la obra literaria de Diamela Eltit, utilizada por Bosteels para pensar el *potlatch*, ya que narra el derrumbe de estantería en un supermercado. Para Bosteels, la obra de Diamela recuerda de manera sutil el análisis sobre el fetichismo de la mercancía realizado por Marx (ver Bosteels, 2016).

de la obra y su valor monetario. De hecho, el curador de la subasta de *Niña con globo* decía, en alguna declaración, que Banksy tiene todo el derecho a una parte de las ganancias de su obra y que no entiende por qué no aceptarlas. Es decir, a la burbuja del arte parece no importar —es más, parece extasiarle— que Banksy sea, en el campo del arte, el otro lado de la moneda. Pero esto no implica que la virada del arte hacia la experiencia sea algo que ya estaba incluido, de antemano, en el sistema de mercado artístico. Posiblemente los artistas deberían insistir en el abandono total de cualquier utilidad, incluso la utilidad de lo inútil. Deberían retomar aquello que en principio se negaron a abandonar de las vanguardias: dar forma a las prescripciones que nacen en el seno de las luchas. Allí ya no importa la utilidad, sino la exploración formal de contenidos emancipadores. Es posible que en Banksy exista algo de esto, pero no es posible asegurar que su obra sea la expresión de un otro posible.

IV

Del meteorito a la iconoclastia, dos versiones del *potlatch* contemporáneo, lo que hay es un desesepero profundo. Un desesepero producto de la falta de organizar la negatividad. Es como si solo pudiéramos esperar resolver el estado actual de las cosas por medio del deseo por la más absoluta destrucción. Pero sabemos que de esa tarea ya se encarga el capitalismo, así que de nada sirven los actos heroicos que desvelan el funcionamiento de la máquina y que solo levantan signos de exclamación. Seguimos tras la vitrina, aunque creamos que ya alguien ha roto el ventanal, esperando que otros hagan por nosotros, que otros opinen por nosotros, que otros piensen por nosotros, que otros sepan por nosotros, que otros, y otros, y otros absolutos terminen por validar nuestra posición en el mundo y, de esa forma, sentir que tenemos algo seguro —unos ahorritos, una propiedad, un trabajo—, que es mejor no pedir más y que, en última instancia, «más vale viejo conocido que nuevo por conocer», y así hasta que Álvaro Uribe termine por matar a todos los «comunistas» de este país, reinando en cuerpo ajeno, hasta el año 3000. Pero tampoco nos van a ser muy «inútiles», en estos tiempos de complot,

la melancolía, el nihilismo o el cinismo propio de la vida camello. El hecho de que «camellemos» y que nadie nos regale nada en esta vida no nos da derecho a ser de derecha —así nos creamos muy progres— y cagarnos en todo. Y cuando digo «todo» me refiero a las luchas nada pacifistas que se dan en este país, solo porque somos los *nimierdistas sin ningún «ismo»*.

Ahora bien, de mucho menos ayuda es cualquier visión puramente positiva de la superación del capitalismo y la celebración a secas de la vida, como si no nos debiéramos mover para que las cosas sucedan. Tampoco reviste ninguna «inutilidad» cuando, pasmados, creemos triunfar y nos entregamos a la dulzura del triunfo electoral —que sí—, hay que disputarlo, pero tomarse el Estado no es el objetivo, sino superarlo, que no es lo mismo que destruirlo (así que tranquilos, que este no es un texto anarquista, como ya lo habrán notado).

Es verdad, no deberíamos esperar que un afuera del capitalismo venga a salvarnos. Pero, poniéndonos un poquito benjamineanos, deberíamos tomar en cuenta la siguiente consideración —así sea como mera hipótesis—: la totalidad capitalista es una totalidad en ruinas. Esta afirmación expresa, a mi juicio, que el capitalismo, al tornar ciertas vidas imposibles, hace posible que esas vidas prescriban la imposibilidad del capitalismo como sistema. Dialéctica de la contestación: lo que determina que no somos aquello que la totalidad quiere, que es necesario contestar los lugares asignados por el capitalismo para imaginar otro devenir; que no necesitamos coordenadas para ubicarnos, entre otras, porque sabemos muy bien en donde estamos. Lo que necesitamos es, de nuevo, «hacer posible lo imposible», que es el acto de pensar.

Bibliografía

Bosteels, B. 2016. "Del complot al Potlatch". En: *Marx y Freud en América Latina: política psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Madrid: Akal.

Colectivo Juguetes Perdidos. 2016. *La Gorra Coronada: sobre el devenir voto de la vida Mula*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Conceitos: não basta utilizá-los, é preciso atuá-los

Juliana Mesomo

Ideologia e *atuação* do conceito

Há, pelo menos, duas formas de nos relacionarmos com os conceitos que aprendemos nas salas de aula da universidade. A primeira delas vivifica o conceito, distorcendo-o, necessariamente, mediante sua *atuação* no mundo. Isso ocorre quando acreditamos na verdade veiculada por uma categoria teórica x ou y e nos propomos a agenciá-la para construir uma política, seja na provocação e na agitação públicas, seja na elaboração de um argumento ou de um pensamento sobre a situação em que nos encontramos. Um exemplo desta forma de relação com o conceito foi o momento em que o coletivo Máquina Crítica assimilou e retrabalhou as formulações de Eduardo Restrepo e Arturo Escobar sobre as relações de poder-saber no “sistema-mundo da antropologia”³⁷. Com a ajuda das definições introduzidas por estes dois autores, foi possível, para nós, abordar as antropologias em sua pluralidade, a partir das práticas concretas e situadas dos praticantes desta disciplina, assim como a partir das dinâmicas institucionais dos estabelecimentos antropológicos. Isso nos permitiu questionar os fundamentos de certas definições de antropologia baseadas em fórmulas normativas (o que “deveria” ser a antropologia) e fortalecer a construção de um pensamento que expressasse a ruptura política com o estabelecimento antropológico, ocorrida em 2011 durante os acontecimentos da greve de estudantes de mestrado do PPGAS/

37 O trajeto da nossa apropriação da ideia de “sistema-mundo da antropologia”, assim como a ruptura posterior que estabelecemos com ela, estão sistematizados no texto “Vivir la disidencia sin Antropología”: apuntes para una revisión del programa “antropologías en el mundo”, publicado na sessão “Polemos” deste livro.

UFRGS. Tratou-se de uma autêntica *atuação* do conceito. Se a evocação da “antropologia” servia ao reforçamento de normas institucionais específicas, então era possível praticar outras antropologias ao romper com estas normas travestidas de “antropologia”. A atuação, por sua vez, não ocorre pela simples capacidade do conceito de nos convencer discursivamente de algo, mas, sim, pela conjunção entre uma situação política singular, a verdade veiculada pelo conceito e a nossa vontade de crer nessa verdade. É claro, nem todos os conceitos podem ser *atuados* diretamente, mas todos contêm desdobramentos políticos que devem ser indagados e perscrutados.

A segunda forma possível de relação com o conceito é o extremo oposto da primeira e se assemelha à maneira como se estrutura a ideologia, nas formulações de Slavoj Žižek. Vou denominá-la, portanto, de *modo ideológico* de relação com o conceito. Para Žižek, nossa relação com as normas e com o poder das instituições não é de ignorância, mas de conhecimento: eu sei bem como as coisas funcionam, mas “tanto faz”. Essa piscadela cúmplice à ordem é o que nos permite ser livres: agora que sei que não preciso obedecer às normas tal e qual elas se apresentam, tampouco morrerei por denunciá-las, posto que nem são tão efetivas assim. Essa postura nos dá total liberdade, exercida no espaço de uma vida secreta e dupla, é claro. Para Žižek, essa estrutura subjetiva é o núcleo da própria ideologia.

Podemos ver a segunda postura encenada numa pequena animação³⁸ que esteve circulando pelas redes sociais. O vídeo retrata o encontro entre um professor universitário especialista em Michel Foucault e uma jovem estudante que pretende “fazer Phd em teoria”. Empolgada com as descobertas que veio fazendo nas aulas e nas leituras, a jovem declara seu intenso desejo de tornar-se uma “teórica” e dedicar-se às abstrações mais elevadas. O professor tenta pacientemente explicar-lhe que o caminho mais interessante seria escolher algum “objeto” privilegiado de indagação e um “campo” de estudos específico no qual aprofundar seus conhecimentos (já que não existe um “PhD em teoria”). Depois de optar, por exemplo, entre literatura, história ou antropologia, a estudante poderia, então, dedicar longos anos de sua

38 Vídeo disponível no YouTube, com o título *So you want to do a PhD in theory?*.

vida ao desenvolvimento de uma árdua rotina de estudos. Concluído este périplo ela finalmente teria a certeza, assim como seu professor, de ser “especialista” em determinado assunto. Num dos pontos altos do diálogo, a jovem declara que considera Foucault “muito legal”, pois ele nos convida a “liberar nossa sexualidade”, a enfrentar o mundo das normas sexuais. O professor rebate: “acho que você não entendeu muito bem o ponto do Foucault”. A menina segue discordando da leitura do professor sobre o filósofo francês, mas, em certo momento da conversa, o acadêmico muda de postura: de “mestre paciente” passa a representar uma figura irônica e sarcástica. Começa a elogiar as formulações da menina, diz que pode ajudar com uma carta de recomendação (a ser enviada a uma instituição imaginária) e declara acreditar que, em breve, ela será chamada para dar aulas em alguma grande universidade, já que possui a capacidade de elaborar ideias tão brilhantes. Ela agradece o reconhecimento e segue convicta de suas opiniões. No final do vídeo, vemos o professor fazer um gesto (que somente o espectador vê) em que ridiculariza a postura da estudante, dando a entender que ela está um pouco louca.

Podemos depreender que, até certo momento, há um debate entre os dois personagens do vídeo. Entretanto, salta aos olhos o fato de que o primeiro a assumir a atitude cínica do “eu sei bem, mas tanto faz” é o professor. Ele pode discordar da proposta e das críticas da estudante, mas não quer se engajar nessa disputa argumentativa. Não deixa isso claro a sua interlocutora e assume uma espécie de distância cínica. Antes da reviravolta, porém, há o embate entre duas posturas frente aos conceitos em questão: ainda que de forma incipiente e estereotipada, a jovem os encara como potencializadores de dinâmicas e rupturas no seio do seu cotidiano; reencena-os de acordo com as necessidades e vontades colocadas no seu caminho. Na minha interpretação, novamente é um exemplo de *atuação* de um conceito, acompanhada das inevitáveis distorções que lhe são inerentes. Além disso, a estudante jamais deixa de ter razão nas suas colocações: a formulação abstrata é extremamente enriquecedora para certos contextos e reflexões; ela conserva autonomia em relação à segmentação disciplinar dos debates. Esta última organização, cultivada na academia, muitas vezes responde a objetivos bem pouco liberadores da ação e da reflexão. Ademais, a

teoria em si não pertence a nenhuma disciplina em particular. Daí a ânsia da personagem em saltar diretamente para um “PhD em teoria”, sem precisar pagar pedágio às solenidades, cânones e mantras disciplinares. Para a estudante, estão em jogo a vida, as rupturas e a potência que uma abstração permite atingir. O professor, por outro lado, encara os conceitos no pano de fundo de uma vida pragmática: cumprir os anos de estudos, escolher uma disciplina e um objeto, etc. Talvez não creia nos conceitos como a menina ou talvez creia neles apenas de forma parcial, na medida em que lhe permitem saber algo, mas nunca organizar uma intervenção no mundo. Os conceitos são, assim, objeto passivo que media a relação com uma realidade já dada. Mas eles perderam a capacidade de afetar-nos. É possível ler nas entrelinhas dessa postura os seguintes mantras: “sim, existem instituições, hierarquias e relações de poder-saber, mas tanto faz, elas podem permanecer assim”; “Sim, existem posturas políticas e escolhas existenciais que podem ser derivadas da obra de Foucault, por exemplo, mas este não é exatamente ‘o ponto’”. O “ponto” de Foucault, numa reviravolta impressionante, seria, então, para o professor, organizar um departamento de estudos “foucaultianos”.

Para tornar ainda mais explícita a distinção que estou tentando fazer entre atuar conceitos e encará-los de modo ideológico, quero evocar a noção deleuziana de repetição e a ideia – trabalhada por Žižek a partir da obra de Deleuze – de traição/fidelidade. Ser fiel a um autor (ou a um evento político) é, necessariamente, trair sua literalidade para repetir seu espírito, sua novidade radical; para relacionar-se, enfim, com o que numa obra vai além dela mesma: seu excesso. Nas palavras de Žižek, haveria, por exemplo, dois modos de repetir Kant:

Pode-se tomá-lo ao pé da letra, elaborando ou modificando seu sistema, como fazem os neokantianos (até Habermas e Luc Ferry), ou pode-se retomar o impulso criativo que o próprio Kant traiu ao atualizar seu sistema (por exemplo, relacionar-se com o que já era ‘em Kant, mais que Kant’, mais que seu sistema explícito: seu excesso). Existem então duas formas de trair o passado. A autêntica traição consiste no ato teórico-ético de continuar sendo fiel: é preciso trair a letra de Kant

para permanecer fiel (e repetir) o ‘espírito’ do seu pensamento. É precisamente ao permanecer fiel à letra de Kant que se trai o núcleo íntimo de seu pensamento, o impulso criativo que subjaz nele. Deveríamos levar o paradoxo ao limite. Não só se pode ser realmente fiel a um autor ao traí-lo (ao traír a letra atual do seu pensamento); num nível mais radical, também a afirmação contrária é válida, ou seja, só se pode traír um autor repetindo-o, sendo fiel ao núcleo íntimo de seu pensamento. Se não repetirmos um autor e ficarmos simplesmente ‘criticando’, relocalizando, girando no seu entorno, etc., permanecemos ainda inconscientemente dentro de seu horizonte, de seu campo conceitual. (Žižek, 2007, p. 156)

Como a situação encenada na animação não configura um caso realmente existente, com suas prováveis nuances, posso dizer com convicção que o único personagem ali caricaturizado que estava disposto a *repetir* Foucault era, certamente, a jovem estudante, apesar do “mau uso” dos conceitos foucaultianos, denunciado pelo professor. Contudo, para desenvolver o argumento das próximas páginas, quero focar na postura ideológica do catedrático. Meu objetivo é identificar ecos de sua atitude nas formas como os conceitos costumam ser mobilizados por certo discurso antropológico disciplinar. Lembremos que na encenação, o professor é simplesmente a referência neutra, a encarnação do “bom senso”, do uso ponderado e correto que deve ser feito dos conceitos. Uma espécie de fiel da balança a partir do qual os outros usos (mais ou menos *atuantes*) podem ser medidos na sua legitimidade. Com isso em mente, passemos ao segundo tópico.

Cadê o iconoclasta que estava aqui?

A antropologia disciplinar ostenta uma tendência intrínseca de diluir processos singulares em esquemas mais gerais – tendência essa superada em escassas ocasiões, afinal, parafraseando Michel Trouillot, *apesar da disciplina, coisas interessantes acontecem*. É possível que

o produtivismo da última década tenha exacerbado tal tendência, de modo que o uso ideológico (no sentido zizekiano) dos conceitos parece predominar na disciplina antropológica. Todo o prelúdio da primeira parte do texto tem como objetivo deixar mais claro o que chamarei, analisando mais adiante algumas situações vinculadas à disciplina, de (escassas) possibilidades da emergência do sujeito histórico nas produções antropológicas (ainda que tais possibilidades existam, *apesar* da disciplina). Em tempo: a emergência do sujeito histórico não tem a ver com a descrição detalhada de situações específicas cronologicamente datadas, a modo de relatório, mas com a possibilidade de expressar e fortalecer, numa composição discursiva e política, uma *presença* histórica singular ou a emergência dela.

Dadas as características institucionais do exercício da antropologia, nossa relação “normal” com os conceitos não é aquela *atuante*. Pelo contrário, *atuar* um conceito é algo extremamente raro, já que estamos quase completamente subsumidos num universo pragmático e utilitário (apesar de todo o nosso anti-utilitarismo): os conceitos e as descrições etnográficas *servem para* conseguir um diploma, uma carreira, situar-se numa temática, apresentar textos em congressos, inserir-se nas discussões da moda, seguir eventualmente a linha do/a orientador/a, etc. No máximo, estamos autorizados a *encenar* os conceitos de maneira poética, declarar nossa devoção a eles ou então testá-los em casos relativos “ao nosso campo” (o qual, assim apresentado, em descontinuidade com outros espaços da vida, mais parece um quintal cercado). É claro que a necessidade estratégica de concluir certas etapas de formação não é o que está sendo questionado aqui, mas sim a capacidade desta lógica de sobredeterminar a forma como produzimos discurso, conhecimento, teoria, política e vida.

A relação ideológica e utilitária com os conceitos se expressa de duas maneiras no contexto da disciplina antropológica. A primeira é a busca de conceitos mais adaptáveis à postura do “eu sei bem, mas tanto faz”: a disciplina prioriza conceitos débeis, meramente descritivos, tendentes a referendar discursos tolerantes diante de situações nas quais a hierarquia e a supressão saltam aos olhos. O afirmacionismo conservador de Bruno Latour é um bom exemplo disso. Neste caso, foge-se tanto quanto for possível de conceitos

excessivamente carregados de responsabilidades políticas e nexos com grupos humanos em pé de guerra. Quando, porventura, o antropólogo *mainstream* se vê seduzido por conceitos fortes, dotados de grande carga política, o utilitarismo ideológico encontra outra maneira de se impor. Esse consiste no esvaziamento político da novidade radical dos conceitos fortes. A micropolítica foucaultiana, por exemplo, transmuta-se em adaptacionismo a instâncias burocráticas autoritárias; os agenciamentos coletivos (de Guattari-Deleuze) viram “arranjos” de qualquer tipo, variados e sem contradição interna: meras justaposições barrocas. A vida nua de Agamben vira só uma imagem textual chocante; a hegemonia gramsciana é dissociada sem muita explicação de seus vínculos com o conceito de dominação de classe e passa a servir como sinônimo “daquilo que todo o mundo pensa”, e por aí vai... Composto de tal maneira – conceitos encarados de forma pragmática e ideológica, esvaziamento da sua novidade radical, distanciamento irônico quanto às implicações de verdade de um conceito, etc. –, o exercício teórico em antropologia tem enveredado para uma tendência de esvaziamento da singularidade histórica das próprias situações com as quais os/as etnógrafos/as entram em contato.

Quando decidimos assumir os conceitos de maneira ideológica e, em seguida, projetá-los no real, terminamos esvaziando este último da sua singularidade histórica, do seu conteúdo localizado, da sua potência política e, por que não dizer, da sua faceta humana (que é sempre singular quando aparece na história). Já havíamos definido esse fenômeno como a “política em retirada na antropologia”³⁹, isto é, o fato de que a antropologia só consegue contemplar a política quando já lhe deu as costas. Pretendo aprofundar essa ideia através da análise de um conceito de Bruno Latour, talvez não muito usado diretamente, mas que descreve bem a postura de esvaziamento das situações políticas singulares e que é muito bem-quisto no momento de desprezar as iniciativas “críticas” – entendidas, estas últimas, basicamente como uma vontade de ruptura com o estado de coisas existente. Para complementar meu argumento, darei um exemplo de etnografia recente no qual podemos visualizar com clareza como certos conceitos são esvaziados de sua novidade radical

39 Ver, neste livro, o texto “Vivir la disidencia sin Antropología: apuntes para una revisión del programa “antropologías en el mundo”.

para dar lugar, logo em seguida, à leitura de uma situação específica que descarta em larga medida seus componentes singulares, assim como seu conteúdo histórico e humano, em nome de um esquema formal apresentado em termos de “dinâmica”, “fluxo”, “movimento”, “rizoma”.

Quem não se sentiu incomodado com a definição de “crítica” de Bruno Latour em *O que é o iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?* (2008), talvez não entenda muito bem o que direi a seguir. Nesse texto, Latour oferece várias definições do ato crítico que são puramente negativas: o crítico está obcecado com a iconoclastia, crê ingenuamente que os outros crêem – tal como ele pensa que crêem – em seus próprios “ícones”. O compromisso do crítico seria destruir totens, expor ideologias e desenganar os idólatras. O crítico, em uma imagem, é um iconoclasta virtuoso e reconhecido nos círculos intelectuais, cujo alvo apaixonado são as “imagens”. Latour subsume todas as expressões críticas (passadas e futuras) a esse tipo único, o “iconoclasta”, para contrapor a ele a figura do “iconoclasher”. O iconoclasta, para o autor, nega as imagens em favor de um acesso imediato à realidade, em busca de substituir as imagens existentes por outras mais conformes ao seu gosto e preferência. Já o “iconoclasher”, que Latour apresenta como postura alternativa, quer fazer as imagens proliferarem “em cascata” de modo que referências múltiplas entre miríades de imagens nos permitam compreender ao mesmo tempo sua infinita insuficiência e sua absoluta essencialidade para a composição de um mundo habitado e habitável. Esta última perspectiva é a adotada pelo autor.

A atitude de Latour de esvaziar de conteúdo histórico o ato crítico – estabelecendo uma tipologia dos atos “iconoclastas” – apenas demonstra que tipo de lugar o autor ocupa ou ocupou no momento em que foi “crítico” da ciência. É provável que praticasse aquele velho estilo de sociologia crítica que, lançando mão do privilégio de se auto-desmarcar, orienta-se, fundamentalmente, à desconstrução do enunciado dos outros. Para aqueles aos quais “não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito” (Haraway, 1995. p. 7), no entanto, o conteúdo histórico pontual, a inspiração concreta e o impulso particular de cada crítica ainda são fundamentais. Latour esvazia completamente esse conteúdo histórico e concreto ao diluí-lo em uma única tipologia transhistórica que rotula quaisquer atos críticos como iconoclastias. Não espanta

sua atitude. É verdade que, em muitos âmbitos disciplinares, a crítica adquiriu as características de um jogo meramente retórico e autofágico (talvez aqui se encontrasse o próprio Bruno). Mas é verdade, também, que as críticas mais pujantes e significativas vieram de fora dos muros disciplinares. Estas últimas foram e são, frequentemente, diluídas e/ou domesticadas pelo discurso disciplinar, mas isso não quer dizer que não guardem um *quantum* de real quando ainda estão indisciplinadas.

Aqui, é preciso lembrar que, apesar da vontade de Latour de equiparar os fenômenos do mundo, nem todas as críticas são retóricas ou cínicas e que, portanto, nem todas expressam a vontade de simplesmente “trocar uma imagem por outra”. Há críticas cujo impulso é sintomático do real e, por isso, estão longe de querer intercambiar representações. São sinais da impossibilidade das representações em voga e da própria inconsistência do mundo. Para elas, não se trata de destruir imagens *para* conquistar um acesso imediato à realidade: a crítica, nestes casos, é já um aparecer do real, um sintoma, a realidade mesma somada a conceitos *em ato*, provocando necessariamente rupturas. Devemos lembrar, aliás, que, como havia mencionado, é fundamental, nesses momentos, a vontade de crer na verdade veiculada pelo conceito. A presença de um *quantum* de real e a vontade de crer num conceito são critérios suficientes para definir o verdadeiro ato crítico, cuja existência por si só já torna inconsistente a definição latouriana da crítica enquanto iconoclastia.

Latour descreveu apenas o jogo irônico da crítica acadêmica, mas esqueceu-se de olhar para sua própria postura ultrairônica de distanciamento “crítico” em relação à crítica. Todo um jogo de espelhos. Resumindo: a ideia de “iconoclasm” e “iconoclash” de Latour é a monumentalização da postura irônica em relação aos conceitos e situações. Se Latour conclui, por conviver com um tipo de crítica desencarnada dos processos reais históricos, que a crítica é pura iconoclastia (destruição niilista de ícones para substituí-los por outros), então sua proposta alternativa é produzir imagens, intercambiá-las, chocá-las entre si, sobrepô-las (Latour, 2008). Tanto suas conclusões como as alternativas delas decorrentes estão equivocadas por conta daquilo que vim dizendo até aqui: os conceitos e, logo, as críticas podem ser *atuados*, isto é, levam atrás de si situações políticas, sintomas reais

e vontades de crer autênticas. A postura latouriana do “iconoclasher” propõe que vivamos na fantasmagoria das imagens “como se” acreditássemos nelas, não no *quantum* de real que há por trás das imagens e conceitos. O “como se” é a chave da postura ideológica: sei que as imagens são inconsistentes, mas atuarei “como se” fossem suficientes e necessárias. Testemunhamos, assim, a coroação da postura irônica.

Lendo uma etnografia sobre o PCC...

Há pouco tempo tive a oportunidade de ler a segunda etnografia de Karina Biondi sobre o Primeiro Comando da Capital (PCC), uma organização brasileira ligada ao tráfico de drogas e cuja presença é sentida principalmente nas favelas e bairros populares das grandes cidades do país. O título da tese é “Etnografia no movimento: território, hierarquia e lei no PCC” (2014). Credo piamente na virtude que a etnografia tem para nos colocar frente a frente com processos históricos singulares e carregados de significação para as pessoas envolvidas, li com interesse a obra. Nela, a autora se propõe a desmontar a tese estatal de que o PCC é um movimento permanente nos territórios, organizado com base em hierarquias, com suas respectivas lideranças e subordinados. Talvez eu esperasse encontrar nessa etnografia algum relato potente sobre as vidas afetadas pelo movimento, os sonhos das pessoas que por ele passam, as dificuldades que a presença do tráfico impõe ao dia a dia dos territórios nos quais conflui, a imaginação daqueles e daquelas que têm de lidar com o movimento. Esperava um lampejo político ou existencial. Confesso que me frustrei bastante ao dar-me conta, já ao final da obra, que as vidas singulares e o conteúdo histórico da presença do PCC nas ruas de São Paulo estavam diluídos em uma descrição da “forma” em que o movimento se estruturava (ou melhor, não se estruturava, mas “fluía”): fluxos pelo território; rizomático ao invés de hierárquico; imanência do PCC; transcendência de um movimento-imagem, etc. Trata-se daquela forma clássica de projeção antropológica, salvo pela “novidade” dos conceitos deleuzianos: o PCC era mais uma “anarquia ordenada”, como dissera Evans-Pritchard sobre os Nuer no Sudão, ainda na primeira metade do século XX.

A autora cumpriu seu objetivo: substituiu a imagem estatal de um movimento organizado, permanente num território, hierarquizado (com “cabeças” que podem ser incriminadas) por outra imagem, a de um PCC fluído, rizomático, descentrado, “imaneente” aos lugares e pessoas que o vivem. A forma está completamente bem descrita, mas faltaram as pessoas e, principalmente, a singularidade das situações históricas com as quais, tenho certeza, a antropóloga deve ter se deparado. Perseguindo a “forma” do PCC, a etnógrafa perdeu claramente o “conteúdo” histórico e humano que lida com essa “forma” no dia a dia: a ama, a odeia, se adapta ou tenta superá-la. Na obra, não é possível depreender nada do que as pessoas de carne e osso querem ou não querem, afinal elas apenas “passam” ou fluem através do rizoma organizativo do movimento. Se a forma como se atualiza o PCC requer que as pessoas simplesmente “passem” por ele, eu entendo. Mas não posso acreditar que isso descreva a materialidade do que ocorre ali, salvo que as pessoas tenham virado fluídos fantasmagóricos. Não estavam em questão as implicações das formas fluídas para as pessoas que, no dia a dia, lidam com o PCC. Não estava em questão se a fluidez do PCC é viável do ponto de vista dos que “passam” por ele ou se ela é, no fim das contas, impossível se levarmos em conta quem nela vive.

A antropóloga tampouco precisava replicar a ideologia dos integrantes do movimento na sua intervenção textual, pois, arriscaria dizer, eles próprios sabem que o real não segue o *script* ideológico. Entendo que o cuidado possa ter sido em função de não expor a si mesma nem as identidades de seus interlocutores, dado o claro risco envolvido nas atividades que estavam sendo pesquisadas. No entanto, creio que há algo mais: a produção antropológica tem usado conceitos e formas descritivas para anular a singularidade das situações em que se vê envolvida (assim como a crítica imaneente, isto é, real presente nelas). O esvaziamento político dos conceitos de fluxo, rizoma, etc., elaborados para descrever e combater situações nas quais a reprodução do capital se articula com instituições estatais e regimes vários de poder, também pode ser testemunhado neste caso. Vazios, os conceitos de rizoma, fluxo, etc., são projetados no real e nos devolvem uma imagem formal do PCC, tão formal quanto aquela que o pinta como um comando hierarquizado. Que utilidade pode ter uma imagem “rizomática” do PCC, esvaziada de

toda localização, de toda singularidade que eventualmente adquira em cada território específico onde esse movimento “passa” ou para cada pessoa que “passa” por ele? Nenhuma, para nós que não somos o Estado.

E essa é a crítica mais grave que se pode fazer a este tipo de trabalho, apesar de ser uma boa etnografia para os padrões universitários atuais: de que serve criar uma imagem do movimento contraposta a do Estado, quando o demandante dessa imagem formal é o próprio Estado? Talvez essa antropologia seja um espelhamento da entidade estatal: não há lideranças, há “anarquia ordenada” em tudo o que vemos. Aliás, não é de hoje que as instituições estatais precisam lidar com movimentos de diversos tipos (guerrilhas, tráfico, sublevações populares, coletivos humanos) que se organizam de maneira que não haja lideranças e hierarquias, já que a forma acéfala de organização é uma questão tanto de estratégia quanto de princípio político. De que serve devolver essa imagem ao Estado, se ele mesmo já sabe disso? Este, ainda por cima, é capaz de organizar a repressão a um movimento descentrado, como vimos nas sublevações de 2013, com diferentes e novas táticas repressivas. Além disso, “anarquia ordenada” e a responsabilização de lideranças podem ser perfeitamente combinadas nas técnicas repressivas estatais. O mapeamento “rizomático” (oxímoro real), no fim das contas, é só mais um plano de descrição estratégica nas mãos de quem visa conhecer, controlar e disciplinar movimentos insurrecionais.

Atuar uma singularidade: Lênin etnógrafo

A possibilidade de emergência do sujeito histórico é obstruída em muitas das expressões atuais da antropologia disciplinar, em nome de descrições formais que diluem situações singulares (e potencialmente disruptivas) em esquemas gerais e praticamente vazios (“a crítica é iconoclastia”, “o PCC é um fluxo”, etc.). Falta-nos indagar que relação há entre esse formalismo e uma epistemologia estatal. Mas, enquanto isso, podemos nos perguntar: o que fazer para escapar da inglória tarefa de passar a vida abastecendo os bancos de dados estatais, reportando de forma débil as situações nas quais nos vemos envolvidos, escrevendo

relatórios ou criando imagens chocantes porque simplesmente invertidas? Ora, é possível traçar um paralelo entre *atuar* um conceito e *atuar* uma situação singular, ou *reatuá-la* em outros espaços e conjunturas. O contrário também é possível: podemos (e, de fato, é o que fazemos normalmente) tomar os conceitos como meros objetos (lembramos da infame expressão “ferramentas ou instrumentos de análise”) para manipular e instrumentalizar as situações “etnográficas” em nossas pesquisas e monografias. Isso ocorre quando encaramos os conceitos, por um lado, e as situações, por outro, de forma irônica e distante (“eu sei bem, mas tanto faz”).

Se o desafio é *atuar* conceitos – e não apenas utilizá-los –, então podemos aproveitar que neste ano muitos/as celebram o centenário do acontecimento de Outubro de 1917 para relembrar os esforços de um sujeito que se tornou emblema dessa atitude. Nas longas vésperas da revolução de 1917, quando V. I. Lênin estava na clandestinidade, ele andava por aí convivendo com os proletários nos bairros de Petrogrado, sendo recebido pelas pessoas nas suas casas, trocando ideias até altas horas da noite. Qual a diferença disso para o trabalho de um etnógrafo? Bom, Lênin era um revolucionário, bolchevique, radical, etc., e há muitas controvérsias em torno das iniciativas revolucionárias assumidas em 1917 e, principalmente, no período posterior de consolidação do Estado soviético. Seja como for, somos obrigados a lidar com a constatação de que Lênin conhecia muito bem seu tempo, os sonhos e ódios de seus contemporâneos. Talvez tanto quanto qualquer etnógrafo/a. A revolução de 1917 é um desses momentos históricos em que certos grupos humanos são capazes de atuar a novidade radical do seu tempo, ou seja, *atuar* a singularidade de uma situação que não se repetirá jamais. Ao tomar seu tempo nas próprias mãos e nomear as possibilidades nele existentes através dos conceitos então disponíveis – soviete, partido, proletariado, revolução –, os revolucionários de Outubro se atreveram a viver seus próprios conceitos, radicalizando-os e distorcendo-os inevitavelmente: as palavras e as coisas nunca mais seriam como antes. E a pergunta que resta é: Lênin foi fiel – no sentido que Žižek imprime à fidelidade quando analisa os seguidores de Kant – ao espírito da situação de Outubro, traindo sua literalidade, seus detalhes, suas tradicionalidades ou, ao contrário, foi fiel ao modo de vida do camponês

e do proletário explorado da Rússia, fiel a cada reentrância do seu imaginário cultural, tomando notas das suas formas organizativas nos sovietes e registrando seus pontos de vista em esquemas paralizantes? Lênin se dispôs a atuar os conceitos que proliferavam em determinado momento histórico ou, em vez disso, utilizou-os como recurso para exaurir a própria realidade em representações de como as coisas realmente são? Lênin viu nas palavras utilizadas por seus contemporâneos – fossem eles proletários, camponeses ou teóricos da social-democracia russa e europeia – o índice de uma vontade de lançar-se ao encontro do real incerto e inóspito ou, no sentido oposto, limitou-se a descrever um mundo dado, um mundo eternamente avesso aos rompantes atrevidos e criadores da consciência humana que o atravessa e reconfigura? Eu diria que o líder do partido bolchevique propôs, no marco de grandes agenciamentos coletivos, um verdadeiro experimento com a “revolução”; um experimento que, ao seu modo (e com graves erros), foi capaz de *atuar* positivamente aquela singularidade contextual que nunca mais se repetiria. Guardadas as proporções e a natureza de cada momento, é esse o desafio que nos espera: há que ser fiel à novidade radical das situações singulares do nosso tempo, ao espírito das críticas, prefigurações e sonhos mais febris que as pessoas são capazes de nos transmitir (e os que nós mesmos somos capazes de elaborar). Claro que isso está longe de qualquer objetivo demasiadamente pragmático ou de qualquer postura irônica frente ao mundo, às situações e aos conceitos: outra forma de se relacionar com a pesquisa e, até mesmo, outra linguagem serão necessárias.

Bibliografia

Biondi, K. 2014. *Etnografia no movimento: território, hierarquia e lei no PCC*. São Carlos: PPGAS/UFSCar, Tese Doutorado.

Bosteels, B. 2016. “Del complot al Potlatch”. En: *Marx y Freud en América Latina: política psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Madrid: Akal.

Haraway, D. 1995. Saberes localizados. *Cadernos Pagu*, n 5, p. 07-41.

Latour, B. 2008. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes antropológicos*, n 29, p. 111-150.

Zizek, Slavoj. Deleuze. 2007. En: Giorgi, G.; Rodríguez, F. (comps.) *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Paidós: Buenos Aires.

Tomás Guzmán Sánchez

¿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 y que, de alguna forma, ha centrado todos 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 (2014) sobre la ontología en el Marx de los *Manuscritos Económico-filosóficos del 44*.

Este movimiento se funda en la siguiente pregunta: ¿por qué cuando se habla de «marxismos hoy» siempre se le añade como subtítulos actualizar, visitar, etcétera? 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 lo real —es decir frente a los posibles que se van abriendo—, mientras que otros pensadores y sus categorías parecen apenas añadirse a lo real como meros descriptores o como inspiradores de los *insights* de los intelectuales públicos. 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 aplicarse a cualquier cosa en cualquier parte del mundo en cualquier periodo—.

No queriendo ser maniqueísta, ni mucho menos generar falsas disputas entre pensadores y sus legados, me interesa subrayar que el asunto es constatar que el pensamiento de Marx es un pensamiento político sobre lo real que siempre necesita estar a la par de las luchas, dondequiera 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

40 Esta intervención ha sido publicada en el 2017 como una columna del zine A Tinta Crítica. Aquel año estuvo marcado por la celebración del centenario de la Revolución de Octubre y, en lo que respecta a Máquina Crítica, por el inicio de una etapa de intensificación del compromiso intelectual con la obra de Marx y sus ramificaciones políticas. El texto de Tomás Guzmán es una muestra de cómo empezaba a esbozarse dicho movimiento.

y por eso siempre hay que recomenzarlo: repensarlo a la luz de los acontecimientos.

Considero que esta especial relación o compromiso con lo real, entendiendo este término como lo que tensiona lo existente en la búsqueda de lo posible, es lo que está en el fondo del asunto de los textos de 1844. Si la ontología marxiana nos muestra algo sobre el tema naturaleza/hombre, en el sentido de la producción, es que el humano, inserto sobre el movimiento propio de lo real, es capaz de materializar lo posible del acontecimiento, siendo este el transformador de cualquier principio de realidad.

Es en este sentido, desde el que entiendo que la superación de la filosofía no estaría dada por la vía de la resolución disciplinar de los grandes debates (hoy, en todo caso, malentendidos como un diálogo ingenuo entre personas eruditas que viven en la nebulosa atesorando *insights*), sino por su acción política en los devenires de las luchas a las cuales se dirige. 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 ello). 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.

Me permito aclarar, que la idea de comunismo es, en sentido estricto, «la superación de todo estado actual de las cosas» (Marx y Engels en *La ideología alemana*). Es decir, todo el cúmulo de luchas que visan superar el capitalismo como sistema de explotación.

El devenir comunista, por lo tanto, siempre está 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 está inserto en la presentación de lo real cuando se lo retoma—, sino de tornarlo posible dentro de las posibilidades que abre 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). Aquí, vale una aclaración: el devenir del comunismo no está dentro de la teleología histórica, sea cual sea esta. 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. La lucha social, entonces, está sujeta a las condiciones que la producen para superarla —para liberarse de esa sujeción deviniendo otra cosa—, como el sujeto está a la naturaleza para su transformación como «devenir hombre de la naturaleza» (subjetividad/naturaleza: ser genérico).

Bibliografía

Granel, G. 2014. La ontología marxista de 1844 y la cuestión del “corte”. *Actual Marx/Intervenciones*, n 16, p. 15-69.

Cosas que se dicen al margen: “Adieu a la antropología”⁴¹

Tomás Guzmán Sánchez

Experiencia

Escribir de forma prosaica para alguien que se formó en antropología resulta siempre incómodo. Redactar sin padecer los enredos conceptuales, y sin prescindir de ellos, es quizás el menor de los problemas. La cuestión está en cómo deshacerse de esa disciplina en la cual hemos reducido la experiencia al lenguaje especializado: la antropología.

No pretendo detenerme, por ahora, en ninguno de los debates que la antropología académica ha hecho sobre la escritura etnográfica. Apenas quería apuntar a las experiencias como lugares de encuentro desde donde los debates, incluso aquellos que parecen abarcar el mundo, se tornan singulares o puntuales y adquieren matices que conectan otros flujos que alimentan estos debates.

Las experiencias a las que quiero referirme, en este caso, se dan en un marco muy concreto: las aulas de clase de la maestría en antropología social de la Universidad Federal de Rio Grande del Sur. Lo hago, porque muchas veces ignoramos estas experiencias. De hecho, estas experiencias nunca se cuentan en los textos disciplinares. Sin embargo, en las aulas de antropología es en donde más se hace evidente la tensión entre la vigilancia epistemológica y la emergencia de nuevos posicionamientos que no se dejan domesticar.

41 Estas reflexiones expresan algunos dilemas y tensiones que atravesaban al colectivo Máquina Crítica hacia el año 2014. En aquella misma época, Alex Moraes intervino en el debate que plantea la presente intervención a través de un texto intitulado “Quando acordamos, ‘a’ Antropologia ainda estava ali”. El mismo se encuentra publicado en este libro.

No se trata, sin embargo, de esencializar la figura del profesor o del estudiante. De nombrar a uno o al otro como el policía o el infractor. Se trata, en cambio, de ver qué posibilidades abren estos debates para pensar los supuestos que hacen de la antropología un lugar privilegiado para hablar del otro. Por tanto, debo advertir, que pese a que mi situación fue la de estudiante en la maestría, no me voy a referir a las posiciones que ocupaban los protagonistas de las dos diferentes escenas que pretendo abordar. Se me puede acusar de pasar por alto ciertas relaciones de poder, lo que es verdad hasta cierto punto. Pero en este escrito lo que me interesa es ensayar algunas respuestas a ciertas consignas disciplinares que se dedican a punir la experiencia.

“Una antropología feliz”

La antropología disciplinar institucionalizada siempre necesita poner un límite entre su campo de investigación y su lugar de sociabilidad; entre sus sujetos de investigación y sus pares académicos. Como todo límite, este, al que aquí me refiero, también es arbitrario y, subsecuentemente, es un lugar de disputa, de policiamiento y contrabando donde, dependiendo de la situación, hay que sellar el pasaporte o pasar de agache; donde algunos tienen estatus de ciudadanos, otros de exiliados, otros de refugiados y otros de sin papeles. En suma, es un lugar difuso e ilegible, que se sostiene, en parte, por actos de fe en la academia misma —como aquella receta que define la labor del antropólogo como traductor—, lo que ya, en sí, supone dos espacios: uno diferenciado y otro indiferenciado.

Las consecuencias políticas de la imposición de este límite fueron el tema a discutir durante una de las clases en esta maestría. Esto fue posible ya que la dinámica misma de la clase permitió que los estudiantes profundizaran en una temática teórica de la antropología contemporánea que fuera de su interés. Un grupo de ellos, entonces, decidió exponer algo que venía rondando entre los pasillos de la universidad y cuya fuente de inspiración provenía del antropólogo colombiano Eduardo Restrepo: algo que aparecía bajo el rótulo de antropologías disidentes.

Como se podrá apenas sugerir, las disidencias escapan a la captura y por tanto no tienen una definición precisa o carecen de definición. Es por ello por lo que en aquella clase no se trataba de establecer qué tipo de antropología es o no auténticamente disidente, sino de perseguir dos finalidades puntuales: la primera, ver de dónde emergía esta idea (disidencia) y la segunda, a través suyo visualizar las formas en cómo se excluyen, se punen o se niegan ciertas prácticas que tensionan con la academia antropológica. El riesgo de esta discusión, claro está, era volver a idealizar la disidencia como un nuevo espacio para el salvaje. Su ventaja era que permitía mapear el conflicto que se despliega sobre este límite y que es constantemente negado. También la intención era tratar de imaginar qué posibilidades e irrupciones podían surgir desde allí para revitalizar formas de investigación social que se pudieran inscribir en agenciamientos colectivos más amplios y emancipadores.

Sobre el primer punto no puedo detenerme con la precisión que merecería, pero para mi fortuna en *A Tinta Crítica*⁴² se encuentran algunas reflexiones al respecto, además, claro, del trabajo de Restrepo y Escobar (2004): *Antropologías en el mundo*. Vale la pena, sin embargo, mencionar apenas uno de estos aspectos. Esta discusión señala que, si bien ha existido la pretensión de una Antropología con la «a» en mayúscula, lo que en realidad existe es una heterogeneidad de antropologías que se organizan frágilmente a partir de ciertas disputas disciplinares y ciertos juegos de poder que colocan algunas de estas prácticas y sus practicantes, por supuesto, en ciertos espacios de privilegio, mientras que otras aparecen como inexistentes. En este sentido, propuestas como las de «antropologías nacionales», en Esteban Krotz, «antropologías periféricas», de Roberto Cardoso de Oliveira o «antropologías en el mundo», de Eduardo Restrepo y Arturo Escobar —y, de una forma más amplia, la discusión de la Red de Antropologías del Mundo/RAM—, giran más o menos en torno de esta cuestión.

Con respecto al segundo desdoblamiento de la clase, habría que decirlo, no hubo ningún consenso ni de parte de los expositores —incluso entre ellos—, ni del resto de la audiencia. Más bien lo que

⁴² Véase, en especial: *A antropologia é um lugar seguro? y ¿Antropologías en las relaciones de Poder?* En el boletín número 2 de *A Tinta Crítica*, disponible en versión digital en el blog de Máquina Crísica (maquinacrisica.org).

quedó como sensación fue un profundo malestar. Sugiero que una de las causas de dicho malestar fue el riesgo latente de idealizar lo disidente, por lo cual se hacía difícil poder enunciar algún ejemplo de lo que eso podría llegar a ser. No porque no hubiera experiencias disidentes que se pudieran narrar, sino más bien porque se corría el riesgo de normalizarlas en un aula de clase. Es más, dentro de aquella aula se podían encontrar experiencias que realmente rayaban con las prácticas y los sentidos comunes profesados por el canon disciplinar dominante en el programa de posgrado. Por otro lado, se había puesto sobre la mesa intencionalidades políticas que chocaban intensamente con respecto al deber ser y no ser de la antropología, en relación con ese espacio límite que señala una discontinuidad entre lo diferenciado, que es el campo, y lo indiferenciado, que es la institucionalidad.

Desde mi posición en la discusión, argumenté que si bien se advertía como pilar fundamental de la antropología el trabajo de campo, este siempre aparecía ausente en el tránsito legal de esa frontera. No porque se tratara, como en Geertz, de que la veracidad etnográfica radica en demostrar que se estuvo allá, haya sido esto verdad o no — reduciendo a las antropologías solo a la escritura—, sino más bien porque se ejerce un colonialismo sobre las condiciones reales de los sujetos con quienes investigamos una vez establecemos para ellos marcos interpretativos que los ordenan. En ese sentido, argumenté que la función del límite era la de generar el ya famoso distanciamiento etnográfico. Distanciamiento no solo espacial, como acostumbra las antropologías del Atlántico Norte, sino también emocional, político, de compromiso. Es, pues, este dispositivo el que hace de cierta forma inaceptable que ciertos antropólogos investiguen situaciones en las que se encuentran comprometidos, ya que, como señala James Clifford, caen fácilmente en trastrueques ideológicos —también se pueden recordar los comentarios de Clifford Geertz sobre las teorías feministas—. Al final ¿para quiénes estarían traduciendo estos antropólogos la vida de los otros si ellos mismos hacen parte, relacionamente, de esos otros? ¿Cómo harían estos antropólogos para decir qué es lo otro, si ellos están sospechosamente imbricados en eso que la antropología debe señalar como lo otro? En suma, lo que se castiga es la imposibilidad de que el antropólogo señale como desviación las condiciones concretas de los

sujetos con quienes investiga y, por lo tanto, se vea imposibilitado para nombrar la Antropología y, con ello, poder compartir, tensionar, discutir con sus pares en ese espacio de privilegio. No dije y no estoy diciendo, vale aclarar, que se deban nombrar como disidentes las prácticas antropológicas donde el investigador es «nativo» – algo que, mientras el investigador se nombre a sí mismo como «nativo», para ciertas antropologías hegemónicas en el Sur está bien visto. Sugiero que las disidencias ponen en jaque aquello a lo que ciertos antropólogos solían llamar —y hoy, aunque jocosamente, lo siguen haciendo— «nativo».

Al tensionar ese límite en la discusión que manteníamos aquella vez, en aquella aula, no pocos nos sentimos confundidos, iracundos, perdidos, deslegitimados, sin saber muy bien cómo precisarlo. Esto nos llevó realmente a experimentar la disrupción y, por tanto, a no fingirla como muchas veces sucede en estos *performances* de salón de clase. Esto se debía, creo yo, a que a partir de ese momento se hizo insostenible la palabra Antropología con A mayúscula. Algunos objetaron, sin embargo, lo que se ponía en jaque era la tradición antropológica por diversa que esta fuera, algo que de cualquier forma nos lleva siempre a nombrar como Antropología a las teorizaciones que se elaboran en el Atlántico Norte. Otros, o digámoslo de una vez, *otro*, objetó que a la final los antropólogos eran comunidades no muy diferentes a las que los mismos antropólogos «estudian» —viejo artilugio geertzeniano; especies de tribus nómadas— los antropólogos brasileños, los antropólogos norteamericanos, los antropólogos colombianos, los antropólogos de las migraciones —que, por lo tanto, negando así las relaciones de poder deberían relacionarse bien entre ellas—. Al final, es con las demás «tribus» con quienes compartimos nuestros rituales, nuestra cultura, nuestros códigos, nuestra sociabilidad. En resumen, su argumento se basaba en la idea de que debíamos buscar relaciones felices para preservar nuestra cultura, en vez de buscar los puntos de tensión radical en donde la idea misma de cultura se rompe.

Dos o tres cosas que el concepto de cultura prefiere callar

En su celebrado ensayo, cuyo título es parafraseado en este apartado, M. Sahlins (2001) dice que el concepto de cultura fue propuesto como un antídoto al racismo. Algo diferente plantea Trouillot (2011) en su texto *Adieu Cultura: Surge un nuevo deber*. Para este autor el concepto de cultura surge como el *anticoncepto* de raza/racismo. Por lo tanto, ambos conceptos son indisolubles, como la *utopía* lo es al *nicho del salvaje*. Para este antropólogo haitiano, la cultura ha sido una jugada política en la teoría para, de un lado, negar el contexto histórico y social que condicionó y posibilitó la antropología norteamericana — caso al que él se refiere—, y por otro lado, un refugio teórico para no abordar investigaciones relacionadas con el racismo/racialización en el contexto norteamericano. En ambos textos, tanto el de Sahlins como el de Trouillot, se exploran de maneras diferentes —y con resultados diferentes— el malestar que ha producido entre los «antropólogos» el uso «lego» de la palabra cultura. El caso que me ocupa en esta parte del texto está relacionado precisamente con este uso «lego» de la cultura.

Todo comenzó, solo por decirlo de alguna forma, en un aula de antropología visual en donde se exponía un avance de un corto documental sobre MC Boneco, personaje principal de la película, que vivía en la periferia de Viamão —Región Metropolitana de Porto Alegre— en una favela llamada Elo Perdido. MC Boneco, cuenta él mismo en el documental, hacía parte del movimiento *hip hop* del barrio Bom Jesus, periferia de Porto Alegre, pero por causa de su padre y de su novia, que ya vivían en Elo Perdido, él se muda a esta favela. En uno de los apartes del documental, donde MC Boneco está contando su tránsito de Porto Alegre/Bom Jesus a Viamão/Elo Perdido, él dice o se refiere a Elo Perdido como un lugar que no tiene cultura. Este comentario de MC Boneco, como él mismo contextualiza en el documental, hace referencia a una carencia en Elo Perdido de lo que comúnmente se denomina como «espacios culturales»: espacios que MC Boneco ayudó a construir y de los que aún participaba en el barrio Bom Jesus. Voy a dejar momentáneamente el relato de este MC para pasar a contar lo que este comentario suscitó en la clase de antropología que aquí me ocupa.

Como era de esperarse, la narración que MC Boneco hizo de *Elo Perdido* ruborizó a la mayor parte de los asistentes. No solo porque, de cierta forma, para algunos antropólogos, decir que un lugar o alguien no tiene cultura es algo parecido a un insulto, sino porque sería aún más insultante, para la moral antropológica, contradecir la forma de expresarse del protagonista del documental —es decir, del «objeto» antropológico—. Toda una paradoja que debía ser tratada con suma delicadeza para no ofender y, sin embargo, mantener el control disciplinar sobre el concepto. De este modo, una de las personas asistentes a la muestra, y que además estaba a cargo de los comentarios sobre este trabajo en específico, se dio a la tarea de hacer la separación quirúrgica necesaria para la ocasión. El primer paso, entonces, consistió en decir que era evidente que MC Boneco no entendía por cultura lo mismo que los antropólogos, con lo cual consiguió no deslegitimar la narración del protagonista del documental. El segundo paso fue una sugerencia: los encargados del proyecto documental, en tanto antropólogos, debían profundizar sobre lo que MC Boneco quería decir con cultura.

No es mi intención en este escrito develar lo que unos u otros entienden como cultura. Mucho menos señalar cuáles son los efectos analíticos que la antropología reclama para sí de este concepto, ni tampoco reflexionar acerca de los usos pragmáticos que la gente le da a la palabra cultura. Sin embargo, hay que decirlo con la advertencia de un quizás, es en los usos pragmáticos de la palabra cultura donde se podría, si quisiéramos, empezar a problematizar ciertos y disimiles entramados de poder —por ejemplo, los usos discriminatorios o reivindicatorios sobre los cuales el concepto de cultura es puesto como telón de fondo—. En todo caso, indagar sobre estos escenarios tiene menos que ver con la idea de cultura que con otros «enredos» que el concepto de cultura no nos deja ver o que, debido a su función de anticoncepto, tiende a callar.

Ahora bien, como Gupta y Ferguson (2008) han señalado en *Más allá de la cultura*, uno de los problemas que la Antropología con «a» mayúscula ha tenido al apegarse al concepto de cultura como pilar fundamental ha sido el (des) entendimiento del espacio y del lugar. También, claro, de la relación entre espacio y lugar. Podría decir alguien como Sahlins que es totalmente falso que la antropología cultural

(norteamericana) alguna vez hubiera pensado en espacios e identidades fijas —pensemos en cómo las teorías difusionistas alimentaron a Rivet o Boas, incluso a George Lucas en Indiana Jones—; pensemos en las dos o tres cosas que Sahlins nos dice sobre las culturas, como por ejemplo, que los cambios son mediados, absorbidos, en término de los referentes culturales de una determinada cultura; pensemos en sus ejemplos sobre Japón o sobre la melanesia. En otro sentido, deberíamos, entonces, pensar la facilidad que tiene Sahlins para determinar en su espacio imaginario, plano, y centrado en Estados Unidos, quién es quién. Pensemos, por ejemplo, en el contenido terriblemente conservador de la idea según la cual los acontecimientos históricos son simplemente asimilados por la estructura a través de la agencia. Agencia, en este autor, no es más que un eufemismo para el ritual turneriano, no tanto por la fisionomía del concepto y sí por sus consecuencias políticas: la eterna representación de un orden —así no sea el orden capitalista—, sino más bien *la idea capitalística de orden*.

Pero voy a dejar a Sahlins en paz. Más bien, quiero volver sobre la pista de Gupta y Ferguson y sobre MC Boneco pues, una de las cosas que pasó desapercibida para gran parte de los asistentes al documental fue el propio título: *MC Boneco, o elo entre as periferias*. La traducción más exacta del título al español sería: *MC Boneco, el eslabón entre las periferias*, ya que hace referencia al nombre del lugar donde vive el personaje del documental, Elo perdido o, en español, Eslabón Perdido. También sería perfectamente correcto traducir Elo como nexo. De cualquier forma, acordémonos que MC Boneco era un sujeto en tránsito constante entre Bom Jesus y Elo Perdido, dos lugares periféricos de la Región Metropolitana de Porto Alegre. Tránsito es una palabra que difícilmente podría asimilar alguien como Sahlins, mucho menos cuando se trata de alguien que vive sus convicciones político-estéticas desde la marginalidad.

Además de que lo pueda usar cualquier persona sin necesidad de un título académico, *periferia* es uno de esos conceptos que describe un tipo de relación específica entre el espacio y el lugar. La periferia lo es en tanto está construida sobre la creación de desigualdades con otros lugares naturalizados como normales. La periferia señala e integra una topografía de la desigualdad y de la violencia entre algo indiferenciado

y algo que es diferenciado en tanto que lo que determina su diferencia es el elemento supuestamente indiferenciado. La periferia es un margen de algo que, no estando afuera —y habría que preguntarse qué es ese afuera o cómo es construido ese afuera—, permanece excluido. O que se lo excluye para incluirlo como algo diferenciado. Por lo tanto, la pregunta que podría haber surgido respecto al documental sería cómo se reconfiguran estos lugares a partir de la disputa que abre la desigualdad, la diferencia o la indiferencia como un espacio donde es posible la contestación a partir de prácticas estéticas capaces de describir la configuración singular de una *cierta topografía de poder*.

El *hip hop* es, entonces, el punto de partida. MC Boneco es, tal cual lo describe el nombre del documental, un conector o un posible eslabón entre dos lugares periféricos que guardan entre sí sus propias singularidades. En un sentido más amplio, tal como señala el antropólogo Cassio Maffioletti, el movimiento *hip hop* en Porto Alegre sirvió para generar redes con pautas reivindicativas y capaces de disputar escenarios políticos desde las periferias. Esta maleabilidad estético-política hace de un MC un posible conector de redes y una bisagra entre realidades heterogéneas. También, de cierta forma, lo hace un *gestor* de conexiones y reconfiguraciones espaciales, ya que se mueve entre múltiples esferas de disputa colectiva. A esto se refería MC Boneco como «falta de cultura»: a un lugar que no ha conseguido enunciarse desde un posicionamiento político que le permita disputar los sentidos comunes asignados a la periferia. Por eso, MC Boneco veía en su fraseado una herramienta política capaz de desmentir que en la periferia solo hay bandidos, anormalidad, sujetos violentos, tráfico de drogas, etcétera. Incluso si la interpretación del documental que se presenta aquí es estrecha, la discusión sobre el concepto de cultura dice poco sobre la compleja realidad que nos trae el eslabón entre las periferias. Es más, tiende a acallar estas complejidades en nombre de ciertos órdenes, de ciertas repeticiones y estabildades. No permite ver las conflictividades e irrupciones de agenciamientos periféricos que contienen una fuerza enunciativa difícil de ignorar.

Sin duda, hay algo que se debe reconocer y es que el concepto de cultura ha escapado de las buenas o malas intenciones de los antropólogos. Cultura sirve para justificar posiciones tan reaccionarias

como aquella de la «pobreza es cultural», hasta las reivindicaciones de grupos marginalizados que hacen uso de la palabra de formas muy amplias. Sin embargo, lo que sigue siendo inmanente a este concepto, por lo menos en sus connotaciones antropológicas, es su obstinado gesto de negación de la producción de desigualdades y su vicio de proliferar la ya mutante figura del salvaje. El problema con este concepto no es que hable de las diferencias, sino que crea un lugar de indiferenciación que se permite nombrarlas a su antojo, paralizarlas en el tiempo y naturalizarlas. Por eso, creo que Trouillot tiene razón: digámosle adiós a la cultura, hay otras tareas pendientes.

¿Mapear lo disidente?

Probablemente todo texto merezca una conclusión. Entonces he de ser sincero. Lo que he escrito hasta ahora forma parte de la trayectoria del Grupo de Estudios en Antropología Crítica. Es más, está involucrada hasta los tuétanos con sus discusiones y apuestas políticas. Por eso, la conclusión de este texto va hacia el momento de eclosión de este espacio. No porque me interese matarlo, sino porque me interesa revivirlo, ya que es un espacio de enunciación que aún conserva su fuerza.

Entre las muchas razones que llevaron a que el GEAC se desintegrara —otros dirán: tomara otros rumbos— fue el proyecto de mapear prácticas disidentes en antropología. Un proyecto muy arriesgado y difícil. Creo que uno de los errores fue querer encontrar estas prácticas funcionando vivamente en algunos lugares. De nuevo advierto, no es que no existan estas prácticas ni sus practicantes, pero se corre el riesgo, como lo señalaba Said respecto de Scott, de hacerlas evidentes en *topografías de poder* en las cuales el grupo está inmerso. Esto no significa de forma alguna abandonar el proyecto, sino darle una perspectiva diferente. Apenas como sugerencia se me ocurre un punto de partida: *no centrarse en la palabra disidente*. Como dije, lo disidente no se captura. Mapear puede llegar a ser un movimiento de captura. Lo que se debería es ver qué prácticas tensionan, convulsionan, hacen de cierta forma sufrir o provincializan las prácticas académicas que mantienen

como su fuente de privilegio una frontera entre el campo y la academia. No debe importar si estas prácticas se encuentran o no en el espacio institucional de la antropología. Lo que importa es ver cómo estas prácticas, así no estén dentro de una economía racional, modifican esos espacios institucionales. No se debe, por tanto, pretender ver en estas prácticas intenciones claramente destituyentes del disciplinamiento académico, sino más bien posibilidades imaginativas. Pensar en esas prácticas apócrifas como enunciaciones más amplias que desbordan cualquier pretensión de arbitrariedad de la frontera disciplinar.

Referencias a algunos autores mencionados en el texto

Agamben, G. 2002. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Editora da UFMG. Belo Horizonte.

Clifford, J. 1991. Introducción: verdades Parciales. En: Marcus, G. Clifford, J (comp.). *Retóricas de la antropología*. Júcar Universidad, Madrid. pp, 25-60.

Gupta, A., Ferguson, J. 2008. Más allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antipoda*, n 17, p. 233-256.

Maffioletti, C. 2010. *Movimento hip hop em Porto Alegre: rede de relações e protagonismo juvenil*. Trabalho de conclusão de mestrado. Porto Alegre, UFRGS.

Máquina Crísica. *Brindis por una antropología delirante*. Publicado en este libro.

Restrepo, E. Escobar, P. 2004. Antropologías en el mundo. *Revista de Antropología Jangwa Pana*, n. 3, p. 110-131.

Sahlins, M. 2001. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista colombiana de antropología*, v. 37, p. 290-327.

Trouillot, M. 2011. *Transformaciones Globales. La Antropología y el mundo Moderno*. Bogotá: Universidad del Cauca-Universidad del los Andes.

Quando acordamos “a” Antropologia ainda estava ali: intervenção num debate sobre dissidência

Alex Martins Moraes

Provavelmente todo o texto mereça uma introdução. Esta intervenção está em diálogo com o *Adieu a la antropología*, que Tomás Guzmán publicou no blog do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica faz algumas semanas⁴³. Nas palavras finais de sua reflexão, Tomás propôs a reabertura do debate sobre “antropologias dissidentes”. Em 2013, este mesmo debate havia impulsionado as últimas reuniões presenciais do GEAC, tanto em Porto Alegre como em Buenos Aires. Para me inserir no movimento de reabertura do debate sugerido pelo Tomás, acho necessário, antes de qualquer coisa, introduzir meu ponto de vista a respeito dos problemas levantados por ele em *Adieu a la antropología*. Tudo o que direi a partir de agora não é outra coisa senão um esforço co[e]laborativo que deseja reabrir um horizonte marginal de imaginação compartilhada. Trata-se, em síntese, de empreender uma merecida introdução no texto iniciado por Tomás.

Onde sobrevive a “cultura”

O conceito de cultura nunca morre. Por mais que o conteúdo potencialmente reacionário dessa categoria tenha sido evidenciado até o cansaço nos últimos trinta anos, sempre aparece alguém decidido a salvá-la. Um bom exemplo desse tipo de rompante restaurador pode

43 O texto de Tomás Guzmán com o qual a presente intervenção se propõe a discutir está publicado neste livro sob o título de “Cosas que se dicen al margen: *Adieu a la antropología*”. Ele foi originalmente publicado no blog do coletivo Máquina Crítica em maio de 2015.

ser encontrado num texto tardio em que Marshall Sahlins nos conta “duas ou três coisas” que sabe sobre o conceito de cultura. É sempre um pouco deprimente ler o texto de Sahlins porque, no final das contas, depois de demonstrar alguma familiaridade com categorias caras aos enfoques pós-coloniais e pós-modernos dos anos oitenta e noventa – poder, globalização, hibridez, etc. – o autor tenta recuperar sua puída ideia de cultura com tautologias do tipo: “aún impuestas, las prácticas y relaciones externas son necesariamente traídas a una asociación determinante de valores con categorías nativas” (Sahlins, 2001. p. 315). O pensamento de Sahlins funciona como um processador de dados culturalista que imbeciliza toda a crítica, como se esta não passasse de um conjunto de asserções óbvias incapazes de macular a essência da noção de cultura: “sin un orden cultural” – afirma Sahlins categoricamente – “no existe ni historia ni acción” (Sahlins, 2001. p. 315).

Não vem ao caso discutir a fiabilidade e a aplicação do culturalismo de Sahlins, até porque isso já foi feito de forma mais ou menos contundente em diferentes ocasiões e a partir de diversos pontos de vista⁴⁴. Minha intenção, agora, é sublinhar o estilo de argumentação utilizado pelo autor. Um estilo baseado na redundância canônica dos próprios referenciais teóricos que não dá nunca lugar a uma reflexão cuidadosa sobre os conceitos que pretende refutar. Numa passagem ilustrativa dessa tendência, Sahlins chega a assimilar a noção foucaultiana de discurso ao determinismo cultural de White, para quem os indivíduos são uma espécie de ferramenta teleguiada por sua própria cultura. Asseverações desta ordem indicam que Sahlins não estava disposto a revisar seriamente as novas categorias de análise que desejava combater. Seu objetivo era manter intacto o púlpito conceitual que lhe permitia professar sua própria legitimidade acadêmica. Hoje em dia, com a relativa pluralização dos paradigmas em voga no sistema-mundo da antropologia, poucos teóricos se arriscariam a vociferar em público com o mesmo desleixo e a mesma arrogância que caracterizaram a tardia apologia sahlina do conceito de cultura. No entanto, se dito conceito foi sendo provincializado por uma antropologia que tende a se afastar progressivamente do paradigma da linguagem, ele ainda ocupa

⁴⁴ Ver, por exemplo: da Silva (2002), Obeyesekere (1992), Araújo (2010), Li (2001) e, especialmente, Reynoso (1998) [a partir da página 233].

o centro das narrativas institucionais que os praticantes da antropologia disciplinar elaboram a respeito de suas próprias “comunidades acadêmicas”. Em poucas palavras: o senso comum disciplinar ainda imagina “a” Antropologia (no singular e com inicial maiúscula) como uma espécie de cultura. E esse mesmo senso comum está disposto, como observou Tomás em seu texto, a punir quaisquer tentativas de experimentar a prática antropológica num registro político-ideológico alternativo.

A mesma “cultura” que, no início do século XX, contribuiu para evitar uma sistemática problematização do racismo na sociedade estadunidense serve, agora, para bloquear a radicalização do debate sobre poder e dissidência nas academias antropológicas mais conservadoras. Uma arrogância argumentativa *a la* Sahlins sobrevive intacta nos postos de fronteira que resguardam os territórios institucionais onde a antropologia se reproduz como disciplina acadêmica (como “cultura”). Nas palavras de Tomás, o senso comum das antropologias institucionalizadas tende a apresentá-las como “espécies de tribos nômades” unidas por uma cultura semelhante que garante certo entendimento mútuo. À força de muita repetição e controle, esse tipo de narrativa acaba obstruindo outras formas de refletir sobre as condições de funcionamento do *establishment* antropológico em cada país, região ou universidade. Além disso, a narrativa hegemônica que nos fala de uma comunidade antropológica culturalizada e diferenciada *a priori* dos outros domínios da vida social referenda a mutilação da experiência de mundo dos próprios antropólogos. Isso porque, ao cruzarem a fronteira disciplinar, espera-se que eles estejam dispostos a viver em harmonia com seus pares e a se distanciarem serenamente das lealdades coletivas e dos conflitos sociais que os mobilizam no “lado de fora” empírico das instituições de ensino e pesquisa. Se o *establishment* antropológico fosse – como ele gostaria de ser – um lugar delimitado por fronteira claras, provavelmente sua porta de entrada estamparia alguma frase do tipo “entre nós *communitas* e cultura, lá fora o que vocês bem entenderem”.

“Cuando despertó el dinosaurio todavía estaba allí” – breve parêntese sobre a transgressão

(Certos antropólogos radicais dirão que não se deixam domesticar por essas regras absurdas do *establishment* antropológico. Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, está convencido de que contrabandeia para dentro das fronteiras disciplinares os conceitos de uma *outra antropologia* – a ameríndia – que serviria para contra-analisar a própria antropologia ocidentalizada. Quando viaja a Cambridge, Viveiros de Castro gosta de dizer que “now is the turn of the native”. O problema é que se “agora é a vez do nativo”, isso só ocorre graças ao decreto de um antropólogo. É Viveiros de Castro quem distribui, ao seu bel prazer, os “turnos” na fila da legitimidade ontológica. Dizer a verdade sobre o “outro”, como faz a antropologia tradicional, ou recrutar o “outro” para dizer sua verdade ontológica à Antropologia, como propõe Viveiros, são dois procedimentos que, apesar de serem muito diferentes, desdobram-se nos limites internos da fronteira disciplinar e não chegam nem perto de subvertê-la. Juliana Mesomo e eu já tecemos alguns comentários a esse respeito⁴⁵. Por ora, basta dizer que a “transgressão perspectivista” não desafia a arrogância de uma disciplina cuja legitimidade política está em grande medida assentada no exercício discursivo de produzir essa figura oca e desencarnada chamada “nativo” para, logo, preenchê-la com algum tipo de representação acadêmica autorizada. Enquanto persistirem essas práticas de enunciação, qualquer subversão epistemológica soará incompleta).

45 O autor faz alusão a um argumento que se desenvolve ao longo de duas intervenções publicadas em 2014 e em 2016 no site do Coletivo Máquina Crítica e reeditadas, tempo depois, em idioma espanhol, pela Revista Tabula Rasa. Em sua reedição, traduzida pelo camarada Tomás Guzmán Sánchez, os textos receberam uma contextualização introdutória, com indicações sobre a repercussão pública que tiveram e a conjuntura política na qual foram escritos. Ver Alex Martins Moraes e Juliana Mesomo. 2017. ¿Por qué Viveiros de Castro nos Conmueve? Tabula Rasa (27), 483-497

Por que a fronteira disciplinar nos incomoda tanto? Em seu texto, Tomás respondeu claramente esta pergunta. O que incomoda é que a fronteira circunscreve uma interioridade desmarcada e pacificada a partir da qual alguns se autorizam a falar legitimamente sobre os “outros” em sua ausência. Se o próprio antropólogo também for um “outro”, sua legitimidade acadêmica estará condicionada a que ele se assuma abertamente como “nativo” e se esforce por discernir, nos enunciados que produz, aquilo que corresponde a eventuais desvios ideológicos daquilo que diz respeito à melhor tradição antropológica. Feito este discernimento, o antropólogo-nativo deverá, então, proceder a reorganização da sua perspectiva com base nos critérios de plausibilidade e legibilidade promovidos pela antropologia disciplinar. Grosso modo, são esses os imperativos em voga nos corredores da academia. E se é verdade que sempre iremos transgredi-los, também é certo que a polícia fronteira zelará pelo seu cumprimento a toda custa.

Vale esclarecer que a função de polícia não se limita aos lugares de mando fixados por cada instituição universitária ou de pesquisa. Professores/as, diretores/as, decanos, conselheiros/as, etc. não são a polícia por excelência. A função de polícia pode ser agenciada por qualquer pessoa ou grupo de acordo com seus interesses particulares no marco de determinados processos políticos. A eficácia dessa função depende do que David Graeber denomina “ideologia da harmonia” – uma espécie de consenso institucional mínimo sobre a existência de interesses e perspectivas compartilhadas que uniriam todos/as os/as antropólogos/as apesar de suas diferenças pontuais e residuais.

Como a função de polícia é polivalente e pode adquirir uma eficácia inimaginável em momentos de perigo, é compreensível que muitos (ou serão poucos?) não estejam dispostos a questionar seus fundamentos abertamente e o tempo inteiro. E os poucos (ou serão muitos?) que estariam dispostos a fazê-lo permanecem silenciosos porque temem ser convertidos em párias antes mesmo de conseguirem colher os efeitos irruptivos e transformadores da sua subversão. Ao fim e ao cabo, a polícia serve para converter pares em párias. A cultura antropológica não é, portanto, o grau

mínimo de consenso que permite às diferentes “tribos de antropólogos” se reconhecerem entre si e manterem diálogos felizes; ela é, basicamente, o consenso fantasmático – ou o termo maior – que a polícia evocará para impor às dissidências reais um consenso concreto: o consenso realmente existente. O consenso do poder.

Cultura na prática

Há pouco tempo, uma amiga que estava participando de um importante evento sobre antropologia da ciência compartilhou duas anedotas que dizem muito sobre como funciona a “cultura” na prática. Na conferência de encerramento do evento em questão, depois que os expositores convidados fizeram a apresentação de seus respectivos trabalhos, abriu-se, como é de praxe, um espaço para as perguntas do público. Um estudante negro levantou a mão e prontamente recebeu o microfone para que pudesse se manifestar. Dirigindo-se aos três conferencistas presentes, ele quis saber como os estudos da ciência e da tecnologia estavam lidando com a questão racial nas instituições encarregadas de produzir conhecimento técnico-científico. Ao final de sua intervenção o estudante observou que todos os integrantes da mesa de encerramento eram brancos e sugeriu que esse tipo de “fenômeno” também deveria ser levado em consideração no momento de analisarmos como funcionam os espaços autorizados de produção do conhecimento. É quase desnecessário dizer que, entre todas as indagações levantadas pelo público, a única que não recebeu os devidos comentários por parte da mesa foi aquela esboçada pelo estudante negro. Terminada a conferência, o diretor do departamento de antropologia da universidade anfitriã agradeceu a participação de todos os presentes e se regozijou da qualidade dos debates desenvolvidos ao longo da jornada.

A segunda anedota teve lugar depois da conferência de encerramento, quando minha amiga se dirigiu ao pátio da universidade. Lá, encontrou um grupo de estudantes africanos conhecidos seus. Após os cumprimentos, ela perguntou sobre sua experiência na universidade brasileira. A primeira reação que ouviu foi a seguinte: “isto aqui é uma merda, não vejo a hora de terminar meus estudos e ir embora”. Rodeados

por professores e colegas brasileiros, os alunos africanos não se sentiram confortáveis para continuar explanando sobre seus infortúnios acadêmicos. Antes de passar para diálogos mais amenos, um deles ainda teve tempo de observar que os conhecimentos e experiências que traziam dos seus países de origem foram totalmente ignorados no ambiente institucional que os recebera no Brasil. O importante aqui – afirmou o rapaz – é ensinar aos outros como funciona a academia brasileira sem levar muito em consideração a diversidade das trajetórias pessoais e profissionais que nela se fazem presentes.

Para que a “cultura” antropológica continue funcionando é necessário fraturar a experiência dos sujeitos, de modo que não tragam suas inquietações políticas reais para o interior do espaço de reprodução institucional da antropologia disciplinar. Sahlins tem razão neste ponto: “sin un orden cultural no existe ni historia ni acción” (Sahlins, 2001. p. 315). A manutenção vigiada de uma ordem cultural informa as políticas de legibilidade vigentes no *establishment* antropológico. Tudo aquilo que não possa ser lido no registro da ideologia da harmonia será relegado à inexistência política nos domínios da antropologia disciplinar institucionalizada. É só então que a história terá começo. Uma história movida por falsas polêmicas e calcada em falsos consensos.

Cultura e razão dissidente

Existem práticas antropológicas que não reproduzem a fronteira disciplinar ou que, pelo menos, são capazes de tensioná-la em alguma medida? Em 2013, movido por essa indagação, o GEAC se propôs a cartografar dinâmicas intelectuais dissidentes que pudessem iluminar “antropologias de outra forma”. Naquela época, elaboramos uma definição ampla de dissidência com a finalidade de sensibilizar nossa atenção cartográfica. Dissidências, para nós, consistiam em resistências ou desobediências mais ou menos pontuais e situadas que fragilizavam, questionavam ou sabotavam pragmaticamente a ortodoxia disciplinar e seus arranjos normativos. Nossa experiência como estudantes de graduação e pós-graduação em antropologia indicava que as

dissidências proliferavam o tempo todo com intensidade variável. A questão, portanto, não era criar dissidências, mas sim acompanhá-las no seu desenrolar e contribuir estrategicamente para a multiplicação dos seus efeitos irruptivos, democratizantes e pluralizadores.

Na conclusão do seu texto, Tomás sugere que, para retomar uma cartografia das dissidências, deveríamos estar dispostos a repensar a produtividade da postura cartográfica e a descentrar a palavra “dissidentes”. Essa proposta soa paradoxal, já que coloca em xeque dois termos essenciais – “cartografia” e “dissidência” – que definiam o ativismo do GEAC em favor de “antropologias de outra forma”. Se entendi bem, o incômodo do Tomás com a proposta de “cartografar dissidências” tem a ver com dois pontos nevrálgicos. Em primeiro lugar, ele acredita que a localização, sinalização e exposição das práticas dissidentes poderia favorecer uma topografia do poder destinada a policiar e sustar eventuais irrupções. Em segundo lugar, ele sugere que conceber as dissidências como algo bem definido e suscetível de mapeamento poderia redundar numa espécie de processo de captura sem maior potencial criativo. Como alternativa a essas duas tendências, Tomás propõe que nos concentremos nas “prácticas [que] tensionan, convulsionan, hacen de cierta forma sufrir o provincializan las prácticas académicas que mantienen como su fuente de privilegio una frontera entre el campo y la academia”⁴⁶. Essa sugestão repercute a motivação política do projeto inicial, que identifica nos movimentos de dissolução da fronteira acadêmico-disciplinar um lugar privilegiado para imaginar e praticar outros modos de produção do conhecimento.

Tendo a concordar tanto com as preocupações como com as proposições do Tomás. Se as noções de “cartografia” e “dissidência” são, necessariamente, objetificantes e contemplativas, então o projeto político do GEAC deveria buscar outros termos nos quais referenciar-se. Nosso objetivo nunca foi tornar a “dissidência” um objeto de pesquisa e descrição densa. Pelo contrário, achávamos que antes de se empreender qualquer pesquisa ou descrição, era necessário construir lugares concretos para o desenvolvimento da atividade intelectual. Entendíamos que “a” Antropologia em abstrato não era um lugar de fala,

⁴⁶ Consultar, neste livro, o texto de Tomás Guzmán “Cosas que se dicen al margen: ‘Adieu a la antropología’”.

mas sim um subterfúgio utilizado por quem não pretende esclarecer nem determinar as condicionantes da sua práxis intelectual. Quando alguém diz: “minha crítica provém da antropologia” ou “a Antropologia tem algo a dizer sobre esta questão”, devemos desconfiar. Como lugar de fala, “a” Antropologia não existe. O que existe são múltiplos estabelecimentos antropológicos hierarquizados entre si e atravessados por constantes disputas internas. Uma alternativa para escapar do não-lugar que é “a” Antropologia seria, justamente, instalar-se no horizonte político da dissidência e tecer, a partir dali, novas alianças e lealdades que reorganizassem nossas coordenadas para a produção de conhecimento. Nesse sentido, a dissidência é tudo aquilo que converte a academia no campo [de batalha] que ela nunca deixou realmente de ser.

Ao negar o narcisismo da cultura antropológica e contestar os sistemas de legibilidade por ela informados, a dissidência sai em busca de novos vocabulários políticos que permitam aos sujeitos construir lugares de enunciação mais amigáveis com sua própria experiência. Em suma – e de forma um pouco rebuscada – poderíamos dizer que a dissidência opera a negação pragmática do poder significante das gramaticalidades dominantes e defronta o sujeito cognoscente com novos universos de referência. Essa dinâmica nem sempre responde a uma “economia racional”, como disse o Tomás. As duas anedotas relatadas no tópico anterior demonstram bem este ponto. O impulso dissidente pode irromper como interpelação pública que satura de tensão a atmosfera higienizada de um evento acadêmico ou, alternativamente, pode subsistir como rumor selvagem que desestabiliza de forma pontual, chocante e efêmera a redundância das narrativas institucionais – “isto aqui é uma merda”.

E se a cartografia for um diálogo gozoso às margens?

A dissidência não se presta à descrição, mas sim à experimentação. Ela é o lugar propício à construção de enunciações outras. Em espanhol poderíamos elaborar uma fórmula ainda mais clara e contundente: *la disidencia no se la describe, se la vive*. Acompanhar a dissidência

é, portanto, abdicar da pretensão de fazer mapas estáticos. Mas isso invalida qualquer projeto cartográfico?

Penso que a noção de *cartografia das dissidências* pode preservar algum vigor político se estivermos dispostos a ampliar seu universo semântico. E se concebêssemos a atividade cartográfica não tanto como método, mas sim como postura ética, num sentido mais próximo ao proposto por Suely Rolnik? Para ela, “a cartografia, diferente do mapa – que é a representação de um todo estático –, consiste num desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem: (...) sendo a tarefa do cartógrafo dar voz aos afetos que pedem passagem, espera-se dele basicamente que esteja envolvido nas intensidades do seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore aqueles elementos que lhe pareçam possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias” (Rolnik, 1989. s.p.). E se a cartografia da dissidência fosse uma espécie de exercício gozoso de escrita e leitura do real?

Roland Barthes propunha uma diferenciação entre textos de prazer e textos de gozo. Os textos de prazer são absolutamente legíveis, não acarretam maiores problemas aos leitores e se desenvolvem de acordo com uma linearidade mais ou menos previsível que nos autoriza, inclusive, a saltar páginas e passagens sem perder o sentido geral do que é comunicado. Os textos de gozo, por outro lado, exigem uma leitura minuciosa, atenta aos detalhes; eles impõem uma espécie de paralisia reflexiva sem a qual seria impossível compreendê-los. Textos de prazer e textos de gozo possuem temporalidades que lhes são características. Os primeiros, também chamados de clássicos, convidam a uma leitura fluida e se tornam tediosos para um leitor aplicado. Os segundos punem com o tédio quem não estiver disposto a pagar o preço da atenção.

Poderíamos dizer que a ideologia da harmonia vigente nos estabelecimentos antropológicos mais conservadores é um forte estímulo à escrita clássica e à leitura rápida. Não estou me referindo à elaboração dos textos acadêmicos – ainda que a analogia proposta seja, também, aplicável a essa esfera –, mas sim à construção de narrativas e análises institucionais. Quanto mais canônicos formos na descrição das instituições que nos disciplinam e quanto menos minúcia investirmos em sua “leitura”, mais prazer teremos em viver nossas vidas acadêmicas.

No curto prazo, a leitura e a escrita prazerosas redundarão na felicidade de sermos compreendidos por um público amplo e dócil.

A *cartografia da dissidência*, por sua vez, seria a postura ética que nos compele a exercer leituras e descrições gozosas das nossas respectivas conjunturas institucionais mediante o esforço de enunciar politicamente aquilo que não possui sentido para os regimes de legibilidade atualmente consolidados. Empreender esse tipo de cartografia é colocar a prova nossa própria capacidade de operar a atribuição de sentido, independentemente das práticas de leitura e escrita apregoadas pela institucionalidade vigente. A cartografia, como expressão articulada da leitura e da escrita gozosas, possui sua própria temporalidade. Ela não ocorre apressadamente. O tempo da cartografia é o de quem decide “parar para pensar” – como rezava o lema de uma greve dos estudantes de pós-graduação em antropologia social da UFRGS em 2011⁴⁷; é o tempo “improdutivo” que damos a nós mesmos sem nos preocuparmos com os imperativos de reprodução da aparelhagem disciplinar herdada.

Sem “parar para pensar”, pode até haver dissidências – sempre há –, mas não haverá possibilidade de uma cartografia, ou seja, de uma comunicação/comunização do ponto de vista epistemológico proporcionado pela experiência da dissidência. Concebo a cartografia das dissidências como uma espécie de diálogo gozoso às margens. Mas como tornar produtivo (em termos de poder) esse diálogo sem ser imediatamente transformado em pária pela polícia disciplinar e sem cair numa reivindicação esteticista da marginalidade? Alguns poderiam dizer que tal pergunta não passa de uma preocupação covarde. Eu mesmo tenderia a pensar assim até pouco tempo atrás. Hoje, estou convencido de que não vale a pena dar à polícia a chance de converter alguém em pária. Isso seria jogar o jogo da disciplina, que só consegue definir-se como tal em contraposição à uma exterioridade contingente que deve ser marcada como anômala ou desviante. Gostaria de saber como o Tomás – e quem mais quiser “parar para pensar” – reage à essa pergunta que me soa tão urgente agora que demos *adieu* à Antropologia.

⁴⁷ Revisitamos o espírito e as apostas dessa greve no texto “Parar para pensar, indícios da primavera”, publicado neste livro.

Textos mencionados ao longo da intervenção

Araújo, M. 2010. Os antropólogos é que são o problema: a respeito do debate entre Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere. *Intratextos*, v.2, n.1, pp. 110-117.

Barthes, R. 1978. *El placer del texto*. México: Siglo XXI.

Da Silva, C. T. 2002. Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana. *Revista de Antropologia*. v. 45, n.2, pp. 403-415.

Li, V. 2001. Marshall Sahlins and the Apotheosis of Culture. *The New Centennial Review*. v1, n.3, pp. 201-287.

Obeyesekere, G. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.

Reynoso, C. 1998. *Corrientes en Antropología Contemporánea*. Buenos Aires: Biblos

Rolnik, S. 1989. Cartografia ou de como pensar o corpo vibrátil. Disponível em: <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/pensarvibratil.pdf>. Acesso: 25/10/2020

Sahlins, M. 2001. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista colombiana de antropología*, v. 37, p. 290-327.

A situação de interlocução na cidade⁴⁸

Juliana Mesomo

Edward Said chama atenção para a ambiguidade da noção de “interlocutor”: por um lado, pode evocar a busca por um sujeito complacente. Por outro, o status de interlocutor dado a certos grupos é nada mais que o resultado das lutas políticas destes, às vezes acompanhadas de reações antagônicas e altamente violentas, dirigidas, inclusive, aos antropólogos. O primeiro sentido dá à situação de interlocução o aspecto calmo, controlado e anti-séptico de uma experiência de pensamento entre pares, “entre filósofos conversando em um salão” sobre seus pontos de vista culturais e distintas ontologias. Esse interlocutor “depurado e desinfetado” é resultado de uma eliminação da situação de crise e conflito na qual vivemos, pesquisadores e grupos pesquisados, em posições diferenciais.

É preciso admitir que observamos a realidade como participantes ativos dela, em meio aos demais sujeitos, que a construímos num sentido radical, em contextos sócio-históricos específicos. Qual a “magia” que empregamos para tornar uma infinidade de sujeitos na cidade nossos potenciais interlocutores de pesquisa (à exceção de alguns que nos parecem demasiadamente violentos como para entrar em uma etnografia)? Para compreender essa “magia”, devemos atentar para o duplo aspecto da interlocução: **1** antes de tornar-se interlocutor, é possível que um sujeito qualquer tenha sido neutralizado através de sua inserção em um espaço de enunciação diferente daquele, mais conturbado e mais conflitivo, no qual originalmente fala; **2** por outro lado, antes de aparecer para nossa disciplina como “interlocutores”, certos grupos protagonizaram lutas políticas que os alçaram à condição – certamente incômoda – de objeto de interesse das Ciências Sociais.

Na cidade, as condições sociais, econômicas e políticas que colocam antropólogos e sujeitos em relações históricas específicas de “dominação e diálogo” (como coloca James Clifford) incluem os anos

de neoliberalismo. Um de seus efeitos foi o de que, hoje, as populações que circulam, se organizam e vivem o fazem em cidades cada vez mais consolidadas em termos de estratificação urbana e social. A segregação espacial em pequena escala aumentou, com o surgimento de “enclaves” de luxo ou de pobreza agudos. A distância relativa entre regiões centrais e periféricas aumentou, assim como as taxas de concentração da propriedade fundiária. Novos atores políticos surgiram, alguns são ignorados ou interditados enquanto outros são convidados a falar. As bandeiras políticas foram reformuladas, abarcando a linguagem dos direitos humanos e da cidadania. O Estado também deslocou suas categorias de governo das populações: de trabalhadores urbanos a cidadãos necessitados ou marginalizados; e reduziu demandas populares respondendo-as, muitas vezes, de maneira pontual e técnica. As mobilizações populares impediram que o Estado abandonasse totalmente a sociedade civil; no entanto, as desigualdades sociais não sofreram abalos importantes. As oportunidades políticas, de diálogo com os governos e entre grupos sociais, também mudaram nas últimas décadas e são fatores que definem as posições de enunciação política hoje.

A ação coletiva dos sujeitos no espaço das cidades reflete esse cenário socioeconômico e político. Logo, as possibilidades de estabelecer “interloquções” são resultado da relação entre a sua ação política, as estruturas sociais desiguais e a forma como a disciplina antropológica pode (ou busca conscientemente) representá-los. Tão importante quanto definir como os sujeitos circulam nesse espaço é perguntar-se como a disciplina se relaciona com essa dinâmica desigual e conflitiva. Cabe perguntar-se sobre com quais grupos, hoje, estamos autorizados a estabelecer (ou impor) uma “interlocação” pacificada e por que o fazemos. Cabe admitir a situação de conflito, segregação e crise em que se vive na cidade hoje, pois é a partir desse contexto que estabelecemos a “interlocação”. Será que o quadro gera tanto desconforto político que nos obriga a borrar as desigualdades sociais ou, senão, forçar nossos interlocutores a deixar do lado de fora da disciplina “armas e pedras” (ou seja, seu protagonismo político, na imagem trazida por Edward Said)? Deveríamos enfrentar tal desconforto com ferramentas metodológicas, teóricas, profissionais e políticas que evitem o tipo de interlocação,

violentamente pacificada, que nega o conflito com a escusa de estabelecer o diálogo.

Bibliografia

Clifford, J. 1994. *Sobre a autoridade etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Budismo e Antropologia

Alex Martins Moraes

Não se trata, cara leitora, de promover, aqui, qualquer diálogo entre a ética budista da solidariedade e o fazer antropológico. Pelo contrário, minha intenção é tensionar uma pulsão “solidária” que não questiona a sufocante permanência de uma espécie de compaixão elitista em nosso ofício. Ao evocar o “budismo” nesta coluna⁴⁹, remeto-me à permanente ênfase disciplinar na indiferença universalizada: todo o excesso de empatia deve ser evitado. Isso dizem. Se já avançamos bastante na crítica da “hybris do ponto zero” – segundo a qual o conhecimento verdadeiro [episteme] se alcança através de um ponto inobservável de observação, formulado filosoficamente como cogito cartesiano, alheio à realidade sensível –, ainda permanecemos atados à pretensão descritiva de uma outridade *pré-assumida* e *pré-sumida*. Pré-assumir o “outro” é interpelá-lo a partir de noções que pretendem estabilizá-lo, seja como minoria, seja como subalterno, seja como “algo” que sustenta certa ontologia, cosmologia, etc. Solidarizamos-nos com os dominados, damos-lhes “voz”, mas não nos engajamos explicitamente na “sua” ação política, ou seja, na forma como se singularizam através do gerenciamento de realidades concretas. *Pré-sumir* o “outro” é advogar por uma suposta “predação” da sua ontologia e desencadear, ato seguido, algum tipo de “grande crítica da episteme ocidental”. Isso pode ser chamado, também, de esterilização do encontro etnográfico via produção da meta-narrativa filosófica. Neste último caso, nosso compromisso profissional usufrui (validamente) da crítica radical identificada na alteridade não-moderna sem, contudo, explorar os potenciais usufrutos políticos mútuos da situação de interlocução. Se a modernidade existe, ela assenta sobre mecanismos de poder específicos e historicamente articulados numa matriz colonial. Não basta, portanto,

49 Esta intervenção foi originalmente publicada em 2011, como uma brevíssima coluna da primeira edição do zine *A Tinta Crítica*, impresso pelo coletivo *Máquina Crítica* (então denominado GEAC) ao longo dos seus primeiros dois anos de existência.

descolonizar o nosso pensamento; é preciso, também, descolonizar o próprio poder, ali onde ele se manifesta, sob a forma de dispositivos específicos (sexualidade/gênero/raça/classe/"cultura"/"natureza"). Ignorar esta palavra de ordem (sim, isto é um panfleto) é perpetuar o falso consenso, comum na antropologia brasileira, que reitera a externalidade do envolvimento político em relação à postura considerada propriamente científica; é aceitar a mutilação imposta pela dissociação arbitrária entre a vivência encarnada do etnógrafo e a prática acadêmica institucional, reduzida, isso dizem, ao trabalho unicamente intelectual.

SEÇÃO

SECCIÓN

IV

ENTREVISTAS

A dialética da política emancipatória. Diálogo com Michael Neocosmos.

Uma feliz coincidência permitiu que nos encontrássemos em Pretória. Michael Neocosmos recém havia retornado do Canadá, onde participara do congresso da Associação Internacional de Sociologia. Quanto a nós, estávamos de passagem pela África do Sul, rumo a um casamento em Moçambique. Já sabíamos, há alguns meses, que nossos percursos coincidiriam com os de Michael. Em abril de 2018, entramos em contato com ele para compartilhar nossa admiração pelo seu trabalho e propor uma troca de ideias, frente a frente, quando viajássemos à África. Michael nos respondeu de forma solícita e amável. Casualmente, ele regressaria da América do Norte enquanto ainda estivéssemos em Johannesburgo, distante apenas uma hora de carro de Pretória. Era possível encontrar-nos, e não deixamos passar a oportunidade.

Nossos passos finalmente se cruzaram no Café 41 Groenkloof. Era agosto e a manhã estava ensolarada. Depois de pesquisar algumas fotos na internet, não foi difícil reconhecer Michael: barba grisalha, óculos, cabelos brancos e, no topo, uma boina que recordava vagamente aquela com que Lênin se deixava fotografar durante os primeiros anos à frente do estado soviético.

Michael trilhou uma trajetória de vários anos no pensamento marxista. Recentemente, ele tem procurado atualizar as paixões libertárias de outrora mais além do terreno da economia política, dedicando-se ao estudo da “política emancipatória”. Sua obra mais recente – e provavelmente mais célebre –, intitulada *Thinking Freedom in Africa: Toward a theory of emancipatory politics* (Wits University Press), recebeu o prêmio Frantz Fanon em 2017, ano em que se celebrou o centenário da Revolução de Outubro. No livro em questão, Michael assume que os estados pós-coloniais africanos carecem de legitimidade perante seus próprios cidadãos. Eles assentam sua governabilidade em uma administração de interesses conflitantes que busca preservar a capacidade de mando de uma oligarquia reconstituída. Neocosmos

insiste em que pensar alternativas à atual conjuntura africana exige uma razão libertária que se distancie resolutamente da tentação de conceber a transformação social em termos estatais. Adotar esta atitude não consiste em um esforço criativo individual. Ao contrário, é necessário sintonizar as sensibilidades teóricas pessoais com o pensamento imanente àquelas situações excepcionais nas quais a ação política das coletividades humanas excede a defesa de interesses regulados pelo Estado, passando a afirmar uma política universal e igualitária. As ciências sociais convencionais teriam uma grande dificuldade epistemológica para conseguir operar essa mudança de sintonia subjetiva. Em *Thinking Freedom in Africa*, Michael explica por quê: “é importante notar que, em relação à política, os movimentos sociais, bem como as ONGs, constituem, sempre, interesses organizados. Em outras palavras, como eles invariavelmente representam interesses de vários tipos, suas políticas são, esmagadoramente, políticas da representação, de modo que sua existência (por mais que eles possam “resistir”, “protestar” ou “criticar”) não nos oferece muito mais do que exemplos populares de políticas estatais. Assim é como a sociologia dos movimentos sociais os analisa, mesmo quando tais movimentos se tornam capazes de inventar uma política do excesso sobre a sua localização social. A sociologia atualmente existente não foi capaz de transcender uma visão da consciência enquanto representação”.

Michael tem familiaridade com a produção teórica desenvolvida do lado de cá do Atlântico. Ele dedicou seus estudos de doutorado à análise da reforma agrária chilena dos anos setenta e, mais recentemente, tomou contato com o pensamento político de autores/as latino-americanos/as contemporâneos/as, como Raquel Gutiérrez Aguilar e alguns/as expoentes da chamada inflexão decolonial. Nas conjecturas de Michael, a teoria social made in América Latina estaria muito mais enraizada do que suas congêneres africanas na prática concreta dos movimentos populares. Nesse ponto, suas intuições soavam exageradamente otimistas aos nossos ouvidos. Provavelmente, boa parte dos questionamentos que ele endereça à atual miséria do pensamento crítico em solo africano sejam, também, aplicáveis à América Latina em geral e ao Brasil em particular. Passada a efervescência criadora de quarenta anos atrás, e em meio à

profissionalização acadêmica de boa parte dos cientistas sociais, vozes militantes como as de Raquel Gutiérrez são, apesar de audíveis, relativamente excepcionais. Nossa conversa com Michael começou, justamente, pela elucidação destas questões:

Michael Neocosmos: Os intelectuais sul-africanos não são como os intelectuais sul-americanos. Eles estão desconectados, em geral, dos movimentos sociais. Depois da década de noventa, a maior parte dos intelectuais críticos entraram para o Estado, de uma forma ou de outra. Nessa condição, foi difícil, para eles, desenvolver uma concepção crítica do aparelho de Estado. Certas concepções marxistas ou nacionalistas tradicionais dominam o pensamento desses intelectuais. Também há certo mimetismo em relação ao que ocorre nos Estados Unidos. Não é como na América do Sul, onde há uma tradição crítica que se remonta à oposição ao “imperialismo ianque” desde meados do século XX.

Já em outros países da região, as coisas não são exatamente como na África do Sul. A maioria desses países se tornou independente a partir dos anos sessenta, de modo que determinadas concepções críticas cujas origens se encontram nas lutas pela libertação parecem sobreviver. De qualquer forma, na África, não existe uma ampla cultura intelectual que seja independente. Claro, não podemos nos esquecer dos trabalhos de Mahmood Mamdani, entre outros, mas esta geração está praticamente terminada. A maioria não os conhece. Também é importante mencionar que existe, sempre, um problema financeiro na África; um problema que dificulta o desenvolvimento da produção intelectual. Isso se aplica à maioria dos países africanos. Contudo, aqui, na África do Sul, outro fator que dificulta o desenvolvimento do pensamento crítico é o nacionalismo. Aqui, de forma geral, os intelectuais mantêm alguma proximidade com o movimento nacionalista.

Máquina Crísica: Mas e todos esses movimentos populares autônomos que tu mencionas nos teus trabalhos? Eles não possuem intelectuais orgânicos, com programas reflexivos diferentes?

M.N.: Em meus trabalhos eu menciono, particularmente, o Abahlali baseMjondolo. Eles possuem seus intelectuais orgânicos, que vêm das bases do próprio movimento. Em geral, os marxistas tradicionais não gostam desse movimento. Por quê? Porque eles querem ser independentes. Não desejam ser controlados pelos partidos, pelas instituições do Estado, pelas organizações mais verticais.

M.C.: De fato, na América do Sul, temos uma ampla tradição de pensamento independente, exterior à universidade. Em nosso país, também existem, no interior da universidade, alguns focos de pensamento crítico. Contudo, as análises de conjuntura empreendidas pelos intelectuais mais institucionalizados costumam ser exageradamente verticais. Fala-se, o tempo inteiro, sobre o que “a esquerda” deveria fazer ou deixar de fazer para recuperar sua hegemonia, ou ainda, sobre o que as pessoas comuns supostamente querem ou desejam de seus representantes, etc. Trata-se de enunciados em boa medida exteriores aos conflitos políticos concretos aos quais pretendem se referir.

M.N.: Isso também ocorre com os chamados pensadores decoloniais? Mignolo, por exemplo?

M.C.: O que talvez falte a esses teóricos é uma relação mais desenvolvida com a pesquisa social, que nós concebemos como um dispositivo de construção de perguntas significativas sobre o devir dos processos coletivos. Há um problema com o pensamento crítico universitário no Brasil, e possivelmente em outros países da região, que é o seguinte: os intelectuais críticos prescrevem alternativas e soluções, mas não se propõem a desenvolver estratégias para operar uma crítica imanente das situações. Desse modo, se produzem enunciados críticos sobre o que está acontecendo, mas estes enunciados são projetados sobre as situações, não emanam delas. Não é muito comum que se desenvolvam estratégias para reconstruir as tensões e processos de ruptura a partir dos próprios agenciamentos coletivos. Se bem é verdade que muitos intelectuais conhecem a trajetória dos movimentos populares, também

é correto dizer que eles enunciam o devir destes mesmos movimentos a partir da universidade. Não se trata de um pensamento conjunto, no calor das lutas. São interpretações secundárias do que está acontecendo. Talvez faltem estratégias de pesquisa militante. No contexto do coletivo Máquina Crítica, estamos interessados em pensar com as pessoas.

M.N.: Claro... porque as pessoas pensam. E não pensam nas categorias científicas de análise. Não necessariamente utilizam conceitos como classe, etnia, etc.

M.C.: Sim, mas nem por isso estão exclusivamente restritas ao âmbito da prática. Às vezes há uma tendência implícita na ciência social acadêmica de encarar as pessoas como “fazedoras de coisas”, mas não como protagonistas de um pensamento. E quando disciplinas como a antropologia conseguem reconhecer que as pessoas possuem um pensamento singular, é comum que este pensamento seja esquematizado e apresentado enquanto uma unidade, como se possuísse contornos definitivos e estivesse basicamente dado em seus aspectos lógicos fundamentais. Então, temos o reconhecimento de um pensamento singular que é imediatamente antropologizado e encapsulado em conceitos do tipo “ontologia”. É como se fosse a forma de pensamento de um grupo, e não uma razão imanente a determinada situação. Os autores decoloniais nem sempre conseguem evitar essa tendência.

M.N.: Parece uma busca do comunismo primitivo.

M.C.: Talvez seja uma atualização dessa velha busca sob novos termos. Aqui está faltando algo que parece central em tuas reflexões: o pensamento dialético.

M.N.: Por isso que o livro de Sylvain Lazarus [*Antropologia do nome*] é muito importante... mas, ao mesmo tempo, muito difícil. Seja como for, eu acho que a antropologia deve começar por esse enunciado fundamental de Lazarus; um enunciado que diz: “as pessoas pensam”. Não podemos

dizer que as pessoas pensam “como deveriam pensar” pelo motivo de pertencer a um segmento específico da população. Por exemplo, não é correto assumir que, se alguém é um operário, deve pensar como se supõe que os operários pensam. O mesmo aplica-se aos camponeses. As pessoas pensam e, às vezes, esse pensamento é racista, é étnico, é humanitário, é qualquer coisa. O importante é começar a seguir de perto esse pensamento. Esse é o trabalho de Judith Hayem, que é antropóloga. Para mim, o importante é compreender a política quando a política existe. E quando eu digo “política”, refiro-me à política emancipatória. A política emancipatória existe quando observamos essa dialética entre, por um lado, um pensamento mais estatal, um pensamento “expressivo” da classe, da localização, da situação e, por outro lado, um pensamento excessivo que se propõe a falar de toda a humanidade. Quando existe essa dialética, podemos falar de política emancipatória.

M.C.: Para nós a problemática do excesso é central no momento de indagar sobre os devires emancipatórios no campo social. Tu chamas a atenção sobre certa incapacidade das ciências sociais de compreender a subjetividade política e o devir da política emancipatória. Grosso modo, tu falas que as ciências sociais são ciências do Estado que abordam as dinâmicas coletivas a partir de uma problemática da administração das populações e, por esta razão, têm dificuldade de enunciar aqueles processos coletivos que não se encaixam nas segmentações que definem o estado atual da sociedade.

M.N.: Bom, não seria necessariamente uma problemática da administração das populações. Trata-se, antes de qualquer coisa, de uma problemática sociológica. As ciências sociais são ciências do lugar, da localização. Ou seja, as mulheres pensam de certa forma, os homens de outra forma, as etnias se ocupam de questões étnicas, os camponeses se interessam pela terra, os operários se interessam pelo salário, etc. Parte-se do pressuposto de que o lugar social é que determina a subjetividade. Isto é um pensamento estatal: cada um permanece no seu lugar.

M.C.: O lugar se estabelece em exterioridade ao pensamento das pessoas...

M.N.: Lazarus utiliza a oposição entre exterioridade e interioridade. Eu penso que ela não é necessária. Marx diz que o capitalista é uma personificação do capital e o operário uma personificação do trabalho. Se eu penso assim, não tenho como pensar a mudança. Em geral, as coisas são assim, mas também existem exceções. E são as exceções que importam. Por isso, Lazarus diz que o pensamento emancipador é excepcional, raro: às vezes ele existe e às vezes não. Então, o problema com o pensamento de Estado não reside no fato de que ele é administrativo, mas sim no fato de que ele só pensa os lugares, os interesses, as identidades.

M.C.: Atualmente, no campo da esquerda, é comum que a política seja pensada como uma confederação de interesses e de lugares.

M.N.: A teoria liberal diz que o Estado equilibra as diferenças e os interesses. A teoria marxista afirma que o Estado responde a certos interesses e não a outros. De qualquer forma, se trata sempre de interesses que vão ser representados. Assim, o político fala pelas pessoas, o sociólogo fala pelas pessoas, os historiadores falam pelas pessoas. Este é o problema. A partir do momento em que dizemos que existe uma divisão, que existem lugares, deve haver, também, um representante dessa divisão.

M.C.: Os sociólogos e os antropólogos estão interessados em saber o que as pessoas são num momento dado, o que as pessoas desejam, consomem, onde as pessoas moram, a qual classe social pertencem, etc. Mas talvez a subjetivação política não tenha nada a ver com tudo isso...

M.N.: Sim, a política tem a ver com isso. Temos que começar em algum lugar. Começamos sempre num lugar. Nós habitamos o social. Quando há uma rebelião, no geral ela começa com um problema concreto que

é ignorado. Então, a subjetivação política tem a ver com isso, senão nós caímos no idealismo. A subjetividade não vem do céu. Ela vem da conjuntura material existente.

M.C.: Sim, a subjetivação é imanente ao lugar, mas está em tensão com ele.

M.N.: Claro, por isso é difícil, por isso é dialética.

M.C.: Então, podemos dizer que a subjetivação política emancipatória tem a ver com a contestação de um lugar, com colocar em questão esse lugar.

M.N.: É necessário estar num lugar para colocá-lo em questão.

M.C.: Para nós, esse processo de colocar o lugar em questão é uma dinâmica do excesso.

M.N.: Sim, é possível. Mas não se trata apenas do excesso. É uma dialética. Por isso, eu falo do “expressivo” e do “excessivo”. Existe uma limitação e uma contradição nos processos políticos. Eles são sempre influenciados pelo lugar. O lugar está sempre presente. Por esta razão, quando lemos, por exemplo, Toussaint Louverture, nos damos conta de que ele pensa a universalidade, mas o faz a partir de uma posição, de um lugar de ex-escravo ou de escravo. Ele pensa com categorias da revolução francesa, com as categorias do iluminismo. Se vocês olharem outros exemplos, noutras situações históricas, vão ver que o universalismo aparece em diferentes localizações, colocado de formas diversas. Não é sempre a mesma coisa que está em jogo.

M.C.: Como estas reflexões que desenvolves, atualmente, dialogam com a tua trajetória no pensamento marxista?

M.N.: Eu comecei lendo Althusser, nos anos setenta. Depois eu li Marx, li *O Capital*. Quando eu era estudante de doutorado, como vocês, nós líamos *O Capital* num grupo de estudos. Depois, li muitas coisas sobre a questão agrária na América Latina. Minha formação intelectual é marxista, minha formação política foi no Partido Comunista. Atualmente, sou crítico de ambos. Acredito que é necessário desenvolver o marxismo. Não podemos ficar apenas na economia política. A economia política é um pensamento analítico. É importante ter em conta a economia política, é importante uma sociologia que coloca questões analíticas e críticas, mas isso não é suficiente. Se formos pensar a política, devemos fazê-lo de uma forma dialética, não de uma forma analítica. O problema é que, geralmente, as pessoas pensam a política de uma forma analítica. Primeiro construímos um partido, depois o partido possui o conhecimento sobre as dinâmicas do capital e por aí vai. A questão é fazer uma fusão entre o pensamento em ato e a teoria.

M.C.: E como fazer essa fusão? Quais são as estratégias para fazer uma fusão desse tipo?

M.N.: É necessário estudar as técnicas que foram utilizadas em outros momentos históricos. Eu penso que Mao Tsé-Tung é muito importante nesse aspecto. Mao fala da chamada “linha de massas”. Ele propunha fazer investigações, escutar, estudar o que as pessoas diziam e levar essas questões para o partido, sistematizá-las e retorná-las para a linha de massas. É necessário analisar essa experiência, ver o que funcionou e o que não funcionou. Eu acredito que o problema principal é a questão do partido. Porque é como se o partido sempre tivesse razão. Ele deixa de escutar as massas.

M.C.: Talvez um dos problemas resida nesses conceitos abstratos como “massa” ou, inclusive, como “as pessoas”. Trata-se de noções que, às vezes, se tornam muito genéricas ou exageradamente abrangentes. Não surpreende, então, que se façam necessários alguns intérpretes autorizados para sistematizar o que as massas, ou as pessoas, desejam para si mesmas.

M.N.: Claro... por isso, quando alguém diz “as massas” é necessário, sempre, perguntar-se sobre o que são as massas. A resposta não é evidente. Em geral, eu penso que podemos usar essas categorias para politizar um debate, ou seja, para colocar a questão sobre quem são as massas. As massas são aqueles que se rebelam. Se não há rebelião, não podemos fazer nada. A questão sobre quem são as massas começa entre as pessoas que se rebelam.

M.C.: Nos últimos anos, aqui na África, quem são as pessoas que se rebelam?

M.N.: Depende do país. Na África do Sul, está essa organização da qual eu falava: Abahlali baseMjondolo. Eles existem desde 2005 e conseguiram sobreviver porque são independentes. Eles não querem ser representados, eles querem se apresentar. Eles discutem com os intelectuais críticos, mas na medida em que estes intelectuais não imponham seu ponto de vista. Caso contrário, eles preferem ser completamente independentes. Abahlali baseMjondolo surgiu há mais de dez anos em Durban, no contexto da luta contra as remoções forçadas e pelo acesso à moradia em bairros populares. Atualmente, eles têm mais de 24.000 membros, não fazem diferenciação de nacionalidade no momento de construir suas lutas e reivindicações. Também procuram manter uma posição de autonomia em relação aos partidos políticos e organizações não governamentais. São necessários movimentos como este para que haja política. Sem movimentos, não há política. E as organizações também são fundamentais. Mas é necessário pensar em organizações que não sejam partidos políticos. Refiro-me a organizações que respeitem a independência do movimento. A propósito, eu tenho um pequeno problema com a ideia atualmente dominante de “movimento social”. O que quer dizer “movimento social”? Trata-se do movimento de uma categoria, de um lugar social específico. Por exemplo, na Bolívia, o governo se apresenta como um governo dos movimentos sociais. Como isso é possível? O governo se apresenta como a unidade, enquanto os movimentos sociais representariam interesses particulares. O governo é a universalidade e os movimentos são o particularismo. O

Estado devém o espaço de síntese dos movimentos particulares. Aí está o problema.

Outra experiência sul-africana importante foi a do United Democratic Front, nos anos 90, que conseguiu fazer uma política não identitária. Esta frente era nacionalista, mas se tratava de um nacionalismo popular. Há uma diferença enorme entre o nacionalismo reacionário, que insiste na autoctonia, e o nacionalismo popular, que é inclusivo. Para este último, que foi pensado por Fanon, a nação está formada por aqueles que lutam pela liberdade, sem importar de onde são. O importante é lutar juntos contra a opressão. Por outro lado, a política nacional reacionária, a política nacionalista burguesa, não enfatiza a política emancipadora, mas sim a autoctonia. Se tu nasceste aqui, tudo bem, mas os outros devem ir embora.

Não podemos simplesmente separar o nacionalismo do comunismo, a política étnica da política não-étnica. Essa divisão nem sempre existe e, por vezes, as políticas étnicas são progressistas quando constituem políticas de libertação contra um estado central opressor. No entanto, elas se tornam reacionárias quando deixam de se identificar com alguma concepção universalista. Se vocês forem analisar a própria Revolução Francesa, verão que nela confluíam alemães, poloneses, etc. Foi a mesma coisa com a revolução da Argélia. Neste último contexto, o que Fanon chamava de “consciência nacional” era completamente diferente do nacionalismo reacionário neofascista. Antes de 1990, na África do Sul, também houve um nacionalismo popular que se opôs ao *apartheid*. Depois disso, contudo, a nação deveio uma categoria da política estatal hegemônica. Enfim, o problema não são as categorias étnicas e nacionais enquanto tais, mas sim a política que lança mão desses termos. Podemos dizer o mesmo em relação ao comunismo: existe Stalin, mas também existem militantes que lutam pela igualdade.

M.C.: Voltando a questão dos movimentos sociais, qual é a dialética entre a apresentação política operada por estes últimos e os processos de representação? Poderia haver uma dialética entre esses dois processos coexistentes?

M.N.: Poderia haver uma dialética. É possível, mas não é necessário. As pessoas querem se apresentar a si mesmas. No geral, as pessoas têm delegados, não representantes. O delegado coloca-se diante de uma coletividade que diz a ele o que deve ser feito, como ele deve votar, etc. E, uma vez que isto acontece, ele deve comunicar sua ação aos demais, deve falar sobre o que fez. Ele não pode fazer o que quiser. Quando tu fazes o que tu queres, te tornas um representante. Por isso, a democracia liberal é uma democracia de representantes: eles fazem e dizem o que bem entenderem.

M.C.: Na América do Sul, alguns governos de esquerda ou progressistas foram resultado de certos movimentos de massa contra o neoliberalismo nos anos noventa. E quando não emergiram diretamente desses movimentos, tiveram que estabelecer um diálogo estreito com as suas demandas. No entanto, a construção de respostas institucionais às exigências e expectativas formuladas até o início dos anos 2000 passou pelo arbítrio de uma burocracia especializada que se sentia em condições de mediar as vontades populares no contexto de uma estratégia macroeconômica que, para preservar a confiança dos mercados e da burguesia, precisava resguardar-se das ameaças representadas por uma democracia de massas.

M.N.: Essa é uma questão interessante... parece haver conhecimentos que são próprios dos especialistas. O pensamento de Lênin é problemático neste ponto, porque ele dizia que uma vez que estivermos no poder, todos poderão dirigir o Estado. Mas isso não funciona. A questão é como controlar essas pessoas que ocupam funções administrativas. É impossível que todos saibam tudo. Pessoalmente, eu penso que o Estado não tem como desaparecer de uma vez só. O socialismo é um Estado que se transforma, que abre a possibilidade de participação e de invenção para todos. A ideia é que qualquer um possa se tornar especialista e que seja possível explicar a todos pelo menos certos aspectos dos seus problemas. O conhecimento disponível não pode ser monopolizado. Não devemos profissionalizar o conhecimento. O problema é que, a partir do momento em que há profissionais, controlá-los torna-se impossível. Os

profissionais se controlam a si mesmos. Eles têm as suas organizações e se controlam a si mesmos. É necessário, contudo, que esses profissionais respondam à coletividade e que esta os possa questionar sobre a base de outros conhecimentos, talvez mais frágeis, mas que, de qualquer forma, permitem que certas perguntas sejam colocadas. Isso vale para todos os profissionais, não apenas para os especialistas em economia. Estou falando dos advogados, dos juristas, dos sociólogos, dos antropólogos.

Algo mais sobre Michael Neocosmos

Ele é Professor Emérito de Humanidades na Rhodes University, África do Sul, e Professor visitante no Instituto de Humanidades da Universidade de Connecticut, Estados Unidos. Escreveu numerosos livros e artigos acadêmicos, entre eles *Thinking Freedom in Africa: Toward a theory of emancipatory politics* (Wits University Press), que recebeu o Frantz Fanon Award for Outstanding Book em 2017.

“La negatividad es el eje de toda posible crítica” Conversación con Eduardo Grüner

En la mañana del día 24 de octubre de 2017 fuimos a buscar a Eduardo Grüner en el aeropuerto de Porto Alegre. En nuestro primer diálogo, mientras tratábamos de encontrar una casa de cambio, supimos que Eduardo estaba haciendo su primer viaje al sur de Brasil. Esta visita inaugural a la pampa brasileña ocurrió por ocasión de la jornada de conferencias Devenires Comunistas⁵⁰, organizada por Máquina Crísica. Dejamos a Eduardo en el hotel cerca del mediodía y marcamos una entrevista con él al atardecer. Cuando el sol ya comenzaba a inclinarse sobre el lago Guaíba, nos encontramos nuevamente con nuestro invitado. Inicialmente, pensamos realizar la entrevista en el *hall* del hotel, pero como a casi todos nos gustaba fumar, decidimos que sería mejor buscar un lugar que pudiera soportar nuestro vicio con el mínimo de restricciones. Alrededor de las seis de la tarde nos instalamos cómodamente en las mesas del café de la Casa de Cultura Mario Quintana, en el casco histórico. Durante la caminata hasta el café, entre préstamos de encendedores y cigarrillos robados, fuimos descubriendo que, además de las obvias convergencias teóricas, también compartíamos con Eduardo ciertas afinidades y desafectos más puntuales. Había, realmente, mucha tela para cortar.

En diálogo con Eduardo, compartimos algunas inquietudes sobre las insuficiencias del concepto de «marxismo occidental», tema de su conferencia en las jornadas Devenires Comunistas. También reflexionamos sobre cómo el marxismo latinoamericano, que no entra en la definición de marxismo occidental introducida por Perry Anderson, encontró en ciertos autores europeos, especialmente en Walter Benjamin, intuiciones importantes para enunciar sus propias

50 La jornada de conferencias Devenires Comunista se realizó el 25 de octubre de 2017 para celebrar los 100 años de la Revolución Rusa y reflexionar sobre las expresiones contemporáneas de la lucha política teniendo como hilo conductor la idea de comunismo.

preocupaciones político-teóricas. Después de eso, problematizamos la forma en que algunas expresiones del pensamiento crítico latinoamericano abordan las posibilidades actuales de la emancipación. Nos pareció estar, entonces, delante de la emergencia de un afirmacionismo que prioriza la reivindicación de modos de vida o de pensamiento ya existentes como fuentes de insumo para construir alternativas a la modernidad capitalista. En el afirmacionismo habría, pues, poco espacio para el trabajo de la negatividad, o sea, para la construcción de la crítica social —y de los parámetros de la intervención política— a partir de la identificación de las imposibilidades y contradicciones intrínsecas al modo de producción vigente. En este contexto, Eduardo propone que nos dediquemos a dialectizar la propia oposición entre afirmacionismo y dialéctica, pero sin perder de vista la siguiente consigna: «la negatividad es el eje de toda posible crítica». En la última etapa de la conversación, hicimos un balance de los procesos de derechización vividos en Brasil y en Argentina, tratando de indagar hasta qué punto las universidades serían los mejores lugares para construir un pensamiento a la altura de los desafíos colocados por la actual coyuntura.

Eduardo es sociólogo, ensayista y crítico cultural. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Fue Profesor titular de Antropología del Arte en la Facultad de Filosofía y Letras, de Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales, ambas de dicha Universidad. Es autor, entre otros, de los libros: *Un género culpable* (1995), *Las formas de la espada* (1997), *El sitio de la mirada* (2000), *El fin de las pequeñas historias* (2002) y *La cosa política* (2005). Escribió diversos ensayos en publicaciones locales e internacionales. Es coautor de catorce libros en colaboración y prologó libros de Foucault, Jameson, Zizek, Balandier y Scavino. Dirige la colección de Antropología Política de Ediciones del Sol de la editorial Colihue de Buenos Aires.

Máquina Crítica: ¿Podrías introducir tu reflexión sobre el tema del «marxismo occidental»? ¿Qué es lo que esta categoría visibiliza o suprime? ¿Por dónde empezar a problematizarla?

Eduardo Grüner: Bueno, el concepto de marxismo occidental se generalizó a partir de un famoso libro de Perry Anderson, de fines de los setenta.⁵¹ Pero quien realmente acuñó ese concepto, a principios de los años cincuenta, fue Merleau Ponty, en un libro que se llama *Las aventuras de la dialéctica*. Este libro es un análisis crítico de lo que él denomina marxismo occidental, es decir, la tradición, sobretodo alemana, a partir de los años veinte, treinta: [Georg] Lukács, la Escuela de Frankfurt, [Walter] Benjamin. Cuando uno lee los libros de Merleau Ponty, y sobretodo el de Perry Anderson, parece que la división se daría entre el marxismo occidental y el marxismo no occidental. Pero ¿qué querría decir «no occidental»? ¿Quiere decir «oriental»? Está bien, yo puedo decir «oriental» si pienso en el marxismo de Mao Zedong o de Ho Chi Min, ¿no? Pero ¿dónde quedamos los latinoamericanos, que somos el extremo occidente, como se ha dicho? La impresión que uno recibe es que hay un marxismo occidental mucho más concentrado en lo que tradicionalmente se llamaría la superestructura, que gira alrededor de temas como la filosofía, el arte, la literatura, el problema de la alienación, la dialéctica, etcétera. Este marxismo habría dejado de lado las bases más duras de economía y política. Eso quedaría para el marxismo soviético, para Lenin, Trotski, Bujarin, toda la tradición rusa. A mí esta división no me conforma. En primer lugar, porque no es cierto, estrictamente, por lo menos en la primera década posterior a la Revolución de Octubre, que no haya habido desarrollo en esos otros campos superestructurales. En medio de la Guerra Civil, hay que recordar que alguien como Trotski escribió su libro *Literatura y revolución* en el tren blindado desde el cual dirigía el Ejército Rojo. Entonces, hay una mezcla más compleja. Pero, además, y más importante, lo que no me conforma es que, desde la perspectiva del así llamado marxismo occidental, que es una perspectiva que tiene desarrollos riquísimos, no hay, sin embargo, la menor consideración sobre el Tercer Mundo. No se va a encontrar en [Theodor] Adorno, por ejemplo, una sola mención a lo que alguna vez se llamó el Tercer Mundo. No hay ninguna profundización en la problemática del Tercer Mundo. O cuando la hay, en todo caso, es bastante crítica. Hay una tendencia a asimilar los movimientos de

⁵¹ Eduardo se refiere a la obra *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental*, publicado por primera vez en español en 1979 bajo el sello editorial de Siglo XXI.

liberación nacional como el argelino, por ejemplo, con algo demasiado sospechosamente nacionalista. Es muy fuerte el peso, sobre todo para los alemanes, obviamente, de la terrible experiencia nazi. Pero eso implica una confusión ideológica, teórica y política muy problemática. Me parece importante revisar estos desfasajes y desequilibrios en la confrontación entre el así llamado marxismo occidental y otros que no lo serían. A pesar de que, insisto, nosotros pertenecemos a Occidente de una manera muy especial, con toda la tradición de los pueblos originarios, la tradición negra y demás. Pero bueno, mal que nos pese, hace quinientos y pico de años que estamos, los latinoamericanos, incorporados a la cultura occidental, mientras que en otras partes del mundo ha habido una mayor autonomía respecto de los desarrollos del marxismo occidental e incluso soviético.

M.C.: Si bien el marxismo occidental está muy asociado a la Escuela de Frankfurt y no se hizo cargo de pensar el Tercer Mundo, un personaje como Walter Benjamin ha sido fundamental en diversos desarrollos del pensamiento latinoamericano. Michael Löwy, por ejemplo, intenta conectar la teología de la liberación con ciertos planteamientos de Benjamin sobre el concepto de historia. ¿Cómo pensarías ese diálogo entre ciertos movimientos intelectuales de izquierda en América Latina y la filosofía de Walter Benjamin?

E.G.: Una cosa a tenerse en cuenta sería el mesianismo revolucionario de Benjamin, que resuena mucho en la historia latinoamericana a través de los aspectos religiosos o teológicos muy heterodoxos y muy poco oficiales que inspiran la teoría benjaminiana. Desde un punto de vista más abstracto, si ustedes quieren, hay una cosa que a mí me parece muy importante que es la teoría de la historia de Benjamin, que se aparta totalmente de las concepciones historiográficas occidentales, europeas o eurocéntricas. No es una teoría lineal de la historia, ni teleológica. Hay, también, una contraposición entre la historia de los vencedores y de los vencidos que resuena muchísimo en sociedades como las nuestras. En ese sentido, Benjamin es el más latinoamericano de los integrantes de la Escuela de Frankfurt.

M.C.: La preocupación de la teoría social latinoamericana siempre estuvo, de alguna manera, muy vinculada al problema de la memoria y al intento de no trabajar con una noción pacificada de la memoria. Ha habido, entre los intelectuales de América Latina, un interés por rescatar el relato de la colonización en el registro de un enunciado que afirmara la necesidad de la revolución desde el diagnóstico de ciertas potencias eventualmente suprimidas por el poder colonial. En el presente, podría decirse que la teoría social crítica en el continente toma dos vías distintas. Por un lado, por ejemplo, está toda la problemática decolonial, que se relaciona con cierta memoria de sublevaciones, de modos de vida suprimidos o incluidos en forma subalterna en las formaciones nacionales latinoamericanas. A veces, algunos autores decoloniales parecen trabajar con la hipótesis de que dichos modos de vida poseerían algo así como una completitud que debería rescatarse y generalizarse en oposición a los desarrollismos contemporáneos o al frente modernizador, si se quiere. Por otra parte, tenemos un tipo de teoría social que se relaciona con el elemento colonial sin la tendencia reificadora que aparece en la colonialidad. Así, lo indígena o lo negro se entienden como índices de experiencias sociales o modos de vida que realmente han sido suprimidos pero que, aún así, persisten en tanto memoria de una derrota y, por consiguiente, como posibilidad disruptiva, es decir, posibilidad de enunciación de una inconsistencia radical en el tejido social latinoamericano.

E.G.: Se me ocurre lo siguiente: se trataría de ver qué dialéctica — negativa incluso, en el sentido adorniano— se puede construir a partir de estas dos vertientes que ustedes mencionan. Primero, la cuestión de la memoria es una cosa difícilísima. En toda Latinoamérica hay... me cuesta decir la palabra, pero iba a decir una suerte de «moda política» de la memoria. El concepto de moda no lo tomo peyorativamente, sino como elemento para elaborar una sintomatología de época. Ahí hay una discusión muy compleja, porque se corre el peligro de hacer un fetichismo abstracto de la memoria como tal. Primero, incluso como fenómeno psicológico, sabemos que no se elige la memoria. La memoria no es siempre voluntaria. Desde una perspectiva benjaminiana, lo

que tenemos son ruinas. Ruinas de memoria. Fragmentos inconexos. Entonces, toda la política de la memoria consiste en qué montaje hacer con esos fragmentos. A veces es necesario olvidar... digo, no hay memoria sin olvido. La memoria se recorta contra el olvido así como el sonido se recorta contra el silencio. Yo siempre digo, medio en broma, medio en serio, que esa famosa cosa de «los pueblos que no tienen memoria están condenados a repetir su historia» (es decir, que hay que recordar para no repetir) cuando se dice desde el poder es una amenaza. Recuerden, en Argentina, por ejemplo, lo que les pasó en 1976. No vaya a ser que se repita eso.

M.C.: Es la memoria del terror del Estado.

E.G.: Claro, como decía León Rozitchner, ese terror se encarna y es, de alguna manera, aunque sea de forma inconsciente, el hilo conductor de toda tu historia posterior. Si [Raúl] Alfonsín⁵² tuvo que retroceder finalmente y dictar las leyes de obediencia debida, fue porque había un sustrato de terror. Y después fue el terror económico, en la época de Menem. Todos esos son obstáculos para la construcción de una política de la memoria. Entonces, se trataría de hacer el esfuerzo de olvidar para poder repetir el deseo de la transformación. Y vamos a la otra cuestión que decían ustedes: ¿cuál es el objeto, cuál es el fin de esa transformación? ¿Cuál es el modelo? Habrá que construirlo. Está muy bien tomar esas culturas sumergidas o modos de vida reprimidos, pero eso no puede ser un modelo en sí mismo, porque corremos el peligro de ontologizarlo, de sustancializarlo. Sí se puede decir, pese a Benjamin, que hay cosas a las que la historia no retorna. Bueno, digamos que todo eso nos puede servir como una productiva metáfora para... el comunismo, qué sé yo, ya que está esa palabra maldita en el título de las jornadas que ustedes organizan.

M.C.: Dijiste una palabra que nos ha despertado la tentación de introducir un nuevo tema en esta conversación, pero sin la pretensión

⁵² Raúl Alfonsín, primer presidente argentino elegido luego del fin de la dictadura militar.

de convertirlo, necesariamente, en el foco de nuestro debate. Hablaste de ontología. Desde Máquina Crítica, en los últimos años, nos hemos debatido con la presencia de cierto consenso que se empieza a formar en el campo de la antropología brasileña, pero que se expande para otros lugares donde hay investigación social y pensamiento crítico. Nos referimos al llamado «giro ontológico». En Argentina no sabemos qué tanta presencia puede llegar a tener actualmente...

E.G.: Fuerte. No sé si en la antropología, pero sí en la filosofía, porque es muy fuerte en Argentina la presencia heideggeriana. Lo de [Martin] Heidegger es una discusión que no tiene salida. Ustedes saben que en la tradición argentina, incluso en el campo de la izquierda, es muy fuerte la relación con Francia. Entonces ahí aparece [Michel] Foucault —[Jean-Paul] Sartre ya está un poco olvidado—, [Louis] Althusser, [Jacques] Derrida, ¿no es cierto? Todos discípulos de Heidegger de una u otra manera. Más o menos fieles, más o menos rebeldes. Se trata de una discusión muy complicada, porque todos sabemos el problema de Heidegger: él era nazi (risas). Ya sé que decirlo así es un poco brutal y que hay mucho que discutir sobre los alcances del nazismo de Heidegger, aunque me animaría a decir que cada vez menos. Ya aparecieron los *Cuadernos Negros* en castellano, que son el último tomo que faltaba de las obras de Heidegger. Ahí está todo el racismo y el antisemitismo. Son apuntes que no estaban destinados, en principio, a la publicación. Es muy impresionante leer eso, porque está en medio de profundísimas reflexiones filosóficas y ontológicas que tienen su valor. Alguna vez me gustaría escribir sobre la relación entre Heidegger y Adorno. Por supuesto que Adorno lo despreciaba, lo odiaba, lo criticó duramente. Pero toda la así llamada metafísica, de la técnica de Heidegger y la racionalidad instrumental en Adorno, tiene muchos puntos de contacto. Entonces, tienes un pensador nazi (para hablar rápido y poner etiquetas gruesas) cuyos discípulos más conocidos, más interesantes, son todos de izquierda. Ahí está pasando algo raro y esto tiene que ver con el giro ontológico.

M.C.: Estuvo bueno ese desvío por el tema de la influencia del pensamiento de Heidegger. Sin embargo, acá en Brasil, las preocupaciones ontológicas

en antropología se expresan más claramente en el pensamiento de Eduardo Viveiros de Castro, que tiene un itinerario teórico algo distinto al de los heideggerianos de izquierda. Hay un trasfondo político que se está volviendo muy explícito en aquella antropología que se desarrolla bajo influencia de los planteos de Viveiros de Castro. Se trata de afirmar, por ejemplo, la existencia de una alteridad radical ya vigente que podría desprenderse del análisis del pensamiento indígena y que estaría disponible a nuestra civilización como fuente de insumos para trascender el agotamiento de la razón occidental en el marco del «antropoceno». Entonces, la intuición política que resuena en el trasfondo de la antropología perspectivista es que hay alternativas a la modernidad que ya están listas y que no incluyen— o no suponen— el desarrollo del trabajo de la negatividad. *Grosso modo*, es como si se tratara de agarrar algo que está ahí disponible (algo que se puede cifrar en las voces de los chamanes, de ciertas figuras autoritativas indígenas, de ciertos referentes religiosos, etcétera.) como material de fabulación para construir una alternativa a la modernidad capitalocéntrica. ¿Qué es lo que se pierde cuando el discurso sobre la posibilidad de una transformación social radical abdica de una reflexión más aguda sobre el trabajo de la negatividad?

E.G.: Se pierde todo. La negatividad es el eje de toda posible crítica. Hay una discusión fuerte en Argentina con eso porque uno de los principales ideólogos del gobierno de [Mauricio] Macri (2015-2019) es un filósofo que se llama Alejandro Rozitchner, que es el hijo de León. Esa es una historia terrible, pero bueno, no vamos a hacer psicoanálisis al paso acá porque no corresponde. Y además sería aburrido, porque es tan obvio lo que le pasa a ese muchacho que no tiene ningún interés. Toda la filosofía de Alejandro Rozitchner es exactamente simétrica e inversa a la de su padre: consiste en la positividad, la afirmatividad. Es decir: nada de pensamiento crítico.

M.C.: Como Bruno Latour.

E.G.: Claro. Lo poco que yo he leído de Bruno Latour... digo «poco» porque a las treinta páginas me dan ganas de tirar el libro por la ventana. En términos políticos, lo de Latour tiene que ver con Alejandro Rozitchner, pero, claro, Alejandro no tiene la relativa inteligencia y profundidad que puede tener Latour. El pensamiento crítico es para los amargos. La tragedia, el conflicto que no tiene salida, la dialéctica negativa: todo eso es para los negativistas. Ni siquiera estamos hablando de positivismo, una tradición filosófica muy densa con la que uno podría discutir. Al contrario, esto es una especie de blandura posmoderna *New Age* muy liviana que, sin embargo, tiene sus cultores. A mí, el asunto de la negatividad me parece absolutamente central y esa negatividad, o pulsión crítica, debería, también, alcanzar a todos esos modelos sustancializados de las culturas tradicionales. La verdad es que esta parte de Viveiros de Castro yo no la conocía, no lo he leído. Sin embargo, puedo hablar de la Argentina. Bueno, y se trata de ideas muy viejas. En los años cincuenta, nosotros teníamos a un antropólogo muy conocido en su momento, ligado al grupo Contorno lateralmente, que era Rodolfo Kusch. Él era un heideggeriano que decía exactamente esto que ustedes me están diciendo de Viveiros de Castro. ¡Con lo cual no quiero decir que los argentinos lo pensamos primero! Lo que quiero decir es que es algo que va y viene, que retorna cada tanto. Solo que en cada retorno, el que lo hace retornar piensa que lo está inventando de cero.

M.C.: Pero el retorno, en este momento, ¿no sería síntoma de algo?

E.G.: Bueno, es síntoma de una furibunda crisis epocal para la cual no se le encuentra salida. Como se ha renunciado a todo imaginario de transformación revolucionaria, se empiezan a buscar estos sustitutos. No estoy diciendo que esto sea todo una patraña, que no haya cosas para inspirarse en esos modelos. Pero vuelvo al principio: el peligro siempre es poner toda la positividad de ese lado y decir que todo eso está exento de negatividad o crítica. Cambiando un poco de tema, acaba de salir en castellano el seminario de Adorno sobre Heidegger. Un seminario que dio en el año 1961 donde la ontología se opone a la dialéctica (a la manera adorniana, o sea, cuidándose de decir que es una oposición

dialéctica, justamente). No se trata de un binarismo excluyente donde hay que suprimir absolutamente la ontología, porque entonces nos quedaríamos, también, sin dialéctica. Yo les quiero recordar que la obra magna póstuma de ese verdadero maestro de la dialéctica, que era Lukács, se llama *Ontología del ser social*. No es tan fácil decir «esto lo sacamos porque no nos sirve, porque es de derecha» y quedarnos solo con lo que nos gusta leer. El pensamiento crítico es más complejo que eso. Al respecto, Adorno dice una cosa muy interesante. Dice lo siguiente: la filosofía no consiste en adoptar un punto de vista más bien que otro, sino que consiste en eliminar la lógica de los puntos de vista. Es decir, que se trata de una búsqueda dialéctica de construcción de una verdad que no tiene que ver con el perspectivismo, ni siquiera nietzscheano.

M.C.: Nos gustaría articular una cuestión con respecto a la negatividad y la memoria, que parece muy interesante para pensar críticamente desde América Latina. Vamos a utilizar a Alain Badiou, para quien la fidelidad a una palabra como «comunismo» equivale a retener toda una experiencia de luchas que se han dado anteriormente. Estábamos pensando que en América Latina, durante el siglo XX, las luchas que operaron cierta negatividad fueron las luchas armadas, las cuales tuvieron desarrollos diferentes en varios países.

E.G.: No solamente luchas armadas.

M.C.: Sí, pero lo que queríamos plantear es que, una vez que claudica el horizonte de las luchas armadas, se lo reemplaza por la positividad institucional.

E.G.: En Argentina eso fue muy claro con el alfonsinismo, a partir de 1983. Desde entonces se volvió a una institucionalidad socialdemócrata.

M.C.: ¿Qué otras formas vos te imaginás, o sugerís, o pensás, en las cuales se opere esa negatividad luego del cierre del horizonte de la crítica armada?

E.G.: Yo, en los sesenta, estaba en un partido que se oponía al foquismo. Estaba en contra de la vanguardia armada, del sustituisimo de las masas. Criticamos muy duramente a los Montoneros cuando, prácticamente, de la noche a la mañana, pasaron a la clandestinidad y dejaron todos sus trabajos de superficie en la más absoluta indefensión. Ustedes saben que si tomamos a los 30.000 desaparecidos de la dictadura militar y los repartimos en categorías sociales, por lejos ganan los obreros. Los obreros de fábrica, los dirigentes sociales combativos que participaban en huelgas. La guerrilla dejó a toda esa gente indefensa. Entonces, incluso en los setentas, estaba el debate entre la vanguardia armada y la organización insurreccional de las masas. Mi posición sigue siendo la misma de antes y a esto se suma, en el actual contexto, una absoluta imposibilidad de pensar en esos términos. ¿Hasta dónde persiste la centralidad de lo que se llamaba el proletariado? No podemos empezar a responder a esta cuestión si antes no se toma nota de todas las transformaciones que se han producido en el concepto mismo de trabajo. ¿Qué es el trabajo hoy? Yo sigo creyendo en la centralidad de la clase obrera, pero lo que pasa es que no es la misma clase obrera que pudo haber pensado Marx. Ahora bien, hay una cosa que hay que reconocer: hace ya varias décadas que está obnubilado todo el imaginario revolucionario, salvo en algunos sectores. Las masas no piensan en la revolución, como sí se podía decir que pasaba cuando, en Argentina, ocurrió el Cordobazo. Hoy la revolución es un discurso perdido. ¿Cómo reconstruirlo? Esta es la gran pregunta que se abre. Está mucho más abierta en mi país desde el domingo pasado, cuando la derecha arrasó en las elecciones. Y arrasó de tal manera que no puede entenderse su victoria sin reconocer que sectores importantes de la clase obrera votaron a la derecha. Con todos los desastres que ha hecho el gobierno en los últimos años. Aquí en Brasil, me parece que la situación no es muy parecida, porque [Michel] Temer no tiene ese nivel de popularidad que todavía conserva [Mauricio] Macri.

M.C.: Lo que pensábamos es, remitiéndonos a una tesis de Diego Sztulwark, que la derecha también promete la revolución, pero con paz. La derecha también preconiza la creación de un Hombre Nuevo, pero dentro del orden. De todos modos, hay un estímulo al cambio y la gente se siente interpelada por ese estímulo.

E.G.: Sí, Macri lo llama, con una insospechada inspiración trotskista, «reformismo permanente». Lo dijo el otro día en su discurso.

M.C.: El tema de la revolución, del cambio, pero en el registro del reformismo permanente, es un tema de la derecha.

E.G.: Lukács dice, en los años cuarenta o cincuenta, que es el capitalismo el que nos bombardea todo el tiempo con novedades. En el plano de la cultura, el marxismo tiene, también, un aspecto conservador. En el buen sentido del término. Hay que conservar aquello que vale la pena de la tradición. Lukács dice que el capitalismo es tan cruel que ha destruido lo mejor de la cultura burguesa. Todo lo que queda son esas asquerosidades que vemos todo el tiempo en televisión. ¿En qué se ha transformado el cine, que yo amo profundamente? ¿Cuántos jóvenes conocen ustedes que leen a [Honoré] Balzac, a [León] Tolstoi? No digo a Shakespeare o a Sófocles. Me refiero a la gran literatura del siglo XIX. Incluso mucha del siglo XX. Ahora, todo eso hay que rescatarlo desde una perspectiva de izquierda, no por mero espíritu de conservación o de tradicionalismo. La derecha, en cambio, todo el tiempo está buscando novedades. Claro, sin alterar la lógica del sistema.

M.C.: Publicamos recientemente, en el sitio de Máquina Crítica, un manifiesto escrito por la Internacional Situacionista en 1966 junto a los estudiantes de la ciudad de Estrasburgo. El documento se propone criticar la miseria en el medio estudiantil. En ese contexto se dice que, en realidad, el estudiante no se da cuenta de que, cuando ingresa a la universidad, ya atravesó todo un proceso de despojo inaugurado con la institucionalización escolar. Es decir que ya estuvo privado de un montón de lecturas y debates que no se van a recuperar jamás en la universidad. La universidad es otra etapa más de un camino marcado por la pérdida y el despojo.

E.G.: Me hacen acordar de una cosa que decía Bernard Shaw. Él decía: a los seis años interrumpí mi educación para entrar a la escuela.

M.C.: Es una falsa promesa la de que, en la universidad, vas a recuperar algo de lo que no pudiste hacer en tu proceso anterior de institucionalización. Según los situacionistas, tus profesores, en la universidad, también son unos imbéciles. Lo son porque pasaron por la misma represión de la cual tu eres, ahora, el resultado más reciente.

E.G.: ¡Gracias por la parte que me toca! (risas) Entiendo lo que me dicen y lo comparto.

M.C.: ¿Qué rol jugaría la universidad en la obstrucción del acceso a ciertos discursos, ciertas formas de debatir?

E.G.: Cuando yo cursé como estudiante en la Facultad de Filosofía y Letras, a fines de los sesenta, nos beneficiábamos, por la peor de las razones, de las dictaduras militares. La dictadura de 1966 cerró la universidad. Hubo un episodio llamado «la noche de los bastones largos», etcétera. Entonces había una permeabilidad mucho mayor de la que puede existir hoy entre lo que se discutía en la universidad y lo que se discutía afuera, en el café, en los cenáculos de intelectuales independientes o como se quiera llamar. Había vasos comunicantes mucho más fuertes. Pero desde entonces, la universidad se ha venido transformando progresivamente en una fábrica especializada. Es toda la industria de los papers, de los puntajes de investigación.

M.C.: ¿Cómo te relacionás con esa industria?

E.G.: No me relaciono. Yo nunca me sometí y tuve suerte. Me fue bastante bien. Es la demostración de que se puede. La colonización de la subjetividad, incluso de los más inteligentes maestros de la universidad, también pasa porque no conciben que se pueda hacer otra cosa. Incluso que se pueda hacer carrera universitaria sin someterte. Bueno, hay reglas del juego que tenés que obedecer, pero no haciendo más de lo que te exigen. En la época de [Carlos] Menem se implantó en la universidad el sistema llamado «de incentivos». Vos podías, a través de UBACyT,

que sería algo semejante al CNPq⁵³ de acá, recibir incentivos para comprar materiales, para publicaciones, etcétera. Podría ser material de laboratorio, libros o lo que fuera. Entonces, una parte era para comprar material y otra parte era esa cosa difusa llamada «incentivos» que, en realidad, servían para no aumentar los sueldos. Era una vía indirecta para tener a la gente tranquila y evitar conflictos por aumentos de sueldos. Los incentivos son más blandos que un sueldo. Pueden estar o no estar. Hubo una serie de profesores que nos negamos a cobrar incentivos, porque parecía que era hacernos cómplices de ciertas maniobras. Pero no importan las anécdotas personales. La cuestión de fondo es esta verdadera privatización de la universidad, aunque la universidad siga siendo no paga. Es una privatización de la lógica de producción de la universidad, que está mucho más orientada, mucho más especificada. Ya no es posible, ateniéndote a la lógica de la universidad, producir ningún ensayo interesante, para decirlo rápidamente. Es el reino de la ultraespecialización, de las investigaciones con planteo, nudo y desenlace; con estado de la cuestión, bibliografía. En ese reino, deja de haber sorpresa, no hay creatividad.

53 Ambas son agencias públicas de fomento a la investigación científica y tecnológica.

Entrevista com Boaventura de Sousa Santos

No final de 2011, o coletivo Máquina Crítica comunicou-se com Boaventura para contar-lhe sobre o programa de debates que pretendia desenvolver em 2012, num contexto de aproximação e familiarização com as chamadas “epistemologias do Sul” e a inflexão decolonial. A partir daquele contato inicial, foi possível organizar uma entrevista que teve lugar no dia 28 de janeiro, após o evento *Futuro e Perspectiva da Universidade Popular dos Movimentos Sociais* (UPMS), realizado no marco do Fórum Social Temático, em Porto Alegre. Ao longo da conversa, Boaventura abordou questões relativas ao projeto de refundação da UPMS e discutiu conceitos importantes de sua produção teórica, tais como “sociologia das emergências”, “linhas de pensamento abissais”, “ecologia dos saberes”, “teoria jurídica pós-abissal” e “epistemologias do Sul”. Também comentou eventos políticos recentes nos âmbitos nacional e local, analisou a remoção dos moradores de Pinheirinhos e opinou a respeito do movimento “paramos para pensar”, protagonizado por estudantes de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em Porto Alegre⁵⁴. Esboçando um diálogo com a antropologia, Boaventura ponderou sobre as condições que favoreceriam a produção de um saber crítico e emancipador a partir do método etnográfico.

Máquina Crítica: Estudantes de pós-graduação em Antropologia realizaram, no ano de 2011, em Porto Alegre, uma semana de paralisação sob a consigna: “paramos para pensar”. Neste período, eles criticaram o produtivismo acadêmico e demandaram relações mais democráticas nas instituições destinadas à produção de conhecimento. Ações estudantis deste tipo podem ser estratégicas num movimento mais amplo de “ocupação epistêmica”?

⁵⁴ No texto “Paramos para pensar, indícios da primavera”, publicado neste livro, o coletivo Máquina Crítica rememora o movimento em questão.

Boaventura de Sousa Santos: Eu penso que vai na direção certa, naquilo que eu tenho vindo a chamar, em tempos mais recentes, de epistemologias do Sul. As epistemologias do Sul são procedimentos de criação e validação de conhecimento a partir da perspectiva daqueles que sofreram, sistematicamente, a destruição, a exclusão e a discriminação causadas pelo colonialismo, pelo capitalismo e pelo sexismo. Portanto, são procedimentos que assentam no meu quadro teórico-epistemológico em duas operações que são a de resgatar a sociologia das ausências e a sociologia das emergências. A sociologia das ausências visa tornar visível aquilo que foi produzido como invisível. O pensamento moderno, as epistemologias do Norte, são abissais, como eu digo noutros textos. Isto é, criam uma linha abissal a partir da qual se produz um apartheid de conhecimento entre este lado da linha, que é o conhecimento válido, e o outro lado, que seriam apenas superstições, opiniões subjetivas, etc., sem nenhum significado. Portanto, elas são invisibilizadas, produzidas como não existentes em termos de conhecimento. E as epistemologias do Sul visam resgatar essa outra experiência na expectativa de criarmos um pensamento pós-abissal. E esse pensamento pós-abissal assenta em dois procedimentos, que são a ecologia dos saberes e a tradução intercultural. Como eu disse antes, inicialmente nós temos que fazer uma sociologia das ausências, que vai dar visibilidade ao que era invisível, vai tornar existente aquilo que era inexistente – por exemplo, o fato de esses países, quando entraram para as Nações Unidas, dizerem que não tinham minorias étnicas, consiste num procedimento óbvio de criação de ausências. Há um outro procedimento, a sociologia das emergências, que é uma tentativa de ampliar simbolicamente tudo aquilo que é novo, tudo aquilo que resiste, tudo aquilo que emerge. O vosso movimento, aqui em Porto Alegre, para mim é parte dessa sociologia das emergências, porque é gente que está em busca de uma renovação epistemológica, política e o faz entre si, em pequenos grupos. Certamente os meios de comunicação não noticiaram, certamente não foi útil para o currículo deles ou para o programa de estudos deles, mas estão a emergir outras realidades. Quando nós procuramos, nas epistemologias do Sul, uma perspectiva pós-abissal, o que acontece é que a experiência de mundo, a experiência dos conhecimentos de mundo

e das práticas de mundo é muito maior. Isso porque nós ampliamos o presente ao trazer para dentro dele aquilo que está ausente e aquilo que está emergindo. Como nós vamos dar conta disso? Dá-se conta disso através da ecologia dos saberes, que é a ideia de diálogos que mostrem aquilo que separa e o que une os diferentes saberes; mostrem, em termos pragmáticos, os objetivos do saber, para podermos distinguir por que um conhecimento é válido e outro não é válido. Um conhecimento científico pode ser válido para ir à lua; mas, por exemplo, como eu digo nos meus textos, se eu quero defender a biodiversidade, eu tenho que conhecer o conhecimento indígena. Portanto, o conhecimento indígena é bom para uma coisa e não é bom para ir à lua. Mas não é para isso que eu o quero. Eu o quero para outras coisas. Então, nós temos que saber quais são os objetivos políticos e sociais do conhecimento, para quem produzimos o conhecimento e com quem produzimos o conhecimento. Isso é central na ecologia dos saberes. Naturalmente, os saberes são muito distintos. São conhecimentos que, ao contrário do conhecimento universitário, são conhecimentos criados na luta. A universidade só acolhe o conhecimento depois das lutas. Por isso, a nossa história é a história dos vencedores, não a história dos vencidos. Portanto, esse conhecimento não é o conhecimento *na* luta, *nos* movimentos. Estes últimos, por sua vez, constroem um conhecimento *da* sobrevivência, *da* luta, *da* resistência. São conhecimentos nascidos *na* luta e por isso eles têm, realmente, linguagens diferentes, têm conceitos diferentes. Como nós podemos colocar esses conceitos? Por que razão o movimento indígena não fala nunca do socialismo, mas fala de dignidade e de respeito? Temos que fazer tradução intercultural, daí que o outro procedimento é a tradução intercultural. E nós podermos traduzir diferentes linguagens, diferentes conceitos que, por vezes, diferem em sua formulação, mas convergem nos objetivos. No fundo, os povos indígenas, através dos seus conceitos de território, de dignidade, de respeito e de autodeterminação, estão ao lado daqueles que querem o socialismo do século XXI, com, obviamente, intuições diferentes. Os indígenas não usam esse termo, nem têm que usá-lo, mas lutam por um outro mundo melhor, um outro mundo possível. Por isso, as epistemologias do Sul se abrem para a validação e valorização desses outros conhecimentos e isso ocorre através da ecologia dos saberes e da tradução intercultural.

M.C.: O que é a Universidade Popular dos Movimentos Sociais (UPMS) e o que ela significa no estabelecimento de um novo marco de diálogo e tensão com a academia e com as universidades tradicionais?

B.S.S.: A Universidade Popular foi uma ideia que eu lancei aqui em 2003 para pôr em prática a ecologia dos saberes. O que nós fizemos nessas oficinas foi exatamente isso: pôr em prática diferentes saberes – acadêmicos, populares, de vários movimentos – e criarmos, a partir daí, tradução intercultural, que tem que ser feita entre eles: conceitos de terra, de território, a questão da diversidade sexual, que para certos movimentos é algo muito remoto, como, por exemplo, para o movimento indígena. A UPMS é uma tentativa de realizar a ecologia dos saberes e imprimir-lhe um objetivo político muito concreto. Trata-se de aumentar o conhecimento entre os movimentos para que, a partir daí, possamos ter ações coletivas mais fortes e mais eficazes.

M.C.: A lógica colonial de apropriação e violência continua atuando nas dinâmicas do direito e do conhecimento atuais. Tu sublinhas que existe uma relação desta lógica com a extração de valor e a exploração material do outro. Como essa lógica do direito age e se atualiza na expulsão da comunidade de Pinheirinhos?

B.S.S.: Eu mostro, a partir do meu trabalho sobre o pensamento abissal, que a regulação-emancipação que caracteriza a modernidade ocidental teoriza apenas uma parte – o lado de cá da linha, digamos assim. Não teoriza o lado de lá da linha, das vítimas do colonialismo, do capitalismo mais selvagem em que nós vivemos e do próprio sexismo. Aí há apropriação e violência. Não houve possibilidade de regular para emancipar. Ao contrário, havia, realmente, apropriação e violência. E essa apropriação não terminou com o colonialismo. Ela continua, hoje, presente nas nossas cidades, nas nossas vilas e nos nossos campos. Obviamente que isso tem tradução jurídica. A tradução jurídica mais importante, de um ponto de vista pós-colonial, é nós pensarmos que o Brasil, ou qualquer outro país, tem apenas um sistema jurídico, que é o sistema jurídico oficial, que está nos códigos e é ensinado nas faculdades

de direito. Isso é uma forma de invisibilização do outro. É uma forma de apropriação e violência em relação aos outros conhecimentos porque os descredibiliza. Eu fiz a minha tese de doutorado vivendo numa favela no Rio de Janeiro, no Jacarezinho. Para quê? Para resgatar, nessa altura, o que eu chamei o “direito dos oprimidos”, as formas de direito que existiam dentro das favelas em torno da associação de moradores. Há, portanto, outros direitos. Agora os direitos quilombolas, dos territórios remanescentes dos quilombos, os territórios indígenas. Terminei, faz pouco, um projeto sobre a justiça indígena no Equador e na Bolívia. Aí estamos noutra marco, ou seja, politicamente foi possível reconhecer esses direitos como parte do direito plurinacional, mas as universidades continuam a ensinar apenas o direito eurocêntrico, não querem saber do direito indígena, que acham que é, fundamentalmente, uma vendeta ou linchamento. Descaracterizam, desmoralizam e demonizam, de fato, essas formas, como aconteceu recentemente no Equador com La Cocha. Portanto, nós estamos à procura de uma teoria jurídica pós-colonial, nisso é que eu estou envolvido. É uma teoria pós-abissal, na medida em que vai resgatar os outros saberes jurídicos, que não são apenas aqueles que resultam do colonialismo, mas também é aquilo que nós vemos nas nossas cidades, é o comportamento da impunidade, da dualidade de critérios. É a mesma polícia que nas zonas de classe média é simpática e nas zonas suburbanas dá porrada, bate, mata. Nós estamos vendo o genocídio dos jovens negros na Bahia; todos os dias um deles morre em contato com a polícia. Obviamente é uma forma do que vocês, antropólogos, devem estudar: o *ethnic cleansing*, que parte de um *ethnic profiling*. Quer dizer, vê-se um homem negro, vê-se um jovem negro, e temos um suspeito. E, como é suspeito, eu faço qualquer movimento e podem me matar. Matam-nos todos os dias. Portanto, isso é um racismo dentro das nossas relações. Nós continuamos tendo a linha abissal dentro do nosso direito, do Ministério Público, como nós vimos aqui, recentemente, com as ações civis públicas contra o MST, tentando transformá-lo numa associação terrorista. Um dos maiores movimentos de camponeses da América Latina, considerado uma associação terrorista! Essa dualidade manifesta-se, também, como nós vimos agora, em Pinheirinhos. Contradições óbvias do ponto de vista jurídico. Qualquer jurista teria sinalizado problemas. Um jurista

positivista bom não poderia aceitar conflitos entre duas sentenças nos tribunais estaduais e entre duas sentenças nos tribunais federais. Caso haja contradição é porque há dúvida! Se há dúvida, aciona-se o princípio da precaução. O princípio da precaução é não remover um bairro que está há oito anos lá, até que se esclareça efetivamente a situação jurídica. Mas não. É evidente que a linha abissal, a invisibilização do outro, cria uma brecha para apropriação e violência.

M.C.: As teorias da descolonialidade colocam que o capitalismo articula, no marco da matriz colonial do poder, toda uma série de regimes de apropriação do trabalho, exploração, controle e domínio de outro. De que forma as epistemologias do Sul, por ti propostas, dialogam com a discussão da descolonização do saber-poder?

B.S.S.: É uma versão, digamos assim, de todo o pensamento descolonial com algumas diferenças. Quais são as diferenças? Fundamentalmente, eu acho que o pensamento descolonial que vigora no continente latino-americano olha para o colonialismo pelos olhos do Novo Mundo e, portanto, constrói toda a sua teoria descolonial – isto é muito claro no caso do Walter Dignolo e do Enrique Dussel – a partir da experiência do Novo Mundo, que é uma experiência absolutamente importante também para mim. Acontece que o colonialismo não foi apenas no Novo Mundo, foi também em África e Ásia. Portanto, as experiências do encontro europeu com outras culturas foram muito diferentes. Basta saber que os produtos, coisas e pessoas que o Cristóvão Colombo trouxe da América e aquelas que o Vasco da Gama trouxe da Índia mostram bem que havia outras realidades distintas daquelas do Novo Mundo. As epistemologias do Sul procuram dar campo à complexidade do próprio colonialismo. A outra grande diferença, penso eu, é a complexidade da própria cultura eurocêntrica. Porque nós, ao fazermos a crítica descolonial, podemos transformar a cultura eurocêntrica numa coisa monolítica, caricatural. Ora, ela é muito rica. O colonialismo também vitimizou essa modernidade, portanto ela tem complexidade, ela tem autores, tem pensamentos, tem linhas que foram marginalizadas porque não serviam ao colonialismo. Eu quero resgatar, exatamente, todas essas experiências e incluí-las nas epistemologias do Sul.

M.C.: Quais seriam as potencialidades da etnografia tendo em vista a proposta de uma ecologia dos saberes?

B.S.S.: A etnografia deve, ela própria, ser sujeita pelas epistemologias do Sul à uma profunda crítica pós-colonial. Porque a etnografia, de alguma maneira, surgiu dentro da armadilha do colonialismo, ela foi – embora houvesse, também, uma outra tradição – promovida, sobretudo, para estudar o outro que não era europeu. A sociologia ficou para o estudo dos “civilizados” e a etnografia foi para o estudo do “selvagem”. Portanto, ela, em si mesma, significa o pensamento abissal. E não é por acaso que na etnografia, na antropologia social e cultural, nós temos, hoje, o pensamento mais avançado anticolonial. Nos Estados Unidos foram os antropólogos que mostraram mais fortemente e mais prioritariamente todos os limites das epistemologias do Norte. Eles, que foram muito envolvidos, a partir do projeto colonial, no próprio processo colonial. Os etnólogos portugueses, que estavam em Moçambique, que vinham para cá, etc., participaram, obviamente do projeto colonial. Porque o projeto colonial, sobretudo inglês, assentava no governo indireto e o governo indireto exigia o conhecimento dos direitos, das culturas tradicionais. Quem é que dava esse conhecimento? Os etnólogos. Portanto, eles estiveram muito a serviço do projeto colonial e tomaram consciência disso. Depois tomaram um segundo susto. É que estiveram a serviço da Guerra do Vietnã, porque também foram eles que tinham conhecimento das populações e que serviram o exército americano nos seus bombardeios e na destruição do Vietnã. Estes dois impactos foram enormes nas antropologias anglo-saxônicas e elas, hoje, passam por um período de antropologia crítica notável. No meu ponto de vista, essa alteração é fundamentalmente das epistemologias do Sul, ou seja, é a antropologia conceber-se como fruto de um pensamento abissal, estar muito bem treinada para poder recuperar, uma vez reconvertida, uma vez refeita, o lado invisível ... porque até tem conhecimento. Só que esse conhecimento foi feito, sempre, para se apropriar e violentar o outro, não para considerá-lo como um outro igual; diferente, mas igual.

M.C.: O que diferencia o exercício de uma ecologia dos saberes das práticas mais tradicionais de pesquisa-ação?

B.S.S.: Há muitos paralelos. Obviamente que a ecologia dos saberes, na forma como a gente aplica aqui na UPMS é uma coisa. A ecologia dos saberes como eu a formulei tem um registro epistemológico muito forte e não se traduz, ainda, em metodologias concretas de investigação, mas tem atinências enormes com todo o projeto da investigação-ação participativa, que nasce, sobretudo, de um grande sociólogo que muito me influenciou, que foi Orlando Fals Borda, na Colômbia. Essa tradição fica muito clara no seu famoso livro *La historia doble de la costa*, onde o Orlando mostra as duas histórias, a científica e aquela narrada pelos povos. Se forem ver, um projeto que realizei em vários países tem cinco volumes de pensamento científico e o último volume são as vozes do mundo, são os outros saberes. Isso nós construímos através de investigação-ação participativa. Ela é, realmente, muito parte da ecologia dos saberes e talvez, em termos de pesquisa, é ela que pode vir, no futuro, a dar consistência à ecologia dos saberes.

“La antropología es siempre una práctica política, de cabo a rabo”.

Entrevista con Eduardo Restrepo

En diciembre de 2011 uno de los integrantes del colectivo Máquina Crísica, que por aquel entonces se llamaba Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC), viajó a Buenos Aires para participar en el Congreso Argentino de Antropología Social. En aquel contexto, la participación en el congreso y la presentación de alguna ponencia eran menos importantes que llevar a cabo la misión que sus compañerxs le habían atribuido desde Porto Alegre: debería ponerse en contacto con Eduardo Restrepo. Según informaba la programación del evento, Eduardo brindaría una charla en la Facultad de Filosofía y Letras. Esta sería la ocasión perfecta para abordarlo, conseguir su correo electrónico y coordinar una entrevista. No imaginábamos que el primer mensaje que le enviamos, solo algunos días después de la exitosa misión realizada en Buenos Aires, sería el inicio de una afectuosa interlocución que se ha extendido a lo largo de los años.

En un principio, Eduardo apareció en nuestra trayectoria como un conjunto de palabras estimulantes y atrevidas que hablaban de disidencia e imaginaban el advenimiento de una era post-antropológica. Estas palabras, condensadas en un artículo escrito en coautoría con Arturo Escobar, nutrieron las reuniones inaugurales de Máquina Crísica, a inicios del 2011. Casi un año después, Eduardo volvería a aparecer para nosotrxs como un compañero de carne y hueso que no solo reaccionó con interés a nuestra invitación al diálogo, sino que también aceptó viajar a Porto Alegre en el 2012 para encontrarnos personalmente en un momento en que necesitábamos ayuda.

Es que desde mediados del 2011, tras participar activamente en un paro de estudiantes de antropología, nos encontrábamos en problemas. Habíamos tomado demasiado en serio las promesas de nuestra disciplina. Creíamos en el encuentro disruptivo con la diferencia, apostábamos a la multiplicación de los puntos de vista y pensábamos

que esos valores deberían pautar aquellas instituciones en las que se practicaba la antropología. Junto a nuestrxs colegas, estudiantes de maestría y doctorado del programa de posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, decidimos suspender la rutina académica para problematizar las jerarquías institucionales, construir el protagonismo político estudiantil, reivindicar más becas de estudio, redimensionar la importancia del trabajo de campo a lo largo de nuestro proceso de formación, impulsar nuevos movimientos teóricos y asegurar su legitimidad. Y para hacer todo eso, tuvimos que enfrentar la represión de las policías disciplinarias.

Hubo gente que perdió a sus directorxs de tesis. En otros casos, las relaciones de dirección siguieron oficialmente vigentes, pero ya no representaban ningún intercambio intelectual significativo. Quienes nos sumamos al paro estudiantil, fuimos aislados institucionalmente en conformidad con las mejores tradiciones represivas. La antropología institucional intentaba inmunizarse contra una disidencia política que la desestabilizaba y que nosotrxs encarnábamos circunstancialmente. A pesar de todo, el paro produjo resultados positivos. De ahí la necesidad de reprimir a sus protagonistas: algo así no podría volver a suceder. Entre las conquistas del movimiento, se encontraba la asignación de importantes sumas de dinero para organizar eventos y debates autogestionados por lxs mismxs estudiantes. Fue con esa plata que financiamos el viaje de Eduardo a Porto Alegre. Queríamos escucharlo y queríamos que lo escucharan, porque, en alguna medida, sus palabras eran también las nuestras, pero lo que decíamos nosotrxs peligraba ser silenciado.

En medio de un conflicto abierto y declarado, Eduardo supo posicionarse de acuerdo con las inclinaciones ideológicas que sus textos ya nos permitían adivinar: estuvo al lado de lxs estudiantes, aun cuando hacerlo consistía en una actitud delicada, puesto que implicaba alejarse de quienes compartían con él la misma función institucional, es decir, lxs profesorxs. Todavía recordamos los comentarios filosos que él destinó a una audiencia de docentes que ya empezaba a sospechar de sus actividades subversivas: «Creo que existen ciertas personas que, por su trayectoria y por su historia, están en un lugar que no es neutro ni ingenuo; un lugar en el cual es necesario producir

determinadas interrupciones, determinadas problematizaciones. Yo me imagino dentro del *establishment* y estoy en el *establishment* antropológico, razón por la cual los colegas no pueden darse el lujo de no oírme. Ellos tienen que oírme, a pesar de que esto los moleste. Esta es una intervención política, porque la antropología no debe dejarse para la derecha, ni para los liberales. Pienso que la antropología debe ser llevada más allá, hacia un proyecto de intervención y potenciación de otras formas, de otras modalidades de socialidad, de otras formas y otras modalidades de politicidad, de subjetividad. Me parece que la antropología en sí consiste en un proyecto muy crítico, desnaturalizador y desestabilizador. Debemos ser coherentes con eso. No puedo imaginar a alguien que desnaturalice una identidad y, a continuación, naturalice su propia identidad dentro del *establishment* para ejercer relaciones de poder frente a ciertas coyunturas. De mi parte, no soy ingenuo. Estoy en el *establishment*, pero no hago solo eso, porque las personas no hacen solo una cosa. Estoy allí para molestar».

El compromiso de Eduardo nos ayudó a romper la situación de aislamiento y nos hizo ver que no estábamos solos: mientras muchas puertas se nos habían cerrado para siempre, otras puertas se abrían con generosidad. Los paisajes que logramos entrever a través de esas nuevas aberturas eran mucho más prometedores y realizadores que los que visualizábamos hasta entonces —aunque recorrerlos exigiría un esfuerzo redoblado, porque los caminos de la disidencia no están trazados de antemano. Pero todo eso ya es parte de otra historia; una historia cuyos rastros este libro se propone recuperar. La entrevista que les presentamos en las próximas páginas registra el primer contacto que tuvimos con Eduardo, varios meses antes de que él viajara a Porto Alegre y se tornara parte – en forma casi compulsiva— del movimiento que estábamos activando. Este material se publicó originalmente en *A Tinta Crítica*, «el boletín del GEAC», que consistía en una tirada semestral de 500 hojas A3 saturadas, en ambos lados, con letras diminutas y urgentes que nosotrxs esparcíamos en los pasillos convulsionados de la universidad pública. Eduardo disponía de 159 palabras para reaccionar a las preguntas que le enviamos por mail luego del fugaz primer encuentro en Buenos Aires. Fue espacio suficiente para que pudiéramos intuir en él un compañero para futuras co(i)nspiraciones. Afortunadamente, no estábamos equivocadxs.

Máquina Crítica: Durante tu conferencia en Buenos Aires evocaste sucesivas veces la idea de «antropologías disidentes». ¿Cuál es el significado de esa noción y de qué manera ella puede contribuir a la formulación de una cartografía del sistema-mundo de la antropología?

Eduardo Restrepo: Con antropologías disidentes quiero señalar aquellas formas de concebir y hacer antropología que escapan, en momentos determinados y para contextos específicos, a las concepciones y prácticas de la antropología que se han constituido como el sentido común disciplinario, como *lo propiamente* antropológico. Desde las perspectivas más disciplinarizantes que constituyen los establecimientos antropológicos concretos, las antropologías disidentes aparecen en el lugar de la «desviación», de lo no todavía o no suficientemente antropológico. Son expresiones disímiles, irreductibles y en ocasiones irritantes al aparato disciplinante.

Para la cartografía del sistema-mundo de la antropología se han sugerido categorías bastante útiles. A la de antropologías del sur de Esteban Krotz y la de antropologías periféricas/metropolitanas de Roberto Cardoso de Oliveira, de finales de los ochenta y principio de los noventa, se le ha sumado la de antropologías subalternizadas/hegemónicas de los últimos diez años adelantadas desde la Red de Antropologías del Mundo. La de antropologías disidentes aportaría a afinar la mirada sobre unas antropologías que suelen no ser consideradas ni siquiera como tales, que suelen estar en el margen, en contra y a pesar de las prácticas de instauración disciplinarizantes que definen los distintos establecimientos antropológicos. Antes que otras antropologías, son antropologías de otra manera (para recurrir a una expresión que usamos una vez con Arturo Escobar).

M.C.: ¿Por qué el análisis de las relaciones de poder en el ámbito del sistema-mundo de la antropología te parece importante?

E.R.: Entender la filigrana de las relaciones de poder, en y entre las disímiles antropologías y antropólogos en el sistema-mundo de la antropología, es un paso necesario para su interrupción, para su

socavamiento. Hay una serie de privilegios que hay que interrumpir, un conjunto de silenciamientos que se requiere cuestionar. No en nombre del reconocimiento, no desde la lógica del resentimiento. Menos aun en aras de una especie de acción afirmativa o de celebratoria multiculturalista. Simplemente para destrabar potencialidades y exorcizar autorizaciones en un gesto que evidencie e incomode privilegios.

M.C.: Sugieres que la teoría queer puede ser interesante a la hora de reflexionar sobre las relaciones de poder en el sistema mundo de la antropología. ¿Podrías comentar un poco más sobre ese tema?

E.R.: En los últimos años he estado trabajando en una apropiación heurística de la teoría *queer* en las conceptualizaciones sobre la geopolítica del conocimiento en general y en las antropologías del mundo en particular. Habría que señalar que las posibilidades analíticas y políticas de la teoría *queer* no se circunscriben al ámbito de las sexualidades no heteronormativas ni a evidenciar el heterosexismo como dispositivo de configuración de anormalidades. En un terreno como el de la geopolítica del conocimiento nos permite pensar, no solo en las relaciones de poder, geográfica e históricamente situados, sino que nos invita a considerar con mucho más detalle lo que queda por fuera de la instauración y operación de los dispositivos disciplinarios. Para el sistema mundo de la antropología, es sospechar de los consensos y la sedimentación de sentidos comunes disciplinarios que han marcado una serie de haceres como afueras, como no todavía, como desviaciones, como impertinentes.

M.C.: Desde tu punto de vista, ¿qué diferencias hay, actualmente, entre antropologías hegemónicas y subalternas en lo que se refiere a su práctica epistemológica y su postura frente a las tensiones sociales?

E.R.: Aunque esta pregunta demanda una respuesta que sea etnográfica, podría avanzar que para el establecimiento antropológico en Colombia las antropologías hegemónicas confluyen en una postura

cínica frente a las tensiones sociales del país. Sus preocupaciones radican más en emular las academias metropolitanas (principalmente la estadounidense) con sus modalidades productivistas (ahora arropadas en nociones de calidad e internacionalización) donde las tensiones sociales, en el mejor de los casos, pueden aparecer como objeto de un *paper* (así, en inglés).

M.C.: ¿Cuál sería una antropología disidente en el campo académico colombiano actual?

E.R.: Se me ocurre la antropología que viene adelantando hace más de treinta años William Villa prácticamente en todo el país desde múltiples escenarios o la antropología que ha alimentado muchas de las concepciones y posiciones de Carlos Rosero, uno de los activistas más importantes del Proceso de Comunidades Negras. Menciono estos dos, pero podría hablar de muchas en el pasado y otras tantas que se están adelantando hoy, y tanto asociadas a nombres de individuos como a colectivos de trabajo. En términos de programas, en zonas periféricas se vienen impulsando varios programas de antropología (como en Quibdó, la capital del departamento del Chocó en la región Pacífico, o en Santa Marta, ciudad del Caribe colombiano) que desestabilizan fácilmente ciertos sentidos comunes disciplinarios en el establecimiento antropológico del país.

M.C.: ¿Te parece posible la apropiación creativa de las teorías sociales críticas eurocentradas (marxismos, postestructuralismos) en el marco de un programa de reflexión antropológica formulado desde el Sur?

E.R.: Absolutamente. No es un nativismo o chovinismo epistémico el que me anima con la idea de antropologías disidentes, como tampoco lo ha sido la discusión de las antropologías del mundo. Nada de búsquedas de puridades o autenticidades que serían garante de una superioridad epistémica, haciendo eco a la nostalgia imperial de otredades absolutas. El origen de una teoría o su marcación ideológica de emergencia no garantiza las posibilidades y potencialidades de articulación epistémica y política en otros contextos.

M.C.: ¿Cómo caracterizarías la «práctica política desde la antropología»? ¿Cómo desarrollas esa práctica política en tu contexto nacional específico?

E.R.: De entrada decir que la antropología es siempre una práctica política, de cabo a rabo (y esto a pesar de quienes predicán lo contrario en nombre de una supuesta relación de exterioridad entre la política y el conocimiento o la ciencia). Como solía decir un colega, la antropología es siempre comprometida, lo que varía es con quiénes realmente se encuentra comprometida. Ahora bien, personalmente pienso que la academia es un terreno de disputas y de luchas que no se le puede abandonar a la derecha. Por eso, gran parte de mi práctica política pasa por desestabilizar, por incomodar, por interrumpir autoridades y posiciones que considero apuntalan la solidificación de privilegios y exclusiones, que en su cinismo o convicción, celebran el despojo de tantos por unos pocos.

M.C.: ¿Crees que la idea de una «antropología crítica» mantiene su vigor político hoy en día? ¿Una antropología disidente y crítica puede convivir con los cánones de productividad que caracterizan los discursos hegemónicos sobre la profesionalización de la disciplina en América Latina?

E.R.: No es posible pensar en una antropología disidente o crítica que se compagine con las demandas de la profesionalización de la disciplina caracterizadas por la productividad bulímica que *engrosan* hojas de vida. Es más, me atrevería a sugerir que gran parte de las antropologías disidentes se constituyen precisamente en contraposición o como un algo otro de ese aparato de captura disciplinarizante que se ha ido posicionando en las últimas dos décadas en países como Colombia.

SEÇÃO

SECCIÓN

V

PÓLEMOS

Sobre o necessário fim da política antropológica

Coletivo Máquina Crísica

Esta intervenção foi originalmente publicada em 2019 pela *Revista Práxis Comunal*, como nota à tradução de um ensaio de David Graeber realizada pelo coletivo Máquina Crísica. A nota em questão se propunha a ser um “breve exercício de desalienação”, percebido por nós como imprescindível, na medida em que o texto cuja tradução consumira nossos esforços confrontava amplamente as posições cultivadas pelo coletivo no que diz respeito à relação entre política e disciplina antropológica. Apesar disso, as reflexões de Graeber mereciam ser divulgadas de maneira abrangente no Brasil porque, do nosso ponto de vista, apresentavam uma forte crítica às dimensões mais conservadoras contidas no programa teórico da chamada Virada Ontológica.

A tradução do texto de David Graeber, intitulado *Radical alterity is just another way of saying ‘reality’. A reply to Eduardo Viveiros de Castro*⁵⁵, é parte de uma tomada de posição político-teórica. Há três anos, já havíamos traduzido parcialmente a resposta de Graeber às críticas que Eduardo Viveiros de Castro lhe dirigira no contexto de uma conferência pronunciada em Cambridge em 2014⁵⁶. À época, priorizamos o núcleo teórico do argumento, que se sustentava com relativa autonomia e prescindia, para os nossos fins, das explicações e demonstrações de natureza “etnográfica” oferecidas pelo autor. Agora, a convite dos editores da *Revista Práxis Comunal*, retornamos ao ensaio de Graeber para finalizar sua tradução. Ontem e hoje, o ânimo que nos leva a empreender a tarefa de tradução permanece o mesmo: pretendemos facilitar o acesso, principalmente para os estudantes

55 A tradução integral do ensaio foi publicada na *Revista Práxis Comunal*, v. 2, n. 1.

56 Uma versão textual da conferência “Who is afraid of the Ontological Wolf?” foi publicada em 2015 no *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 33, n. 1.

de graduação e pós-graduação em antropologia e ciências sociais, ao cuidadoso esforço realizado por Graeber no sentido de elucidar e objetar as premissas subjacentes à chamada “Virada Ontológica” (VO). Elaborar e disponibilizar esse tipo de insumo reflexivo é uma declaração de compromisso com o debate teórico real, que procura explorar em profundidade – e sem complacência – as premissas de qualquer argumento filosófico concernente à condição humana e ao estatuto da própria realidade. Tal compromisso é ainda mais urgente quando a ofuscante preponderância de certas correntes de pensamento faz escassear a oferta de um instrumental teórico que seria imprescindível para abordá-las criticamente. Sem as armas da crítica, o mal-estar suscitado pela hegemonia de um paradigma não pode se expressar de forma sistemática, através do confronto de ideias e da multiplicação das divergências. A consequência disso é o empobrecimento do pensar e, pior ainda, o desenvolvimento de filiações teóricas tão mecânicas quanto dogmáticas e arbitrárias.

Em se tratando de correntes teóricas conservadoras – como é o caso da chamada VO –, a tarefa de confrontação responde não apenas à fidelidade ao debate intelectual genuíno, mas também à necessidade de assegurar a vigência e a vitalidade de um arcabouço conceitual compatível com as intenções de quem ainda pretende pensar no registro da emancipação coletiva. O texto de Graeber contempla razoavelmente bem essa necessidade, na medida em que recupera e procura demonstrar duas teses centrais para a razão emancipatória contemporânea. Sintetizemo-las assim:

1 Onde quer que se desenvolva, a experiência humana é capaz de projetar problemáticas e enunciados potencialmente universais, isto é, pertinentes para qualquer situação na qual questões homólogas estejam sendo colocadas.

2 Para o ser humano, a realidade apreende-se mediante fabulação teórica e experimentação prática, de modo que o conhecimento, imbricado no engajamento prático das pessoas com a materialidade que as constitui, estará sempre povoado de inconsistências e dilemas, ou seja, será um processo aberto a redefinições radicais, sem importar onde

se manifeste. É precisamente nesse aspecto do pensamento humano que reside a capacidade transformadora da própria espécie, tanto no que diz respeito à requalificação das suas formas de cooperação social, quanto no tocante à redefinição do seu metabolismo com a “natureza”.

Traduzimos o ensaio de Graeber porque, em alguma medida, ele entrava em simbiose com nossas orientações teóricas e com o tipo de debate que julgamos necessário. Mas traduzir um texto implica, também, alienar-se nele. Isto significa que, no ato de tradução, nossa própria capacidade de leitura, interpretação e escrita foi colocada a serviço da expressão – e da conseqüente difusão ampliada – dos argumentos de outrem. Finalizado o trabalho de tradução, acometeu-nos a sensação – talvez inevitável – de estar corroborando e aprofundando uma série de apostas teórico-políticas amplamente alheias àquelas que tentamos desenvolver no contexto do coletivo Máquina Crítica. Certamente, o texto de Graeber significa um convite contundente ao estranhamento da VO. Além disso, representa uma valiosa oportunidade para visibilizar certos elementos de razão crítica que não costumam ser objeto de exposição e debate aprofundados nos territórios da antropologia disciplinar brasileira. No entanto, é difícil ignorar que nosso autor assume diversos a priori que o distanciam do pensamento radical e o aproximam do mainstream idealista da disciplina antropológica. O leitor com sensibilidade marxista – ou imbuído de uma saudável irreverência em relação aos discursos autocelebratórios da academia – encontrará indícios do que estamos dizendo ao longo de todo o ensaio. De qualquer forma, para atenuar a alienação de nossas palavras no corpo de um argumento relativamente estranho às inclinações que nutrimos, gostaríamos de assinalar brevemente uma divergência que denota nosso distanciamento político fundamental com relação a Graeber.

Começamos dizendo que, para nós, a resposta de Graeber a Viveiros de Castro é o segundo ato de um debate que põe em evidência diferentes tentativas de politizar duas facetas hegemônicas do fazer antropológico contemporâneo. Uma dessas facetas enfatiza a produção da alteridade radical, ao passo que a outra se preocupa com a fundamentação de certo cosmopolitismo teórico de viés humanista.

Nesse quadro, a VO reencena a fabricação do “nicho do selvagem”⁵⁷, só que agora em chave descolonizadora. Aqui, tudo se passa como se o anti-colonialismo real, que varreu o mundo nos últimos duzentos anos, do Haiti ao Congo, nunca tivesse existido do ponto de vista teórico-filosófico. O que as lutas anticoloniais postularam a respeito da existência de uma única humanidade – *Tout moun se moun men ce pa memn moun* [Toda pessoa é uma pessoa, ainda quando elas não sejam a mesma pessoa], reza um famoso provérbio haitiano – é irrelevante no paradigma “ontológico”. De fato, como demonstra Graeber de maneira convincente, o saldo epistemológico da VO é a segmentação do real em nichos “ontológicos” autorreferenciais que privam a política do horizonte da universalidade, tornando necessária, outra vez, a figura do antropólogo enquanto intérprete autorizado entre mundos discretos. A diferença com os tempos coloniais reside em que, hoje em dia, o/a antropólogo/a já não revela a singularidade do “outro” para um poder interessado em sujeitá-lo, mas pretende contrabandear para o interior das fronteiras de seu próprio mundo alguns elementos potencialmente destabilizadores oriundos da “metafísica” selvagem. Por sua vez, a faceta do *mainstream* representada por Graeber almeja conferir à antropologia a tarefa de complexificar cada vez mais a imagem do humano. Isso seria possível através de um longo percurso etnográfico pelas formas exóticas de consciência, tendo em vista o propósito de “reexaminar nossas próprias premissas cotidianas, visualizando, assim, algo novo a respeito dos seres humanos em geral” (Graeber, 2019. p. 284).

Em ambas as concepções, os “outros” existem em função da desesperada necessidade que a antropologia tardia possui de reivindicar um papel relevante no mundo social onde ela própria se desenvolve e de justificar suas incursões à selva e a ultramar mesmo quando ninguém solicita seus serviços nos lugares de destino. Mais do que nunca, os “nativos” existem em função do que se espera deles noutras latitudes. A última das ilusões da disciplina é acreditar-se essencial às lutas domésticas pela liberdade e pela auto-determinação. Agora,

57 “Nicho do selvagem” é um conceito cunhado pelo antropólogo haitiano Michel Trouillot para designar o espaço discursivo, constitutivo da “geografia da imaginação” ocidental que, ao longo do século XX, foi ocupado e disciplinado pelo saber antropológico. Ver Trouillot, M. (2011).

os “informantes” são a dádiva que os antropólogos oferecem aos seus próprios conterrâneos, sedentos de emancipação e auto-conhecimento. Ganhamos um espelho mágico onde a imagem miraculosa dos “nativos” distantes sussurra idéias inéditas, verdades desestabilizadoras sobre o mundo, convites ao exame crítico da consciência ocidental. Os caminhos da liberdade não precisam mais passar pelas dores do antagonismo. As alternativas e possibilidades vêm de fora, na bagagem do antropólogo. Graeber anuncia a boa nova com estas palavras: “vejo [em Viveiros de Castro] um companheiro e um aliado político, na medida em que ambos somos ativistas que intuem que a antropologia não só está posicionada para responder questões de importância filosófica universal, mas também possui uma contribuição fundamental para a causa da liberdade humana” (Graeber, 2019. p. 278).

Ambos os processos de politização – o “ontológico” e o “humanista” – permanecem no terreno do idealismo. Tanto Viveiros de Castro quanto Graeber parecem assumir a premissa de que a redefinição de nossa própria realidade começa com a descoberta de novas categorias de pensamento. Dessas novas categorias intelectivas dependeria a conformação de outro ponto de vista sobre o mundo em que nos inserimos e, em consequência, a colocação em prática de algum tipo de ação transformadora. Nas antípodas desse raciocínio, as razões críticas imanentes às grandes irrupções políticas experimentadas pelo ser humano – o marxismo é uma dessas razões – sustentam que a mudança real responde, em primeiro lugar, às tensões que inevitavelmente caracterizam a vida coletiva em qualquer tempo e espaço. Tais tensões são anteriores às categorias que irão assegurar sua enunciação eficaz e resolutiva – isto é, sua enunciação *política*. Sendo assim, não faz sentido buscar meios para relativizar ou problematizar as categorias que subsidiam nossa vida cotidiana se tal problematização não partir de um incômodo *presente* com essas mesmas categorias. Como escreve Marx nos *Grundrisse*, “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” que “estão tanto na realidade quanto na cabeça” (Marx, 2011. p. 85). A possibilidade de uma crítica real dessas categorias, ou seja, de uma crítica que evidencie seu não absolutismo, é, antes de mais nada, imanente ao funcionamento das categorias em questão; funcionamento este indissociável da dinâmica de reprodução

da própria formação social. Por exemplo: a crítica do fetichismo da mercadoria foi contemporânea das primeiras insurreições operárias europeias e fez-se necessária no contexto do engajamento de Marx com um movimento proletário em ascensão. É a impossibilidade objetiva do modo de produção assente na mobilização intensiva e mortificante do trabalho humano – impossibilidade decretada pelo movimento operário incipiente – que informa a necessidade teórica de um estudo crítico da forma mercadoria enquanto processo de objetificação em nome de cujo desenvolvimento todos os males tornam-se “necessários”.

Pode soar duro para certos/as antropólogos/as, mas é necessário dizer, sem reservas, que a problematização real e efetiva das categorias que determinam nossa existência prescinde completamente do trabalho de campo em terras longínquas. Tal problematização é imanente à formação social que habitamos e exprimível com quaisquer palavras que tenhamos ao alcance de nossas mãos. De fato, não falta nada à crítica transformadora salvo a decisão de empreendê-la. Essa constatação não implica que a atividade de pesquisa careça de relevância para a prática política transformadora, mas redefine completamente sua função. A pesquisa social serve à “causa da liberdade humana” – para usar os termos grandiloquentes de Graeber – quando é função do exercício de tal liberdade, isto é, na medida em que identifica, simultaneamente, as condições de possibilidade e de impossibilidade de uma libertação que *já se ensaia* em contextos sociais específicos. Nesse caso, nenhuma antropologia é realmente fundamental, posto que a “revelação de algo novo a respeito dos seres humanos em geral” torna-se atributo da ação política coletiva, desde que esta última não decline, nunca, de seu próprio universalismo. O que fazer, então, com todo o corpus teórico produzido sob a égide da Antropologia? Que “utilidade política” ele teria, uma vez que a realização das possibilidades intrínsecas ao ser humano devém um processo multilocalizado de experiências libertadoras que podem comunicar suas verdades e percalços umas às outras, de pleno direito e a seu bel prazer, sem qualquer mediação antropologizante? Nessa conjuntura – que é a nossa conjuntura – tudo o que já foi e vier a ser escrito em nome da Antropologia talvez compartilhe um valor de uso análogo ao da literatura em geral e ao da poesia: reserva de palavras e de histórias que se doam ao pensamento de quem lê como um estímulo

à imaginação e, mais do que isso, como um insumo para dizer coisas novas *quando for necessário dizê-las*. Esse seria um encerramento digno e redentor para a era da política antropológica, que começou como apêndice da política colonial e que persiste, hoje, exausta, como uma instância da política representativa⁵⁸. Finalizado o tempo em que, enquanto disciplina, a Antropologia era chamada a desempenhar um papel político preciso – seja qual fosse –, estamos, agora, autorizados a fazer nossas pesquisas corpo a corpo com os demais, atentos às suas palavras e pensamentos. Libertos de qualquer fidelidade com a reprodução da política antropológica, podemos participar sem receio do movimento transformador real que pulsa em qualquer situação; movimento que se deixa tanger no enunciado de novas prescrições e possibilidades, as quais não dizem respeito apenas ao outro, mas sim a todo e qualquer ser humano capaz de ouvi-las e de perceber, nelas, um critério para a conjunção política. Podemos fazer tudo isso sem lançar mão de nenhuma prerrogativa de autoridade disciplinar; sem estipular de antemão o valor de nosso trabalho de pesquisa, procurando, ao contrário, definir tal valor em concordância com a tarefa circunstancial que nos propusemos a encarar enquanto pesquisadores.

Graeber nos diz que sua abordagem “não é simplesmente uma questão de ‘ocidentais’ explorando a sabedoria ‘nativa’ para entender melhor a si mesmos”. “Com certeza”, ele prossegue, “vivemos em um mundo violento e desigual e as estruturas de poder existentes tenderão a produzir esse tipo de situação exploratória. No entanto, isso ocorre com qualquer projeto intelectual desenvolvido no interior de estruturas violentas e desiguais [...] Tudo pode servir aos propósitos do poder” (Graeber, 2019, p. 284). Contudo, se deixarmos de lado a pretensão de fazer política em chave antropológica, poderemos experimentar formas de saber e de conhecer que não são imediatamente interiores às “estruturas violentas e desiguais” que originaram essa disciplina e que hoje em dia financiam sua reprodução. Aceitar que “tudo” pode servir aos propósitos do poder é supor, em qualquer prática cognoscitiva, um

58 O caráter de instância da política representativa reivindicado pela disciplina fica evidente em épocas de crise e ajuste econômico, quando os praticantes da antropologia se sentem obrigados a justificar sua relevância perante o Estado, reivindicando um papel chave na formulação de políticas públicas e na produção ideológica necessária à manutenção do regime democrático.

compromisso potencial com a ordem existente. Esta é, naturalmente, uma vicissitude dos saberes disciplinares. Em maior ou menor medida, esses saberes devem sua existência ao beneplácito econômico dos poderes estabelecidos e à utilidade potencial de sua epistemologia quando se trata de falar sobre os “outros” – mesmo quando os “outros” ignorem completamente o projeto do qual se tornaram parte compulsoriamente. No entanto, se a produção do conhecimento for integralmente assumida – em seus meios e em seus resultados – por quem participa do projeto que a torna necessária, então não há razão para temer a captura nas mãos do poder. Evidentemente, o controle coletivo sobre os meios de produção do conhecimento não é nenhuma garantia contra operacionalizações errôneas e até mesmo desastrosas dos frutos da prática cognoscitiva. De qualquer forma, se tais erros vierem a produzir-se, eles serão responsabilidade de quem os cometeu e poderão, quem sabe – mediante autocrítica –, aperfeiçoar futuros processos de pesquisa comprometida.

À luz do que viemos argumentando, já não será necessário, como gostaria Graeber, descobrir “qual abordagem deveria ser seguida para apoiar aqueles que estão tentando desafiar as estruturas do poder” (Graeber, 2019. p. 284). Essa, que é a questão política crucial segundo nosso autor, não faz muito sentido no contexto de uma prática investigativa que, desde o início, é parte de um esforço emancipatório localizado. A pesquisa pode ser o espaço apropriado para especificar a teoria *inerente* a uma política combativa. Teoria, aqui, é sinônimo de um discernimento adequado a respeito da natureza do antagonismo em que estamos inseridos e das nossas próprias capacidades de ação transformadora no mundo social. Em outros termos, trata-se da expressão teórica de um antagonismo real e da enunciação de um horizonte afirmativo situado mais além da resolução desse mesmo antagonismo. Viver a pesquisa social como a busca de uma teoria imanente às situações de antagonismo é aceitar de bom grado aquela exortação que os/as antropólogos/as tiveram que ouvir – especialmente depois da segunda metade do século XX – por parte de quem costumava ser seu objeto privilegiado de pesquisa: “voltem para casa”. É em casa que a pesquisa social prova sua relevância política, sem abdicar, é claro, do diálogo com os/as outros/as, partindo do pressuposto de que eles realmente podem ter – como propõe Graeber com lucidez – uma

“mensagem para toda a humanidade”. Deixemos, no entanto, que essa mensagem seja articulada conscientemente por seus próprios portadores, reservando-nos a tarefa de mediá-la politicamente em nossas respectivas lutas para, assim, ampliar o horizonte da emancipação coletiva.

Bibliografia

Graeber, D. 2019. Alteridade radical é só outra forma de dizer “realidade”: resposta a Viveiros de Castro. *Revista Práxis Comunal*, v. 2, n. 1., p. 278-323.

Marx, Karl. 2011. *Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858. Esboço da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo.

Trouillot, M. 2011. *Transformaciones Globales. La Antropología y el mundo Moderno*. Bogotá: Universidad del Cauca-Universidad del los Andes.

Viveiros de Castro, E. 2015. Who’s afraid of the ontological wolf: Some comments on an ongoing anthropological debate. *Cambridge Anthropology*, n. 33, v. 1, p. 2–17.

Antropologias da revolução: ou de como perder os acontecimentos⁵⁹

Alex Martins Moraes

Em vez de outorgar parcelas iguais para culturas múltiplas e diferenciadas, por meio das quais as pessoas são reconhecidas como parte da humanidade de maneira indireta através da mediação de identidades culturais e coletivas, a universalidade humana descobre-se no ponto de ruptura de um evento histórico. É nas descontinuidades da história quando as pessoas cujas culturas foram forçadas até um ponto de ruptura compreendem que sua existência pessoal não é idêntica às coletividades culturais e conseguem, assim, expressar uma humanidade que vai mais além dos limites culturais.

Susan Buck-Morss, A história universal

Antropologias da revolução

Igor Cherstich, Martin Holbraad e Nico Tassi propõem uma antropologia da revolução. Eles desenvolvem seu enfoque num livro recente, intitulado *Anthropologies of Revolution. Forging Time, People, and Worlds* (University of California Press, 2020). Ali, definem a problemática fundamental de uma agenda de pesquisa que se propõe

⁵⁹ Resenha crítica divulgada em 2021 no site do Coletivo Máquina Crítica. Seu conteúdo pode ser explorado, em parte, como desdobramento das indicações e ponderações que se delineiam no texto "Pelo necessário fim da política antropológica", publicado nesta seção.

a compreender os “fenômenos revolucionários” em diferentes “contextos etnográficos” a partir de sua relação com diversas configurações sociais, cosmologias, mitologias, práticas rituais, noções de tempo, espaço, poder e personalidade. Situadas nestes “contextos”, as revoluções poderiam ser encaradas não apenas como “fenômenos políticos”, mas também, e, sobretudo, como “processos de transformação social em grande escala que penetram profundamente no tecido da vida das pessoas [...] inter[agindo] com formas e estruturas localizadas [...]” (Cherstich, Holbraad e Tassi, 2020, p. 4). Em vez de delimitar de antemão a natureza e o escopo das revoluções, os autores pretendem partir de uma compreensão “ampla”, “flexível” e “intuitiva” a seu respeito. Nesse sentido, haveria revolução sempre e quando se verificam “grandes turbulências destinadas a uma mudança total da ordem política, o que frequentemente implica um conflito no qual [...] a própria constituição do mundo é posta em jogo” (ibid., p. 9). A “antropologia da revolução” ambiciona colocar em evidência, precisamente, a dimensão “cosmogônica” de seu objeto: que mundos as revoluções desafiam e que mundos elas pretendem criar? Tal questão precisa ser respondida localmente, à luz da premissa segundo a qual “revolução” constituiu uma categoria situada e, portanto, variável de acordo com as “circunstâncias sociais e culturais” vigentes em cada momento e lugar.

A antropologia da revolução encontra seus antecedentes teóricos numa linhagem disciplinar que decidiu analisar as políticas radicais sobre o pano de fundo do *ethos* tribal, do parentesco, do ritual e da religião. Ponto alto dessa estirpe, Victor Turner avaliou a Revolução Mexicana de 1810, protagonizada por Miguel Hidalgo sob o signo de Nossa Senhora de Guadalupe, como uma suspensão das estruturas coloniais vigentes através da instauração de uma liminaridade que encontrou na Virgem Morena a expressão simbólica da *communitas*⁶⁰

60 Para Victor Turner (1974), a *communitas* é uma situação de suspensão temporária das normas estruturais vigentes que ocorre de modo deliberado, geralmente através de mediações rituais. Estas incluem o despojamento das marcações de hierarquia, o estímulo à convivência com os demais sob o signo de uma igualdade genérica e, finalmente, o retorno à estrutura, mediante a imposição de novas insígnias de pertencimento social que reconhecem a vitalidade alcançada sob *communitas* ao passo que tendem a funcionalizá-la num espaço social regrado e hierárquico. Nas palavras de Turner (1974, p. 161), “a espontaneidade e a imediatidade da ‘*communitas*’, opondo-se ao caráter

subjacente entre índios, mestiços e *criollos* (ibid., p. 26). Depois do grito de independência, em meio a uma desordenada campanha militar, as forças de Hidalgo sofreram graves revezes diante das tropas da coroa espanhola. Como consequência, Hidalgo foi removido do comando militar e a insurgência perdeu seu caráter mítico, ao passo que as hierarquias coloniais eram restabelecidas na antessala de uma independência negociada com a metrópole. Nesse processo, Turner divisou a oscilação trágica entre liminaridade e estrutura, um “fado” incontornável “de todas as *communitas* espontâneas na história” (Turner, 1969 *apud* Cherstich, Holbraad e Tassi, 2020, p. 27).

Para os autores de *Anthropologies of Revolution*, a noção de liminaridade ajudaria a especificar as condições de possibilidade dos processos revolucionários em geral. A teoria do ritual seria, então, uma metalinguagem promissora para desenvolver o relato antropológico das revoluções, sempre e quando descentrarmos a “oscilação trágica” vaticinada por Turner e aceitarmos que a liminaridade pode engendrar um vislumbre poderoso de outro mundo; um vislumbre capaz de projetar sobre a estrutura social que deveria absorvê-lo a força disruptiva de quem outrora experimentou uma transcendência liminar e, agora, dispõe-se a atualizá-la como força antagonista às instituições estabelecidas. Em termos teóricos e etnográficos, Maurice Bloch (1992) teria aberto caminho a esta reavaliação da *communitas* ao analisar como, por volta de 1863, os súditos merina de Madagascar, descontentes com a submissão dos reis aos invasores ingleses e franceses, declinavam de participar das performances reais de circuncisão. De modo desafiante, eles recusavam-se a deixar suas tarefas agrícolas e começavam a ser possuídos massivamente por espíritos ancestrais. Segundo a interpretação de Bloch, essa conduta emulava a primeira etapa do ritual de circuncisão, na qual a morte do rei menino era evocada pelo ato de o despir dos seus atributos “femininos” para, logo, investi-lo de uma jovialidade masculina, tributária da linhagem de seus ancestrais

jurídico e político da estrutura, podem raramente ser mantidas por muito tempo. A ‘*communitas*’ em pouco tempo se transforma em estrutura, na qual as livres relações entre os indivíduos convertem-se em relações, governadas por normas, entre pessoas sociais”. Já a liminaridade é uma manifestação da *communitas* que não chega a constituir um assunto de escolha consciente, configurando-se como artefato contingente da “ação cultural”.

agnáticos. Em seguida, o ritual entrava numa segunda etapa: então, a potência conquistada através da conexão com os ancestrais era realizada pela via de um retorno violento ao mundo, marcado pelo consumo da “vitalidade” de plantas, animais e mulheres e por eventuais campanhas militares contra grupos vizinhos. Bloch sugere que os súditos rebeldes replicaram a primeira etapa de referido ritual, mas não passaram à segunda fase. Limitaram-se, portanto, a negar a autoridade dos reis e a afirmar a autoridade dos antepassados através da participação mediúnica em seu mundo atemporal. Não obstante, segundo os autores de *Anthropology of Revolution*, nada, salvo sua eventual debilidade militar, impediria que os súditos merina dessem um passo mais e investissem violentamente contra os colonialistas franceses e ingleses, a fim de efetuar a culminação das cerimônias de circuncisão. Essa ativação revolucionária dos poderes violentos do ritual teria sido observada por David Lan (1985) entre as populações de língua shona da região de Dande, no norte do Zimbábue, durante a guerra de libertação nacional da década de 1970.

Lan acompanhou as relações tecidas entre os rebeldes do Exército de Libertação Nacional do Zimbábue (ZANLA) e os habitantes de Dande, cujos chefes costumavam amparar suas capacidades mágicas e seu controle territorial no beneplácito outorgado por reis ancestrais (*mhondoro*) que se manifestavam através de certos médiuns espirituais. A partir do final do século XIX, a administração colonial britânica restringiu o poder das chefaturas locais. Mais tarde, o governo da Rodésia reivindicou autoridade sobre a distribuição das terras, o que forçou a conversão dos shona em trabalhadores assalariados a serviço dos proprietários brancos. Nesse contexto, os líderes tribais foram se tornando espécies de funcionários do governo, incumbidos de recolher impostos da população em troca de salários e outras regalias. Ditas circunstâncias determinaram uma drástica retração da autoridade e da legitimidade dos chefes, razão pela qual as pessoas comuns começaram a recorrer diretamente aos espíritos ancestrais –e aos seus respectivos mediadores– para operar diversas funções rituais consideradas de suma importância coletiva. Isso incrementou substancialmente a autoridade dos médiuns enquanto porta-vozes dos *mhondoro* que, por sua vez, mostravam grande aversão a tudo o que se relacionasse com o mundo

branco. Estariam dadas, portanto, as condições para uma confluência dos shona –patrocinada pelos médiuns– com os rebeldes do ZANLA, que se propunham a expropriar os colonialistas e a redistribuir a terra entre os camponeses, em consonância, de certo modo, com o mandato dos *mhondoro*. Ao serem vistos como cumpridores de uma ordem ancestral, os guerrilheiros conquistaram a simpatia dos shona. Estabeleceu-se, assim, uma aliança insólita na qual as apostas progressistas inerentes ao discurso socializante do ZANLA intersectaram-se com a voz de antigos reis para potencializar um movimento revolucionário duradouro com impacto decisivo no esfacelamento do regime racista da Rodésia.

O livro de Cherstich, Holbraad e Tassi abunda em exemplos desse tipo. A Revolução Bolivariana é apresentada a partir da inscrição de Hugo Chávez no panteão dos próceres libertadores venerado no culto de María Lionza; o *Proceso de Cambio* boliviano é interrogado em referência à noção aimara de *Pachakuti* (Inversão do Mundo) que, em tensão com o relato “convencional” de uma emancipação progressiva, reivindica a potência atual de um submundo indígena destinado a prevalecer e a organizar a totalidade das relações sociais; o caso cubano é lido nos termos dos praticantes de religiões afro-caribenhas, para os quais a permanência da revolução depende de uma constante remessa de força vital (*axé* ou *aché*) assegurada por diferentes práticas sacrificiais; no Egito, o debate teológico sobre a predestinação divina do curso da história teria operado uma mediação entre o sagrado e o temporal, de modo a legitimar a participação das pessoas nos acontecimentos da Praça Tahrir, em 2011; na Líbia, a retomada do clamor autônomo tribal permitiu ao coronel Kadafi conceitualizar seu regime como um “governo das massas”, assente na celebração de constantes assembleias entre as diversas unidades políticas que povoavam o território nacional.

As experiências revolucionárias mais emblemáticas do século XX também são convocadas para exemplificar as potencialidades da antropologia promovida na obra que nos ocupa. Tanto na Rússia quanto na China, o impulso revolucionário se teria nutrido de tradições religiosas e metafísicas como o catolicismo ortodoxo e o confucianismo. O primeiro estaria explícito na importância atribuída por Lênin às práticas de “revelação”. Na ritualística ortodoxa, a revelação consiste em reconhecer os próprios pecados e em reiterar publicamente um compromisso de

conversão religiosa. No leninismo, tal prática ficaria materializada na denúncia de certas condições de vida e de trabalho, conjugada à sinalização pública dos responsáveis pelo mal-estar popular, com vistas a promover a agitação das massas. Já o confucianismo encontraria prolongamentos na cosmogonia revolucionária chinesa sob o conceito de Homem Novo, produto de uma profunda reforma moral conduzida por indivíduos virtuosos, dispostos a se converterem num exemplo para as massas. O Homem Novo reapareceria no Ocidente como categoria central da Revolução Cubana, desta vez associado a uma lógica da redenção mediada pelo renascimento do indivíduo em uma nova fé ou verdade que guarda analogias com a salvação em Cristo.

As revoluções analisadas por Cherstich, Holbraad e Tassi definem noções de pessoa, de autoridade, de consciência e de inconsciência das quais emanariam critérios para a transformação do que se encara como “a realidade”. Segundo os autores, é em decorrência de seu movimento totalizante que as revoluções deveriam ser pensadas como práticas cosmogônicas “por direito próprio”, ainda que condicionadas à “ressignificação” das chamadas “noções convencionais” de revolução social (marxismos e anarquismos) e dos mitos e rituais localmente disponíveis. De fato, nossos autores acreditam que o mito e o ritual podem “produzir revoluções” ou, no mínimo, “inspirar ideias únicas de transformação revolucionária” (Cherstich, Holbraad e Tassi, 2020, p.136). Listo, sumariamente, algumas constatações que, ao longo do livro, vão pautando essa linha argumentativa:

1 “Separar o estudo das revoluções de um enfoque estreito nos acontecimentos e explorar etnograficamente suas permutações em diferentes aspectos da vida social é, talvez, uma consequência da qualidade holística e global da pesquisa etnográfica” (p. 39).

2 “[No Irã, na Rússia, na China e em Cuba] o projeto político de transformar as pessoas em sujeitos revolucionários alinhou-se de uma ou de outra forma com ideias locais sobre o que as pessoas são, como estão constituídas e como se relacionam com os demais, incluindo poderes transcendentais e entidades divinas” (p. 90).

3 “[com relação ao maoísmo contemporâneo na Índia] observamos como as concepções convencionais de revolução [...] estão sendo

reconfiguradas e alteradas por meio de categorias religiosas e políticas hindus” (p. 146).

4 “No Haiti, os rituais vodu se converteram no terreno onde se instaurou a revolução” (p. 149).

A sugestão de que as revoluções implicam um diálogo complexo entre diferentes “marcos e preocupações cosmológicos” (ibid., p. 155) é complementada, no final da obra, com um convite a entendermos esses processos não só em relação ao seu contexto cultural, mas também enquanto “projetos cosmológicos” *sui generis*. Logo, cada revolução expressaria, potencialmente, “noções nativas” específicas a respeito da criação do mundo e estas, por sua vez, poderiam ser lidas como paradigmas políticos transitórios. Aberta aos paradigmas em questão, a disciplina antropológica estaria autorizada a operar o “impulso” e a “checagem crítica” dos projetos de transformação revolucionária (ibid., p. 169), o que a tornaria suscetível à influência de possibilidades diversas e impensadas, elas próprias capazes de inspirar a visão de outros mundos e de indicar, de alguma forma, o caminho para alcançá-los.

Não vou deter-me na crítica das fontes empíricas selecionadas pelos autores. Tampouco pretendo debater a interpretação que fazem daquelas obras com as quais dialogam e polemizam. Neste comentário exploratório, quero interrogar apenas as condições conceituais que a “antropologia da revolução” pretende dar a si mesma. Como veremos, seus conceitos estruturam, em primeiro lugar, uma problemática. Em segundo lugar, servem para estabelecer critérios de resposta a essa mesma problemática. Finalmente, eles também operam como categorias de seleção, análise e interpretação de um referencial empírico que abastece a agenda investigativa geral, de modo a transformá-la numa “antropologia”, isto é, num saber que encaminha suas práticas cognitivas e enunciativas mediante interlocução direta com as pessoas ou através de evidências fiáveis desse tipo de interlocução.

Metapolítica antropológica e categorias circulantes

Mesmo recusando-se a definir a “revolução” sem antes investigá-la, os autores esboçam, como não poderia deixar de ser, uma definição mínima, supostamente “intuitiva”, de seu objeto de estudo. Assim, as revoluções seriam um “processo de transformação social em grande escala” que interage com “formas e estruturas localizadas”. Esta interação permite abordá-las como cosmogonias, na medida em que colocam em jogo a “própria constituição do mundo”, ou seja – valha a redundância – as “formas e estruturas” localmente estabelecidas (ibid., p. 4). Temos, aqui, os traços gerais de uma típica definição histórico-sociológica para a qual as “revoluções” são processos visíveis que conduzem determinadas sociedades de um estágio a em direção a um estágio b, separados por um lapso temporal em cujo marco ocorrem eventos múltiplos e heterogêneos. A particularidade da “antropologia da revolução” seria seu interesse em articular a totalidade desses eventos sob a noção de “cosmogonia”. No argumento dos autores, a noção de “cosmogonia” depende da de “cosmologia”, posto que as coordenadas que definem a lógica de um mundo, seu funcionamento, etc. (cosmologia) poderiam alcançar uma efetuação prática e criativa na produção de mundo (cosmogonia) – e não apenas em sua reprodução. Daí que a problemática dessa “antropologia da revolução” bifurque-se, por um lado, na pergunta sobre o mundo em que a revolução intervém (atravessado por uma cosmologia) e, por outro lado, na pergunta sobre o mundo que a revolução quer criar (definido, este último, por uma cosmogonia que se nutre de cosmologias). Tal problemática desemboca na exploração empírica e na elaboração teórica da relação “revolucionária” existente entre cosmologias e cosmogonias.

Diremos, então, que a “antropologia da revolução” está ancorada em três *categorias circulantes*: “revolução”, “cosmologia” e “cosmogonia”. Essas categorias fazem de qualquer referencial empírico um caso de si mesmas e do processo que elas formalizam. Adicionalmente, as *categorias circulantes* articulam-se num discurso com pretensões *metapolíticas*.

Especifiquemos algumas noções. *Categoria circulante* é um termo desenvolvido por Sylvain Lazarus (1996; 2013), antropólogo que se dedicou à crítica da palavra “revolução” como categoria de análise empírica dos processos políticos e que, diga-se de passagem, não é citado uma vez sequer em *Anthropologies of Revolution*. Serve para designar aqueles conceitos que circulam entre a multiplicidade dos espaços de pensamento, subordinando uns aos outros e desconhecendo sua singularidade. “Revolução”, por exemplo, é a categoria circulante por excelência: vai e vem entre a história e a política, entre a filosofia e a política, entre a economia e a política, entre a sócio-antropologia e a política. Em seu movimento, ela autoriza analogias e afiança comparações: permite, no final das contas, que a ciência faça seu trabalho ao disseminar um mesmo “objeto” em variados “contextos” a fim de transformar suas particularidades em matéria para o pensamento duto. Já por *metapolítica* devemos entender, referenciados em Jacques Rancière (1996), uma espécie de acompanhamento científico da política que se propõe a identificar seu verdadeiro conteúdo. Assim, no registro da metapolítica, qualquer fenômeno pode ser abordado como a demonstração da verdade de sua falsidade, ou ainda, como a ocultação discursiva de sua base essencial e decisiva que, do ponto de vista da “antropologia da revolução”, consiste no jogo “dialético” entre cosmologia e cosmogonia –independentemente da pretensão “retórica” dos protagonistas concretos de uma política específica. (Palavras dos nossos autores: “[...] o calendário [revolucionário francês] se propunha a purgar a medida do tempo de qualquer associação religiosa, completando a agenda racionalizadora e anticlerical de decimalização, *mas mantendo crucialmente em seu seio uma noção de progressão cronológica linear*” [Cherstich, Holbraad e Tassi, 2020, p. 37]; “A forma escolhida por Mao para seguir seu caminho rumo ao comunismo tinha um tom inconfundivelmente confuciano – o que constitui *claramente um paradoxo*, levando em conta que o conteúdo do confucianismo tinha sido apresentado, desde o início, como inimigo da revolução” [ibid., p. 83]).

A metapolítica sempre reivindica uma intenção política convergente com a verdade que ela pretende iluminar. Por isso, a “antropologia da revolução” se apresenta como eventual agente de

“checagem crítica” dos processos de transformação sobre os quais se debruça. Em outras palavras, ela deseja explicar o motor real desses processos e indicar os limites e “paradoxos” de suas ambições declaradas; limites e “paradoxos” que coincidiriam com os de suas próprias condições cosmológicas de possibilidade.

Temos, então, que a “antropologia da revolução” repousa sobre um conjunto de categorias circulantes das quais se extrai uma analítica e uma metapolítica. Cabe, agora, perguntar sobre o que não pode ser pensado sob tais condições de pensabilidade. Os autores nos dizem algo a respeito na introdução do livro: seu programa de pesquisa prioriza contextos que se afastam da compreensão da revolução como “fenômeno predominantemente político”. O objeto da “antropologia da revolução” aparece na intersecção de uma categoria histórico-sociológica –“revolução”– e de duas categorias circulantes tipicamente sócio-antropológicas –“cosmologia” e “cosmogonia”–, arremessando para fora dos seus domínios esse acontecimento político que, às vezes, aparece no mundo –seja ele qual for– sob o nome de “revolução”. Devemos frisar que tal procedimento de fixação de um objeto ocorre com anterioridade à pesquisa empírica. Por conseguinte, ele não serve à melhor compreensão de algo pré-existente, mas à *instauração do objeto que será investigado*. De qualquer modo, em meio ao conjunto de processos heteróclitos que a disciplina antropológica irá amalgamar ao sabor de sua formulação de objeto, sempre haverá esforços intelectivos singulares e irreduzíveis que enunciam a si mesmos e aos seus respectivos problemas a partir de proposições próprias.

Quando testemunhamos a enunciação de uma possibilidade transformadora que diz respeito ao poder-ser de certo conjunto de pessoas e coisas, podemos afirmar, tranquilamente, que *uma política* está acontecendo. Se esta política embaralha as categorias de pensamento herdadas ou as retrabalha sob categorias e intenções relativamente novas, estamos presenciando a suspensão da separação das linguagens, o que certamente supõe a redistribuição dos lugares de fala. *Algo* está sendo dito e feito no lugar “indevido” pelas pessoas “erradas”. Esse procedimento fica evidente, por exemplo, quando observamos a articulação de elementos cosmológicos contextualmente disponíveis num enunciado que antecipa a transformação daquele

mesmo espaço social onde, até então, dita cosmologia existia sem valor disruptivo. Tal operação representa, em si mesma, a singularidade de uma política. A política é o que apresenta a cosmologia, ou seus fragmentos, como algo dotado de valor disruptivo. Inverter essa ordem de causalidade não é apenas uma operação imaginária, mas também uma prova de arrogância: depois que alguém empreende o esforço titânico e infrequente de forçar – ou improvisar– a enunciação de uma nova possibilidade de existência em meio à linguagem estabelecida, vem um antropólogo e diz que a linguagem estabelecida oferecia, desde sempre, as condições para a sua própria revolucionarização... Ora, essa não é uma descoberta da antropologia nem uma lei universal da cultura, mas sim o resultado incerto de uma aposta subjetiva arriscadíssima, que opera “de direito próprio”, em oposição e em subtração consciente à legalidade instituída.

Pois bem, *algo aconteceu*, uma política teve início: coisas foram ditas fora de lugar graças à interrupção de certa partilha dos códigos, da linguagem e das capacidades expressivas. Uma situação foi criada. Nada nos impede de tomá-la como seu próprio contexto, pois nela se formula a lógica do que *passou a acontecer*. Atribuir tal situação ao funcionamento maquinal de outra lógica é o mesmo que devolvê-la ao substrato do qual ela já se separou escandalosamente, no exato momento em que embaralhou os códigos disponíveis para prescrever, em descontinuidade com eles, sua própria possibilidade de existência. A propósito, o chamado a encarar os acontecimentos políticos em sua irredutibilidade não é totalmente alheio ao livro que me ocupa. Ali, encontramos a citação de uma passagem de Michel Foucault, escrita ao calor da Revolução Iraniana, na qual o filósofo sugere que “os levantamentos pertencem à história, mas, de certo modo, também escapam dela. O movimento através do qual um homem solitário, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz ‘não quero mais obedecer’ e manifesta a disposição de arriscar suas vidas diante de um poder que acreditam ser injusto *me parece irredutível*” (Foucault, 1979 *apud* Ghamari-Tabrizi, 2016, p. 70). Grifos meus. Esta observação de Foucault –que bem poderia aplicar-se como questionamento ao projeto de pensar as revoluções pelo prisma dos “marcos culturais” sedimentados– não é reconhecida e acolhida pelos autores em toda a sua radicalidade. Eles,

ao contrário, parecem mais preocupados em sublinhar os prolongamentos do xiismo no discurso revolucionário iraniano ou em reconstruir as estruturas locais de autoridade que explicam a adesão de algumas populações ao movimento liderado por Khomeini.

Encarar sem reservas o escândalo criativo e autonômico da política é perguntar-se pelo conteúdo e pela efetivação prática –e não tanto pelas formas– do seu dizer excêntrico; um dizer que só pode ecoar no mundo que lhe deu origem à custa de reconfigurá-lo. Para não perder o acontecimento real, para não o substituir pelo movimento daquilo que ele já não é, precisamos ser sutis. O acontecimento está situado: seu horizonte coincide com a experimentação paulatina de suas premissas numa circunstância dada, que pode ou não ser excedida. O acontecimento é pontual. Não existe especulação que possa acelerar seu processo e definir a lógica geral de seu devir. O que irrompe é um começo. Convém seguir seu desenvolvimento, avaliar seus efeitos e, chegado o caso, aceitar sua culminação como o desfecho de uma obra que atualizou certas premissas e operou o balanço prático de um *possível conjunturalmente inédito*.

Perdendo o acontecimento

Direi que a “antropologia da revolução” só reconhece seu próprio direito: o direito de raspar os fenômenos “revolucionários” em busca da matriz que supostamente os define. Feito isso, todo o trabalho analítico-interpretativo resume-se em extrair dessa matriz alguns princípios de transformação do mundo que são totalmente genéricos, ou seja, indiferentes ao que está em jogo num acontecimento político situado. Vejamos com mais atenção como os antropólogos da revolução se dispõem a explicar um caso específico –o da Revolução Haitiana. Em seguida, contrastemos sua orientação analítica com outro tipo de abordagem que também se debruça sobre os “mesmos” fatos, mas sem dar as costas à singularidade que os caracteriza.

Para Cherstich, Holbraad e Tassi, o movimento revolucionário no Haiti teria “nascido” de “práticas cosmológicas”:

o vodu se tornou o meio da revolução porque os escravos viajaram quilômetros para cantar, dançar e praticar seus ritos para os camponeses dispersos, gerando espaços de congregação e resistência nos quais puderam questionar as regras e as formas da escravidão. Consequentemente, as estruturas rituais do vodu transformaram-se em ferramentas para a organização da ação revolucionária e não surpreende que o primeiro líder da Revolução Haitiana, Boukman, fosse um papaloi ou alto sacerdote (p. 148).

E mais adiante:

A cosmologia, as religiões e práticas de possessão espiritual localmente existentes oferecem o fundamento não apenas da rebelião, mas também da definição de uma nova ordem política. No Haiti, os rituais vodu se transformaram no terreno onde a revolução foi encaminhada [...] (p. 149).

Esta apresentação da situação haitiana no final do século XVIII expõe dramaticamente aquilo que uma “antropologia da revolução” precisa deixar de lado quando delimita seu próprio domínio discursivo: dele restam excluídos os obstinados esforços intelectuais e organizativos localmente necessários para construir e partilhar não exatamente uma visão do cosmos, mas sim, e fundamentalmente, uma definição específica de como um mundo pode ser exposto à transformação de acordo com práticas inovadoras e categorias especiais de pensamento que constituem, elas sim, o *meio* e o *fundamento* da ação coletiva emancipatória.

Numa interessante análise das diferentes etapas e formas de pensamento que constituíram o acontecimento político chamado Revolução Haitiana, Michael Neocosmos (2016) relata que a rebelião dos escravizados de Saint-Domingue foi formalizada numa cerimônia vodu celebrada em Bois Caïman. Ali, Boukman –mencionado, também, pelos autores de *Anthropology of Revolution*– teria declarado o seguinte aos seus camaradas: “*couté la libeté li palé nan cœur nou tous!*” (“ouçam a liberdade, ela fala nos corações de todos nós”). Há dúvidas sobre se esta cerimônia realmente aconteceu (Buck-Morss, 2013, p. 122). No entanto, de acordo com Neocosmos, o certo é que a categoria *libeté* (“liberdade”

em créole), juntamente com *liberté générale*, *droit naturel* e *humanité*, foi recorrente durante as diferentes sequências políticas que compõem a Revolução Haitiana. Porém, estas palavras, herdadas da linguagem de Diderot, Rousseau e Robespierre, receberam, no pensamento de pessoas como Boukman, e, principalmente, Toussaint Louverture, uma inflexão que redefiniu os limites da própria humanidade política em escala universal. Isto aconteceu na medida em que, enquanto “homens mantidos na escravidão” (Louverture), os revolucionários haitianos empregaram um vocabulário que supostamente não lhes competia, com o propósito de nomear uma autonomia que seu movimento explorou pela via das armas e anunciou como possibilidade para toda a humanidade.

Com o passar do tempo, o processo revolucionário haitiano foi conhecendo outros desdobramentos subjetivos, de forma concomitante à multiplicação dos desafios com os quais seus protagonistas precisaram lidar. Cabe dizer que um novo mundo não nasce pronto, mas é tecido na superfície da realidade existente até redefinir radicalmente seu semblante. Assim, depois de subsidiar um pensamento antiescravista fundado na ideia de uma única humanidade, a noção de “*liberté générale*” teve de ser retrabalhada no terreno da construção de outro modo de existência coletiva. Nesse ponto, os chamados *bossales* (ex-escravos nascidos em África) postularam a necessidade de fragmentar as grandes propriedades agrícolas monocultoras em unidades familiares de subsistência. Semelhante prescrição política colidiu com a estratégia de Louverture e de outros líderes revolucionários, que patrocinaram a reintrodução da *plantation* sob a justificativa de que dela dependeria a sobrevivência econômica do Haiti. A partir de 1809, aproximadamente, a *liberté générale* sinalizaria um debate sobre a relação entre a terra, as pessoas e os cultivos e iluminaria, portanto, um pensamento da emancipação que transcendia o problema da liberdade jurídica e questionava a necessidade da subordinação laboral em geral. Nesse contexto, “os *bossales* africanos começaram a adquirir a propriedade de parcelas rurais e o sistema de *plantation* foi amplamente destruído” (Neocosmos, 2016, p.79). A partir de então, “no interior da sociedade camponesa, diversos métodos de autorregulação –muitos deles de origem africana– permitiram restringir a diferenciação

e fazer predominar um sistema de igualdade que se manteve à distância do Estado” (ibid., p. 80). A permanência desse sistema também exigiu o desenvolvimento de várias formas de restrição das hierarquias e das autoridades, sobre a base de um ideal de generalização da condição de *moun mouayen* (algo assim como “camponês médio”).

Uma abordagem como a de Neocosmos resguarda-se da tentação de construir relatos imaginários que pretendem recolocar as políticas (ou as “revoluções”) sobre sua “verdadeira” base cosmológica ao obliterar o hiato criador que separa esses processos de subjetivação das lógicas de pensamento preexistentes. No que diz respeito ao caso haitiano, as constatações de Neocosmos assemelham-se às desenvolvidas por Susan Buck-Morss em dois potentes ensaios que discutem a particular historicidade da insurreição dos escravizados no Haiti. Através de uma argumentação implacável e bem documentada, a autora desafia certos estudos etnográficos que se concentram em identificar o ressurgimento coerente de elementos religiosos e sociais africanos nas formas culturais do Haiti. Para Buck-Morss, “[...] se os mundos e as estruturas da linguagem cultural tinham permanecido, o que se dizia naquela linguagem, em resposta a eventos históricos sem precedentes, *era algo totalmente novo [...] nenhum dos precedentes vodou em África poderia ter imaginado alguma vez a tentativa de eliminar por completo o pacto institucional entre senhor e escravo*. Nenhuma nação europeia tampouco. A antiescraavidão radical em Saint-Domingue *não tinha precedentes políticos*” (Buck-Morss, 2013, p. 121).

Mais que uma cosmogonia, os revolucionários do Haiti apresentaram a todos nós –assim como fizeram outros revolucionários antes e depois deles– um momento temporário de clareza: “a ideia de um fim das relações de escravidão que chegou muito mais longe do que o pensamento ilustrado europeu do momento poderia chegar” (ibid., p.129). Essa ideia, prossegue Buck-Morss, “é o resíduo de um acontecimento”: algo que, em meio à orquestração de múltiplas formas, códigos e estruturas, definiu para si uma lógica própria e, partir dela, conseguiu traçar, durante algum tempo, seu campo original de possibilidades. É nesses termos que as políticas de emancipação nos convidam a pensá-las. Se nos recusarmos a abordá-las a partir de sua relativa *auto-nomia*, simplesmente perderemos sua singular grandeza:

passaremos a falar de outra coisa que já não lhes diz respeito e que seus protagonistas jamais terão a oportunidade de ponderar ou de refutar.

Referências

Bloch, M. 1992. Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience. Cambridge: Cambridge University Press.

Buck-Morss, S. 2013. Hegel, Haiti e Historia Universal. México: Fondo de Cultura Económica.

Holbraad, M., Cherstich, I., Tassi, N. 2020. Anthropologies of Revolution. Forging Time, People and Worlds. Oakland: University of California Press.

Lan, D. 1985. Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe. Los Angeles: University of California Press.

Lazarus, S. 2013. La catégorie de révolution dans la Révolution Française In. Michel, N. & Lazarus, S. L'intelligence de la politique. Paris: Al Dante.

Lazarus, S. 1996. Anthropologie du nom. Paris: Seuil.

Neocosmos, M. 2016. Thinking Freedom in Africa: Toward a theory of emancipatory politics. Joanesburgo: Wits University Press.

Rancière, J. 1996. O desentendimento. Política e filosofia. São Paulo: Editora 34.

Turner, V. 1974. O processo ritual. Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes

¿Podemos hablar sin ser intelectuales públicos?⁶¹

Juliana Mesomo

Muy buenas noches a todas y todos. Antes que nada, me gustaría agradecer a la Asociación Colombiana de Antropología y a la organización del XVII Congreso de Antropología en Colombia por la invitación para participar en esta mesa. Como mencionaba Alhena Caicedo, yo formo parte de Máquina Crísica. Se trata de un colectivo independiente que actúa en la creación de espacios de autoformación e invención teórico-metodológica. Desde el año 2011, Máquina Crísica se propone, básicamente, emprender una ruptura política de lo real en tensión con las antropologías disciplinarias. Esta ruptura resulta fundamental cuando la idea es poner la investigación social en simbiosis con el devenir irreverente de los procesos políticos. Nosotros entendemos que cuando las antropologías disciplinarias empiezan a operar, la política está obligada a retirarse. O sea, el compromiso militante e investigativo con una política singular no logra coexistir con la reproducción de las prácticas de conocimiento que se sostienen desde las ciencias sociales en general y desde las antropologías en particular. En síntesis: la política se les escurre entre los dedos a las disciplinas académicas. Si la investigación social pretende ser fiel al contenido creador de la política, si pretende contribuir al despliegue efectivo de la política, entonces debe estar dispuesta a sustraerse a las dinámicas de reproducción de la disciplina antropológica.

Hoy quiero hablarles desde el espacio subjetivo de una política; política que ha encontrado sus lugares más emblemáticos y decisivos en los grandes enfrentamientos con la policía en las noches de junio de 2013. Política que algunos meses después pudo prolongarse en la ocupación de parlamentos provinciales y municipales, declarando

61 Intervención realizada el 14 de junio de 2019 en la mesa de cierre del XVII Congreso de Antropología en Colombia (Cali), intitulada "Derechización en América Latina hoy".

abiertamente la capacidad de las personas de decidir sobre el precio y la organización del transporte público en las grandes capitales brasileñas⁶². Dicha política ya se anunciaba, sin que nadie lo supiera, dos años antes, cuando los estudiantes de posgrado en antropología de la universidad donde estudio desencadenaron un paro histórico en pos de la democratización radical de sus espacios de formación⁶³. La política desde la cual me dirijo a ustedes ha desestabilizado la paz social del Brasil progresista en un momento en que poca gente esperaba que algo así pudiera ocurrir. Para hablar de las cualidades de ese proceso, de sus emociones y de su grandeza serían necesarios un talento y un tiempo de los que no dispongo en este momento. Me limitaré, por tanto, a sugerirles que lean a Alexandre Haubrich (2018), «Nada será como antes»; a Alex Moraes (2014), «Los vándalos al poder»; a Bruno Cava (2016), «El dieciocho brumario brasileño»; y a Cesar Altamira (2019), «América Latina: un incierto horizonte luego de la ola rosada».

Sin tiempo y sin el talento de la prosa, solo puedo afirmar que bajo el nombre «2013» es lícito identificar una invitación a romper con las lealtades institucionales existentes. Y, aún más, un llamado a inventar otros modos de actuar colectivamente, ya sea para incidir en las decisiones que afectarían a los grandes contingentes de la población, o para redefinir las relaciones de poder en espacios institucionales más acotados, como la universidad. En el 2013 pudimos convertirnos en algo más que beneficiarios de las políticas públicas del gobierno nacional. La generosidad del Estado y el nuevo umbral de consumo conquistado en los años precedentes ya no nos apaciguaban del todo. Nos fuimos tornando aquello que nuestras acciones iban definiendo golpe a golpe,

62 Entre los años 2012 y 2013 diversas ciudades brasileñas atravesaron un intenso proceso de movilización popular y convulsión política. Para muchos jóvenes, estos acontecimientos resultaron extremadamente conmovedores, puesto que representaron un estímulo a la ruptura de diversos compromisos institucionales y partidarios en pos de nuevas experimentaciones colectivas. En esa época surgieron colectivos autónomos de discusión teórica y potentes organizaciones sociales que se movilizaban con relativa independencia respecto de los partidos políticos. Asimismo, la secuencia política 2012-2013 estuvo marcada por huelgas salvajes y la ocupación de parlamentos regionales, escuelas y universidades.

63 Ver, en este libro, el texto "Parar para pensar: indícios da primavera", donde narramos los acontecimientos relacionados al paro estudiantil ocurrido en el año 2011.

día tras día. En síntesis, nos subjetivamos singularmente en múltiples lugares.

Quiero hablarles, hoy, de la relación entre la derrota de esa política y el surgimiento de un lugar de enunciación que no solo refrenda esa derrota, sino que también dificulta objetivamente la recuperación de cualquier proceso creador de subjetivación, es decir, cualquier proceso que sea capaz de trascender la derechización actual. Se trata de una derechización que vivimos desde el aplastamiento de las sublevaciones del 2013 y que actualmente el bolsonarismo ha llevado a una etapa más avanzada. Ese triste lugar de enunciación, que no obstante aparece como atractivo para muchos de los que nos dedicamos a la investigación social y política, lo denominaré como el lugar del «intelectual público».

Desde el punto de vista de la política que me inspira, lo que estuvo en juego en los últimos años fue una especie de democratización radical de las capacidades de habla y una defensa obstinada del derecho a pensar en nombre propio. Los manifestantes del 2013 brasileño se esforzaron intensamente en instaurar un nuevo sujeto colectivo que estuviera en condiciones de presentar su nombre, su programa mínimo y su horizonte singular de realización. Fue, justamente, porque todo estaba por construirse y porque muchos podían hablar desde nuevas posiciones de sujeto que un fenómeno interesante tuvo lugar durante aquel año emblemático. Quienes nos considerábamos parte de las sublevaciones del 2013 estábamos en constante diálogo: debíamos evaluar juntos la situación, elaborar lo que era necesario decir en las calles y definir las mejores estrategias para seguir adelante. Había un esfuerzo colectivo para encaminar una interpretación propia de los hechos: la gente escribía largas intervenciones en *Facebook*, discutía en las asambleas y en las mesas de los bares; las personas publicaban reflexiones en *blogs*, subían videos a *YouTube* e imprimían periódicos y fanzines con análisis de coyuntura. Todas y todos nos lanzamos a la tarea de pensar el momento actual y muchos de nosotros se destacaron como intelectuales de aquel proceso.

Ahora bien, la democratización del lugar del intelectual y la subsiguiente multiplicación de los sujetos autorizados a pensar, hablar y ser escuchados fueron aseguradas por la efervescencia de lo que se vivía en el 2013. Esta situación cambió sustancialmente en la medida que el

movimiento se convirtió en el blanco de una represión sistemática, la cual se vio potenciada por una articulación circunstancial entre el oficialismo, los medios de comunicación hegemónicos y las grandes máquinas partidarias históricamente atrincheradas en el aparato de Estado. Para dichos actores primaba la defensa del orden, es decir, de las formas existentes de mediación política y administración de la conflictividad social. Desafortunadamente, no podré profundizar en la explicación de las estrategias institucionales que, al fin y al cabo, derrotaron las esperanzas cultivadas en el marco de las grandes protestas callejeras. Lo que sí quiero enfatizar es que, luego de la derrota política sufrida en el 2013, quedaron algunas expresiones dispersas de aquella intelectualidad indisciplinada que se cocinó al calor de las manifestaciones populares. Algunos se mantuvieron fieles al espíritu de las protestas, como creo que es el caso de Máquina Crísica y de muchísimas otras personas. Digo esto porque, luego del 2013, siguió vigente una «voluntad de saber» accesible a cualquiera que deseara ejercerla: se trataría, pues, de una intención de explicar cómo llegamos hasta acá, que muchos colectivos e individuos continúan reivindicando y ejerciendo hasta hoy. Asimismo, la gente persistió en la búsqueda de informaciones y de debates que le permitieran trazar nuevas coordenadas de posicionamiento político en una coyuntura que cambiaba vertiginosamente. Esta tendencia es un tenue prolongamiento del clima intelectual vivido en el 2013.

Sin embargo, es innegable que empezamos a confundirnos desde el momento en que perdimos la base concreta de nuestro pensamiento, o sea, las políticas singulares por las cuales cada uno de nosotros militaba y que se encontraban reunidas, no sin conflicto, bajo el nombre «2013». Fue entonces que ciertas figuras han podido instalarse en el debate público, beneficiándose tanto de la generosidad de los medios de comunicación como de la arbitrariedad de las redes sociales. Tales figuras se volvieron referencias intelectuales y políticas que hoy en día capturan la atención de una parte no despreciable de la militancia de izquierda. Su posicionamiento extraño se identifica con facilidad. Digo «extraño» porque, en discontinuidad con el período anterior, estos nuevos intelectuales se proponen reducir la multiplicidad de los enunciados que proliferan en el campo social a dos categorías elementales. Por un

lado habría «opiniones», o sea, representaciones parciales y limitadas; de otro lado, habría verdades casi técnicas avaladas por las disciplinas académicas.

En los años posteriores a la derrota de las sublevaciones del 2013, un puñado de intelectuales relativamente visibles —pero también los mismos estudiantes universitarios— han empezado a reivindicar sus prerrogativas disciplinarias e institucionales con el propósito de garantizar un lugar de enunciación autorizado en el espacio público. Aquí la lógica es básicamente la siguiente: «soy antropólogo o sociólogo, tengo un diploma universitario, investigo determinado tema y, por lo tanto, debo ser tomado en cuenta. Lo que digo no es una mera opinión». Sin embargo, durante las movilizaciones del 2013 lo que importaba era la capacidad que uno demostraba de encadenar lógicamente un argumento adecuado a su posición respecto de determinada política, buscando eventualmente elementos empíricos que pudieran comprobar ese mismo argumento político. Hay un contraste importante entre las formas de legitimación hoy aceptadas por una parte de la izquierda y aquellas que emergieron hace seis años, cuando era necesario enunciar lo nuevo y garantizar su despliegue efectivo en el campo social.

Denomino «intelectual público» a esa posición de sujeto que persigue la legitimidad política en referencia a las prerrogativas académicas de las que está investido. Dicha posición de sujeto, en la cual cualquiera de nosotros podría recaer si no estamos atentos, encuentra su validación en la jerga, en las técnicas de investigación y en la legitimidad institucional de ciertas disciplinas académicas. El intelectual público depende justamente de la validación de su disciplina y de las instituciones académicas tal y como las conocemos para que su voz sea amplificadas en el espacio público. Ocupar semejante lugar tiene implicaciones muy concretas y absolutamente cuestionables desde mi punto de vista político.

Al fin y al cabo, ¿qué tipo de política estamos practicando cuando actuamos como intelectuales públicos? En primer lugar, el intelectual público exige, seguramente, una esfera pública donde sus posiciones sean respetadas *a priori*. ¿Pero este sujeto habla en nombre de qué? Mi hipótesis es que lo que habla a través de la voz del intelectual público es una disciplina académica deseosa de consolidación y de relevancia

social. Es decir que no hay ninguna política singular cuando fundamentamos nuestra capacidad de habla en la fuerza de las disciplinas. Eso es así porque mientras hablamos como intelectuales públicos —o sea, como voceros de una disciplina— somos, en alguna medida, escamoteados por enunciados que nos trascienden. Me gustaría discutir esta hipótesis con ustedes en el momento destinado al debate. Por ahora, volveré a lanzarles algunos cuestionamientos: ¿Les parece que la militancia disciplinaria anula la posibilidad de una política singular? ¿Será verdad que, como argumenta Tomás Guzmán, uno de mis camaradas de Máquina Crísica, la política está siempre en retirada cuando las disciplinas académicas —entre ellas, las antropologías institucionales— empiezan a operar? ¿O quizás las disciplinas poseen una política propia que, no obstante, sus respectivos afiliados tienen dificultades de explicitar? En tanto académicos comprometidos con la legitimación de nuestras disciplinas y de los lugares de enunciación que ellas nos aseguran, ¿somos capaces de elucidar sinceramente nuestra política y, más aún, de exponerla a la evaluación de cualquiera —y no solo de los partidos y los burócratas que nos gustaría asesorar o influenciar— ¿Qué política singulariza nuestra posición en la colectividad? ¿Estamos en condiciones de especificarla? ¿Existe alguna posibilidad de hablar en nombre propio, lo más lejos posible de los refranes disciplinarios que hablan a través de nosotros?

En Brasil, algunos antropólogos han salido al público para defender la contribución de su disciplina frente a los intensos debates actuales sobre los rumbos del país y ante la amenaza de la derechización. Como decía una antropóloga brasileña —conocida por los artículos que publica en grandes semanarios vinculados al campo progresista—, podemos y debemos echar «luces antropológicas» sobre el momento oscuro que vivimos. ¿Pero cuál sería la tarea de la antropología en este caso? Cito sus palabras: «Es urgente llevar la experticia antropológica al debate público, puesto que es justamente la visión de las personas comunes —el vendedor callejero, el evangélico, el comerciante— la que está ausente en este momento». Según ella, los antropólogos deberían rescatar «lo que nuestra disciplina tiene de mejor». Y deberíamos hacerlo con el propósito de explicar las dinámicas profundas de las clases populares e iluminar lo que la gente común anda diciendo.

Ahora bien, el problema es que, en el registro de la socioantropología, dicha tarea implica traducir los pensamientos singulares de los que la gente es capaz en un campo de variables, relaciones y segmentaciones que la disciplina en cuestión postula de antemano. No hay contraejemplo en este caso. El conocimiento disciplinario es, siempre, conocimiento del mundo en el registro de un repertorio limitado y más o menos coherente de categorías, las cuales pueden variar de país en país, de institución en institución, de linaje académico en linaje académico. Tal operación subsume lo que es nuevo en el registro de lo ya conocido. Así, por ejemplo, de lo que se trata es de sondear «la religiosidad popular», con sus respectivas dinámicas; «la política popular», con sus respectivos estilos; «la consciencia popular», con su ineluctable ambigüedad, etcétera. Aquí la apuesta consiste, básicamente, en pintar determinados conceptos con los colores de su expresión local. Asimismo, las lecturas disciplinarias tienden a reducir lo que la gente dice al nivel de las opiniones, de los intereses, de las representaciones sobre fenómenos que la ciencia social ya aprendió a discernir en su estructura más general.

Otro problema con el que nos enfrentamos es que buena parte de las categorías movilizadas por los sociólogos y socioantropólogos existe, también, y primordialmente, en el contexto de unas políticas singulares. Tales categorías no son solamente la expresión de un lugar o de un proceso social empíricamente verificable. Muchas de ellas han sido evocadas en el marco de diferentes políticas, como es el caso, por ejemplo, de las nociones de «género», «clase», «raza» o «izquierda». Por supuesto que la gente va a intentar prescribir —sin importarle los análisis expertos— qué son esos términos indefinidos. Al final, se trata de categorías políticas, y no de palabras clave científicas. Desconsiderando la existencia política de esas categorías, las ciencias sociales reinciden en graves problemas epistemológicos. ¿Cómo sería posible identificar, por ejemplo, un conjunto de mujeres negras por fuera de cualquier autodenominación política? ¿Fuera de la política, quién define ese conjunto? El censo y las encuestas periódicas del Estado lo hacen... pero sabemos muy bien para qué sirven los censos y las encuestas estatales: su función es subsidiar el diseño de políticas públicas destinadas a segmentos de población cuya existencia es meramente estadística, es decir, ineficaz para cualquier política que no sea, precisamente, una política de Estado.

Por otro lado, cuando se enuncian en el transcurso de una política singular, ciertas categorías participan en un esfuerzo prescriptivo concreto que, a su vez, sostendrá nuevos posibles⁶⁴. Dicho esfuerzo supone, necesariamente, un desplazamiento en relación con lo que está dado. Por ejemplo, cuando me adhiero a una política feminista todo lo que quiero es alejarme de las determinaciones objetivas que me fijan en un lugar social dado, inmanente al *statu quo*. En el marco de una política feminista, la categoría «mujer» anuncia todo aquello que una mujer puede llegar a ser a partir del momento en que se lanza a la experimentación política. La categoría en cuestión, cuando es enunciada desde una política, ya no sirve para reafirmar un lugar social determinado por clivajes de género. A pesar de agenciar la misma palabra movilizadora por el censo nacional y la sociología, la política feminista está hablando de otra cosa; está conjurando una mujer desconocida que, por eso mismo, no es reductible a su condición de género en determinada época y lugar. Así que lo real de una categoría política no es lo real de una categoría sociológica. Esa mujer desconocida, esa mujer singular que el feminismo conjura se expresa en los posibles que una política enuncia cuando recurre al nombre «mujer». Pero atención: aquí no estoy hablando de dinámicas de «resignificación». Hablo de procesos de experimentación con una porción de real que, nombrada «mujer», devendrá proceso —y no referente objetal del significante—. Lo que importa es menos el nombre que el proceso, o sea, la tarea a la cual «mujer» será asignada.

Como les comentaba en un principio, desde la política en la cual me inserto, la derechización no aparece como un proceso difuso que es exterior a nosotros. Ciframos la derechización en aquellos movimientos que reaccionaron negativamente al empuje democratizador ensayado por quienes intentaban probar la validez de su existencia política, ya

64 En el sentido en que se emplea en esta intervención, la categoría “posible” remite al pensamiento del antropólogo Sylvain Lazarus. En dicho pensamiento, el sustantivo masculino “posible” alude al proceso de subjetivación que le sigue a la emergencia de una “prescripción”, es decir, de un enunciado sobre lo que “puede ser”. Un posible es el acoplamiento entre una prescripción y una praxis colectiva destinada a realizarla. A su vez, en la acepción lazariana, la prescripción es lo que anuncia atributos nuevos en los emplazamientos sociales existentes, prefigurando un cambio de actitud posible y una forma alterna de subjetivación. Cf. Lazarus, 2019 y Moraes, 2019.

sea en el año 2013 o en las luchas estudiantiles con las que estamos comprometidos. Muchas de esas reacciones se originaron, obviamente, en el mismo campo progresista y en el interior de las instituciones universitarias. De ahí que nos suenen tan molestos los recursos autoritativos agenciados desde la posición de sujeto denominada «intelectuales públicos». Quiero decir con esto que el clima de restauración institucional que los intelectuales públicos intentan promocionar, celebrando acríticamente el rol de las instituciones y de las disciplinas, no hace justicia al cuestionamiento real que dichas instituciones sufrieron en los últimos años.

Para concluir, quisiera compartir con ustedes dos hipótesis finales: en primer lugar, sugiero que el surgimiento de la figura del «intelectual público» es un síntoma de la pérdida de nuestra capacidad colectiva de pensar y hablar. En segundo lugar, propongo que dicha pérdida es consecuencia de la ausencia de una política. Y ante la falta de una política por la cual militar, todo vuelve a dirimirse en las mediaciones conceptuales existentes y en la apología sistemática de las posiciones de sujeto que abrevan y fructifican en tales mediaciones. Es así como se abre el terreno para lo que denominamos «derechización»: ese repliegue generalizado de toda subjetivación, ese retorno a las formas de pensamiento que fijan posiciones y teatralizan su drama a espaldas de lo que es real y transformador. ¿Y qué es lo real y lo transformador? Podríamos decir que es lo que se sustrae al impase objetivo de los emplazamientos existentes; lo que nos determina desde lo posible, y no desde lo que actualmente somos o quieren que seamos.

Por ahora, era esto lo que tenía para compartir con ustedes. Espero podamos seguir profundizándolo en el momento destinado a las preguntas del público. ¡Muchas gracias!

Bibliografía

Altamira, C. "America Latina: um incierto horizonte luego de la ola rosada". Disponible en: https://www.academia.edu/39107715/America_Latina_un_incierto_horizonte_luego_de_la_ola_rosada.

Cava, B. R.. (2016). "O 18 de brumário brasileiro". In: *A terra treme; leituras do Brasil de 2013 a 2016*. São Paulo: AnnaBlume, pp. 11-74.

Haubrich, A. (2018). *Nada será como antes. 2013: o ano que não acabou na cidade onde tudo começou*. Porto Alegre: Editora Libretas.

Lazarus, S. (2019). "Antropologia operária: pensar o presente no registro do possível. Estado da questão e problemática". *Revista Plural*, 2(3), pp. 202-225.

Moraes, A. (2014). «'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(10), pp. 239-265.

Moraes, A. (2019). "Apresentação do artigo de Sylvain Lazarus: breves anotações sobre "pensar no registro do possível". *Revista Plural*, 2(3), pp. 195-201.

Devenir tirapiedras, pensar la violencia lejos del Estado

Juliana Mesomo

«Primero hay que saber vivir...»: este es el título de un texto en el que León Rozitchner reflexiona sobre la naturaleza de la violencia revolucionaria movilizada por la izquierda⁶⁵. A diferencia de lo que pretenden insinuar desde el militarismo y la teoría de los dos demonios, el militante revolucionario no recurre (o no debería recurrir) a la violencia para provocar la muerte propia o ajena, sino que lo hace para afirmar la vida y sus posibilidades. La violencia del revolucionario estaría muy lejos de la lógica cristiana del holocausto y el sacrificio porque, en realidad, su objetivo último no es matar o morir, sino vivir según nuevas posibilidades. La muerte, en este contexto, es un riesgo inherente a la acción política; un riesgo que debe ser administrado de acuerdo con el principio de la vida. La muerte no es, de ninguna manera, la esencia de la violencia revolucionaria.

Durante las últimas protestas en contra de la reforma previsional, se desató en Argentina un debate que no es novedoso para quienes estuvimos involucrados con las sublevaciones populares de 2013 en Brasil⁶⁶. Se trata de la discusión sobre la naturaleza y la validez del uso de la violencia en las protestas callejeras. Viendo algunas imágenes del choque entre la policía y los manifestantes en la Plaza Congreso, en Buenos Aires, un hecho me llamó la atención. Aunque su número era significativo, los manifestantes «violentos» no se aprovecharon jamás de esta situación para aislar a algún policía y castigarlo individualmente. Su objetivo consistía, básicamente, en abrir espacio —entre piedrazos y molotov— para lograr acercarse al edificio del Congreso. El foco de la acción no era, obviamente, linchar a los policías. Si algo así hubiera

65 Se trata del texto «Primero hay que saber vivir. Del Vivirás materno al No matarás patriarcal», publicado en *El Ojo Mocho*, No.20, en agosto de 2006.

66 Las protestas en contra de la Reforma Previsional en Argentina ocurrieron en diciembre de 2017.

pasado, sabríamos, de antemano, que ya no se trataba de violencia revolucionaria. El apaleamiento y el linchamiento de las personas son, dicho sea de paso, una evidente cobardía que se manifiesta con frecuencia en la acción de la misma policía —o de quienes pretenden imitarla en nombre del orden—. La violencia policíaca no tiene nada que ver con la «violencia revolucionaria». Su objetivo más elemental es la producción del terror, la vulneración de la vida, el amedrentamiento y la disolución de las multitudes.

Tras los «disturbios» en la Plaza Congreso, los sectores más conservadores del progresismo (oximoron real) argentino intentaron establecer una ecuación entre todas las formas de violencia, independientemente de su naturaleza. En el 2013, en Brasil, esta ecuación esdrújula también se insinuó y, por suerte, pudo ser invalidada con relativa rapidez. Quienes nos comprometimos con los horizontes de intervención política inaugurados en junio de 2013 sabemos que el uso eventual de la violencia, y la decisión de ocupar las calles y los parlamentos sin pedirle permiso a nadie, significó un mensaje de coraje e impetuosidad que, de a pocos, generó simpatía en la «gente común». Desde aquella época, las imágenes de manifestantes arremetiendo contra la policía significan, para muchos brasileños, un emblema de la necesaria radicalización de la lucha popular en el país. En las marchas brasileñas de 2013, los militantes de diferentes organizaciones políticas aprendieron a protegerse mutuamente en situaciones de represión, aunque no todos tiraran piedras o rompieran vidrieras. Se produjo, en aquel entonces, una suerte de consenso tácito según el cual la propiedad —y no la gente— sería el blanco preferencial de la violencia (edificios, autos, contenedores y todo tipo de pieza publicitaria). Estamos hablando de algo muy distinto a la violencia policial, cuyo objetivo es, siempre, la aniquilación de los cuerpos. Cuando había enfrentamientos con la policía, su finalidad solía ser, en la gran mayoría de los casos, la de repeler a los batallones antidisturbios para, de este modo, lograr alcanzar algún objetivo estratégico: una empresa privada, un parlamento o un palacio de gobierno, por ejemplo. Dicha actitud estaba reflejada en un conocido slogan que se escuchaba en todas las grandes manifestaciones del año 2013: «recua policía, recua, é o poder popular que está na rua» («Retrocede policía, el poder popular está en las calles»).

Por supuesto que los usos de la violencia evocados más arriba solo funcionaban cuando las marchas poseían dimensiones masivas. La dialéctica entre masividad de la protesta y despliegue de la violencia era irrefutable: quienes estaban en la marcha aprobaban la violencia y esta, a su vez, potenciaba inmediatamente la voz de todos los que marchaban. El pensamiento progresista conservador siempre va a tratar de negar este hecho insoslayable con la retórica ciega de la represión. Ocurre que la violencia emerge, justamente, porque las marchas no son instituciones de la democracia liberal, que procede mediante consensos, representaciones y presuntos contratos. Las marchas realmente desestabilizadoras son otra cosa: consisten en la interrupción de los modos de conducta y las segmentaciones que sostienen la política representativa. Si, en la democracia liberal, los «abuelitos» y los «jubilados» suelen representarse como portadores de un deseo homogéneo de tranquilidad, en las marchas, por otro lado, estas mismas personas tienen la oportunidad de desidentificarse respecto de ciertos estereotipos muy difundidos. Y la violencia puede ser una herramienta útil en dicho proceso. Por esta razón, no debemos negarla *a priori*. Hace falta inventar mecanismos para procesarla en forma creadora. Pensar sobre lo que puede hacerse con (la) violencia implica un enorme esfuerzo político de construir nuevos agenciamientos colectivos que no serán, necesariamente, reductibles a las «culturas organizativas» actualmente existentes.

Los mismos argumentos conservadores esgrimidos para deslegitimar el uso de la violencia en las protestas argentinas han sido utilizados en Brasil hace algunos años, casi sin variaciones. La experiencia brasileña de 2013 ofrece, sin embargo, un par de criterios que contribuyen a refutar tales argumentos. Me propongo recuperarlos en esta ocasión porque parecen sinergizar con los devenires desnormalizadores que pulsán, hoy, en Argentina.

1 «Debemos proteger la vida y evitar la violencia». Como había mencionado antes, el uso emancipador de la violencia responde a la voluntad de afirmar la vida y sus posibilidades. La policía es, simplemente, una fuerza del orden destinada a obstruir la afirmatividad de la soberanía popular. Si hay fuerzas represivas en el camino, la vida está obligada a afirmarse con lucha y resistencia. Quienes se adjudican

la función de «proteger la vida» —es decir, de resguardar su sustrato meramente biológico y pasivo— son las mismas fuerzas institucionales que extorsionan la vida con la constante amenaza del estado de excepción. Es lógico que, cuando usamos la fuerza, tenemos que elaborar métodos de cuidado y protección —incluso para no herir gravemente a los policías—, pero esto no implica «proteger la vida» a toda costa. Si la biopolítica quiere proteger la vida, entonces un paradigma no biopolítico debe «afirmar la vida» en forma autónoma, reivindicando su potencia —y no su fragilidad—, alejándose de cualquier pretensión de pasar indemne por el «mundo (en) marcha».

2 «Somos el 99 % de la marcha y los violentos son el 1 %». La gran virtud de la izquierda es saber procesar creativamente sus devenires minoritarios. En primer lugar, la toma de decisiones en el campo de la izquierda no necesita reproducir las estructuras de la democracia representativa. Todas las posiciones merecen ser tenidas en cuenta y evaluadas con atención y sensibilidad. En la política emancipadora, no se trata de producir mayorías cuantitativas silentes (insignificantes) para, luego, ponerlas a la disposición de un representante sagaz que esté dispuesto a utilizarlas a su antojo a la hora de sostener prescripciones ajenas a los amplios debates colectivos. La lógica de la cuantificación es propia del Estado y la policía. La izquierda, por otra parte, debe evitar la circunscripción «estadística» de las identidades que confluyen en su espacio. Vale la pena intentar asumir al otro y la diferencia en términos distintos a los que emplea el Estado. La diferencia ajena, aunque sea minoritaria, puede significar algo que concierne, potencialmente, a todos nosotros. Suponer que el 99 % de los que marchan no estaría de acuerdo con el uso de la violencia es afirmar que las personas asumen decisiones estables e irremediables. Esta suposición niega a las marchas populares su estatuto de lugar político singular, es decir, de espacio en donde se vuelve posible desarrollar problemáticas nuevas, experimentar otras intensidades y, eventualmente, cambiar de idea y de actitud.

3 «Nadie les dio el derecho de expropiar nuestra marcha». En las marchas no hay un «contrato social» que determine, en última instancia, lo que está permitido y lo que está negado para las diferentes fuerzas que concurren a la movilización. Lo que hay es una construcción colectiva que se va moldeando muy de a pocos, y que se beneficia de

múltiples potencias. Una marcha —en tanto sustrato de un sujeto en construcción— procede por intensidades que oscilan en el tiempo y en el espacio. Su estatuto extraordinario permite a las personas y colectivos políticos experimentar actitudes novedosas, que no fueron predefinidas. También cabe mencionar que es imposible explicar la diseminación de la violencia con teorías de la conspiración. En estos casos, convendría trabajar con teorías de la co-inspiración, para poder pensar la violencia como una potencia latente que se actualiza un poco al azar, en el materialismo de los encuentros. Por supuesto que el uso de la violencia puede y debe ser planeado (es lo que suele ocurrir). Sin embargo, si el recurso a la acción directa encuentra adhesión en el cuerpo de una marcha, es imposible acusar de manipulador al grupo de personas que, simplemente, expuso ante los ojos de todos una posibilidad antes reprimida. ¿Y si la violencia revolucionaria es una potencia inexplorada que los llamados «provocadores» presentan en el horizonte estético de la izquierda? Censurar la violencia es fácil, pero solo lograremos trascender la razón de Estado cuando sepamos desarrollar nuestros propios medios para pensar la violencia en tanto posibilidad, y definir los criterios de su actualización táctica.

4 «Los que tiraron piedras y molotov son unos lumpenes desorganizados». El grupo que adhiere a la violencia es potencialmente infinito en su diversidad. No se le puede atribuir *a priori* ninguna identificación de clase u origen social, puesto que la violencia es ampliamente interpeladora. Jubilados y mapuches, profesores y estudiantes, troscos y peronistas, organizados y desorganizados: lo cierto es que cualquiera puede tirar la primera piedra. Sin dudas, es posible que un grupo muy específico «prenda la chispa», pero, al fin y al cabo, esto no es lo que realmente importa (salvo para la policía). En efecto, si respondemos afirmativamente a la invitación a tirar piedras y romperlo todo, ya no importa saber dónde empezó el quilombo. Lo fundamental es encontrar la lógica inmanente a la diseminación objetiva de la violencia en cada situación e intentar pensarla lejos del Estado. Asimismo, me parece muy positivo que, en una marcha, haya sectores «desorganizados», una vez que sus acciones responden a decisiones tomadas fuera de los parámetros de intervención más convencionales, definidos por las fuerzas políticas hegemónicas. Es deseable, por

ejemplo, que los trabajadores precarizados se sumen a las movilizaciones. El conjunto de la izquierda —o de la oposición en construcción— tiene mucho que ganar con la alianza con los sectores que no están alineados a los sindicatos tradicionales. El uso de la palabra «lumpen» no hace más que evidenciar una profunda incomprensión de ciertos «progresistas» en lo concerniente a las formas políticas que se producen por fuera de sus propios partidos.

5 «La violencia de los manifestantes provoca la violencia policial». Es dudoso afirmar que una institución hecha para reprimir y aterrorizar depende de las «provocaciones» de la gente para entrar en acción. En Brasil, aprendimos que la acción de la policía ante las marchas responde a decisiones tomadas por el Poder Ejecutivo y el Poder Judicial —y no a las provocaciones de los manifestantes—. En muchas ocasiones, la policía tuvo que omitirse ante las «provocaciones» de la gente porque no había condiciones logísticas para desencadenar la represión y porque los gobiernos locales habían decidido ablandar la fuerza desplegada por los efectivos de seguridad. La represión no es una respuesta automática y natural de la policía ante provocaciones supuestamente «obvias». Así es como a la policía le gustaría que la pensáramos: como una bestia salvaje que ataca cuando se siente amenazada. Pero, en realidad, las órdenes represivas son discutidas y planeadas. La misma decisión de dejar a los policías expuestos a las piedras de la multitud, sin condiciones de defenderse, es calculada desde arriba.

Hay personas y agrupaciones políticas que resuelven desmarcarse de los «sujetos violentos» adjudicándose el privilegio de ser «honestos y pacíficos». Portarse así es no reconocer la violencia que su propia vida «normal» acarrea para otros colectivos humanos; es no reconocer la violencia real —el estado de excepción real— que opera cotidianamente en vastos territorios de la ciudad. Se trata de un estado de excepción que sostiene la vida normal de algunos y su derecho a ser pacíficos, mientras expone a otros a la intransigencia sistemática de la represión. Por otra parte, quienes estigmatizan al —sujeto violento— terminan por reproducir, en el campo de la izquierda, una lógica policíaca profundamente desleal, que autoriza la exposición de otras personas a la violencia del Estado por el solo hecho de considerar sus métodos

y opiniones «anormales» o «irresponsables». Ante este tipo de postura, la reflexión sobre el uso de la violencia se torna esencial. En Brasil, afortunadamente, buena parte del campo popular reconoce, hoy en día, que delatar a los compañeros que salen a protestar junto con nosotros no es, para nada, una actitud digna. Tampoco es aceptable denunciar ante la «opinión pública» los errores —o, peor todavía, «los crímenes»— que supuestamente cometieron los demás, el «1 %», los anormales y los criminales. Si hay controversias sobre qué hacer ante la violencia, si hay ponderaciones sobre su uso, entonces deberíamos enunciarlas en espacios de interlocución específicos, destinados, especialmente, al desarrollo cuidadoso de este tipo de problemática. Nadie que esté comprometido con la autonomía popular y la emancipación política debería legitimar el despliegue del poder soberano sobre otra persona que también está tratando de construir los medios para su propia liberación.

Vivir la disidencia sin Antropología: apuntes para una revisión del programa “antropologías en el mundo”

Máquina Crísica

Intervención de Máquina Crísica en el simposio «Geopolíticas del conocimiento antropológico», organizado por Eduardo Restrepo y Esteban Krotz en el marco del V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, Bogotá, junio de 2017.

El programa de reflexión e intervención «Antropologías en el mundo» inauguró la posibilidad de enunciar las múltiples y asimétricas localizaciones históricas, sociales, culturales y políticas de las distintas comunidades de antropólogos y sus respectivas antropologías. Con la ayuda de las definiciones introducidas por dicha propuesta ha sido posible abordar las antropologías desde las prácticas concretas y situadas de los antropólogos, bien como desde las dinámicas institucionales de los establecimientos antropológicos. Ello ha permitido cuestionar los fundamentos de ciertas definiciones de antropología basadas en fórmulas normativas y dogmáticas.

Diez años después de haber publicado, en colaboración con Arturo Escobar, una síntesis del programa de «antropologías en el mundo» (Restrepo; Escobar, 2004) y sus apuestas políticas, Eduardo Restrepo escribió un artículo en el cual evaluaba que el objetivo de la propuesta inicial, es decir, «transformar los términos y condiciones de intercambio dentro y entre las antropologías del mundo» estaba lejos de haberse alcanzado (Restrepo, 2016). Ante este balance, nuestra propuesta consiste en retomar algunos conceptos que han desarrollado Eduardo y otros compañeros en el marco del proyecto de Antropologías en el Mundo y articularlos con las reflexiones de Máquina Crísica para poder pensar juntos la posibilidad de renovar el alcance político de la propuesta original.

En primer lugar, revisando algunos textos que sirvieron de base al proyecto de reflexión e intervención política denominado «antropologías en el mundo», hemos identificado una tensión entre los modelos explicativos utilizados para definir las dinámicas de poder vigentes en el marco del sistema-mundo de la antropología. Concretamente, en la definición propuesta por Eduardo y Arturo, parecen coexistir tres modelos. El primero de ellos, propone la existencia de antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas, remitiéndonos, por lo tanto, a una matriz teórica de orientación gramsciana. En segundo lugar, tenemos un modelo foucaultiano que entiende que las disciplinas basan su posibilidad de reproducción en la sedimentación de mecanismos y dispositivos institucionales. Aquí, según nos parece, la formación de un discurso propiamente antropológico depende de la conformación de subjetividades antropológicas en consonancia con la construcción de objetos y de superficies de realidad sobre las cuales los métodos y conceptos de la disciplina podrán aplicarse. La creación de estas superficies y objetos depende del funcionamiento de instituciones concretas (los establecimientos antropológicos) y del despliegue de ciertas prácticas de disciplinamiento y normalización. Este segundo modelo, que pone énfasis en la construcción de subjetividades mediante prácticas de disciplinamiento de los cuerpos y los deseos, se acerca más a lo que identificamos como el tercer modelo explicativo contenido en el marco teórico de Antropologías en el Mundo. En dicho modelo, cuya fuente de inspiración es la teoría *queer*, ciertas antropologías disidentes se enfrentan a definiciones normativas de lo que debe(ría) ser la antropología y, en palabras de Eduardo, «escapan, en momentos determinados y para contextos específicos, a las concepciones y prácticas de la antropología que se han constituido como el sentido común disciplinario, que han devenido como lo propiamente antropológico. Desde las perspectivas más disciplinarizantes que constituyen los establecimientos antropológicos concretos, las antropologías disidentes suelen aparecer en el lugar de la ‘desviación’, de la ‘anomalía’, de lo ‘no todavía o no suficientemente ‘antropológico’» (Restrepo, 2016. p. 56).

Estos dos últimos modelos —el foucaultiano y el *queer*— no condicionan, a nuestro ver, la efectividad de las prácticas de disciplinamiento a una supuesta naturalización ideológica, vía coacción o persuasión, de sus coordenadas operacionales —algo que sucede en el modelo «gramsciano». Tanto para el postestructuralismo de matriz foucaultiana como para la teoría queer, lo que hay son tecnologías que conforman y estabilizan los cuerpos y las subjetividades sin que deba existir, por ello, algo así como una adhesión de los individuos a los criterios del sentido común— en este caso, el sentido común antropológico. Volveremos sobre esta cuestión más adelante. Por ahora, queremos sugerir que cada uno de los tres modelos teóricos —el gramsciano, el foucaultiano y el *queer*— conduce a indagaciones e hipótesis distintas en lo concerniente a la conformación y la reproducción de la disciplina antropológica. Dichos modelos también determinan ciertos desdoblamientos políticos del programa «Antropologías en el mundo», los cuales evocaremos a continuación.

En cuanto a Máquina Crítica, dos intuiciones principales, originadas en el proyecto de «antropologías en el mundo», han influenciado directamente nuestras elaboraciones: **1** la sugerencia de que las antropologías son plurales y localizadas; **2** la constatación de que existen establecimientos antropológicos que reproducen institucionalmente la disciplina y castigan a las disidencias. Tomando en cuenta estas dos orientaciones, nuestro colectivo buscó identificar, en el marco de establecimientos antropológicos concretos, los mecanismos institucionales que capturan deseos y suprimen la posibilidad de emergencia o efectuación de antropologías de otro modo. Es decir, que en un principio nos inclinamos hacia los dos últimos modelos explicativos (el foucaultiano y el *queer*). Para nosotros, las eventuales disidencias desplegadas en el seno de cada establecimiento antropológico son vividas como tensiones concretas y localizadas sobre un tejido normativo plagado de inconsistencias inmanentes.

Eduardo Restrepo afirma que «lo que se encuentra en juego con las antropologías hegemónicas es la disputa por la fijación de un sentido común disciplinario. De ahí que su pretensión sea la naturalización y canonización de su propia contingencia». Ante esta constatación, el programa de Antropologías en el Mundo señala la necesidad de

desestabilizar el sentido común. Una estrategia posible para hacerlo sería la de visibilizar la pluralidad objetiva de las prácticas antropológicas realmente existentes. Nosotros estamos básicamente de acuerdo con esta propuesta, pero pensamos que habría dos formas de reivindicarla y performarla.

La primera, con la cual muchos antropólogos «establecidos» estarían de acuerdo, consiste en representar las múltiples antropologías existentes para, una vez desvelada su diversidad, corroborar la afirmación de que las cosas podrían llegar a ser distintas de lo que son, poniendo así al desnudo el carácter contingente de las instituciones que habitamos. La segunda es un poco más controversial, porque opone la contingencia del establecimiento a la arbitrariedad de otras sensibilidades intelectuales y políticas que el mismo establecimiento niega en el aquí y el ahora, pero que siguen pulsando en sus territorios. En este caso no hay espacio para la representación, porque la crítica al sentido común disciplinario es, inmediatamente, una estrategización y un despliegue situado de otra conducta política. Nos parece que la reivindicación de esta segunda postura podría ser una suerte de «vacuna» contra las apropiaciones «multiculturalistas» y no activistas del programa Antropologías en el Mundo, puesto que se orienta resueltamente al conflicto o, por mejor decirlo, lee la promesa de pluralización y descolonización epistémica e institucional en el registro de los conflictos vigentes en cada institución. De este modo, la actitud de interrumpir la reproducción de las antropologías hegemónicas y la subalternización o invisibilización de otras prácticas antropológicas se asocia directamente a una lucha real en donde uno enuncia no solo las posibilidades disponibles, sino también los medios para alcanzarlas.

De acuerdo con esta postura, el «sentido común» antropológico-disciplinario es básicamente la garantía de que, después de haber gozado a su manera de los placeres despóticos que le proporciona una institución jerárquica, el buen antropólogo podrá rendir cuentas de lo que anduvo haciendo gracias a la disponibilidad de un reservorio más o menos legítimo de «buenas justificaciones» o de «explicaciones razonables». Seamos claros: el sentido común es solo el repositorio de excusas cambiantes que habilita el ejercicio de un poder real. Dicho poder, sin embargo, no estriba en esas excusas sino en otro lado, en

una asimetría de fuerzas que jerarquiza a las personas, que reparte en forma desigual las oportunidades de goce, que transfigura la insatisfacción en resignación y que redonda, eventualmente, en el antagonismo y la lucha abierta.

El sentido común se desmorona paulatinamente bajo el peso de sus propias inconsistencias. Por eso, de vez en cuando, hace falta restaurarlo sobre nuevas bases. Tal vez el afán autocrítico y revisionista de las antropologías sea el síntoma más visible de la profunda fragilidad de sus sentidos comunes. En forma recurrente y cíclica, quedan expuestas las coacciones más crudas y mezquinas que garantizan el mantenimiento, en última instancia, de las cosas tal y como son en cada establecimiento disciplinario. Esta no es una constatación alentadora, puesto que tomarla en serio nos obliga a reconocer que aún careciendo de sentido (común), el mundo puede seguir «funcionando» relativamente «bien», por lo menos por cierto tiempo. En síntesis, parodiando a Monterroso, podríamos decir que después de enormes esfuerzos reflexivos y deconstructivistas, el dinosaurio sigue estando allí, o mejor dicho sigue estando «aquí» y somos parte de él. La crítica y la denuncia son experimentadas como un puro goce solitario, cínico e ineficaz en las dependencias del aparato disciplinario.

La inercia de otras instituciones un poco más vastas y pobladas que un simple departamento de antropología suele ser justificada en referencia a la debilidad circunstancial del trabajo político que apunta a transformarlas. Siempre podemos consolarnos con la excusa algo angustiada de que todavía no hemos persuadido a suficientes personas; de que hay que seguir generando conciencia y educando a la gente. Pero ¿Qué pasa cuando somos tan poquitos —50, 100, a lo sumo 200 personas— y aún así el dinosaurio no se mueve? Miramos alrededor y nos damos cuenta de que no dejamos ni una sola estructura sin deconstruir, pero pese a tanto trabajo nada sucedió: seguimos obsesionados escribiendo artículos y cagados del miedo de que nos echen del *laburo* o no nos otorguen la beca que necesitamos. Seguimos repitiendo aquellos viejos mantras en los que ya hemos dejado de creer hace mucho pero que, no obstante, nos permiten seguir llenando páginas y páginas de «material publicable» y justificando, *pour la galerie*, la presunta relevancia de nuestra función social. Las cosas son así, dirán

algunos, porque «los de arriba» siguen manejando categorías que hace falta vaciar o relativizar. Pero ¿Y si a los «de arriba» no les *interesa* ni en lo más mínimo perder estas categorías? O peor todavía, ¿y si no *pueden* perderlas vaya uno a saber por qué? ¿Qué pasa si los conflictos en los que estamos metidos son realmente conflictos encarnados? En este caso, no nos quedaría otra que atrevernos a «poner el cuerpo». Quizás el gran desafío en lo que atañe a la realización de otras prácticas antropológicas ya no sea el examen del sentido común disciplinario, sino justamente la generación de condiciones políticas en las cuales la crítica se haga cuerpo y ponga a prueba sus criterios. Claro, todo tiene su costo. Por ello, es conveniente que nuestra negatividad crítica se nutra de unas promesas por las que valga realmente la *pena* jugárselas. Enseguida volveremos sobre este punto.

Concretamente, queremos sugerir que las condiciones políticas de la disidencia —es decir, los enunciados que señalan otras posibilidades de habitar cierta coyuntura— deben buscarse allí donde la gente se pone a pensar sobre sus posicionalidades y, al hacerlo, introduce un espacio singular de problematización de su mundo. Este acto configura lo que podríamos denominar «situación»: un lugar de reflexión en el cual son movilizadas nuevas coordenadas para pensar la coyuntura. Dichas coordenadas no entran necesariamente en sintonía con los criterios que rigen la distribución actual de los lugares y las visibilidades. La existencia de una «situación» podría ser el punto de partida para un curso de acción disidente, dinamizado según criterios reflexivos singulares.

Nos gustaría enfatizar en la relevancia y la potencia de los enunciados críticos que son interiores a las «situaciones» y que señalan la emergencia y el posible devenir de una disidencia. Pero antes, habría que evaluar cómo una disidencia puede llegar a irrumpir. Convendría, pues, hablar de cierta «mecánica» de la disidencia. Para no excedernos en el espacio de esta intervención, vamos a formular tres intuiciones al respecto sin muchas preliminares teóricas.

1 En primer lugar, proponemos que la presencia de nuestros cuerpos en determinado espacio institucional es consecuencia de intenciones, voluntades, expectativas y deseos anteriores a nuestra institucionalización. Por ejemplo: muchos estudiantes de antropología,

con los cuales hemos venido dialogando en los últimos años, nos contaron que su «adhesión» al espacio disciplinar respondía a una especie de «promesa antropológica» muy básica e incluso abstracta. Según esta promesa, el encuentro con los demás (con los «otros») podría convertirse en un lugar privilegiado para construir cierto tipo de conocimiento basado en la formulación dialógica de nuevas preguntas, respuestas y sentidos sobre el mundo. Tenemos, entonces, que las antropologías, entendidas como la expresión situada e institucionalizada de un régimen de producción del conocimiento, solo pueden existir y producir efectos de formación movilizándolo intencionalidades que ellas no producen directamente. Dichas intencionalidades son, a partir de determinado momento, administradas, funcionalizadas, desarrolladas y, claro, disciplinadas adentro de un aparato institucional.

2 La segunda intuición que nos gustaría compartir con ustedes es la de que a veces —no siempre— el devenir institucional de las voliciones que nos impulsaron a emprender una trayectoria universitaria se presenta para nosotros como angustia, frustración y sinsentido.

3 Tercera intuición: el reconocimiento de la angustia, la frustración y el sinsentido puede ser problematizado. Y cuando hay problematización, lo que era una necesidad se torna susceptible de prescribirse como algo cuestionable y contingente. De este modo, se vuelve posible abrir una «situación» en el seno de la coyuntura. Esto quiere decir que estamos habilitados a extrañarnos de lo que determina y ordena nuestro deseo, a la vez que podemos experimentar lo que podría llegar a ser algo así como *no necesitar ser lo que somos*. Es justo en este momento cuando la apariencia de un mundo se desestabiliza y en donde nos es posible formular un juicio sobre este mundo. Dicha tarea se verá beneficiada por todo el repertorio expresivo que se encuentre disponible en el nuevo campo de visión abierto por la disidencia que ahora encarnamos.

Queremos sugerir que el mismo programa Antropologías en el Mundo fue, en su momento, la política de una disidencia, es decir, la teoría de una «situación» específica vivida por sus formuladores. También nos parece razonable intuir que la emergencia de ese programa se dio en el seno de antagonismos muy concretos. Lo intuimos porque

algunas definiciones desarrolladas por Eduardo Restrepo y Arturo Escobar nos vinieron al pelo cuando se nos presentó la necesidad de asumir los antagonismos vigentes en nuestra propia institución, es decir, cuando nos tocó politizar cierto malestar compartido.⁶⁷ El programa Antropologías en el Mundo pudo volverse potente para las luchas que desarrollábamos hace algunos años porque fue agenciado en el marco de una disidencia real y adquirió en ella nuevos sentidos. Antropologías en el Mundo no fue potente porque portaba una crítica radical de las premisas que fundamentan ciertas concepciones hegemónicas sobre la antropología. De hecho, la crítica al establecimiento antropológico en el que estábamos siendo institucionalizados ya se encontraba en marcha en tanto crítica inmanente. Dicho establecimiento ya se había presentado como insostenible para nosotros, puesto que traicionaba buena parte de las promesas y expectativas que nos habían llevado a habitarlo. En esta situación, lo que retomamos de Antropologías en el Mundo no fue un esquema de deconstrucción sistemática del sentido común disciplinario (reiteramos que si tal sentido común realmente existía en nuestra institución, entonces ya estaba tambaleando, a punto de derrumbarse)⁶⁸. Intervenciones como las de Eduardo Restrepo, Arturo Escobar, Esteban Krotz y muchos otros han sido, para nosotros, la fuente de donde sacamos algunas prescripciones políticas que resonaban en nuestras propias prescripciones y nos ayudaban a precisar su razón y su sentido.

En consonancia con Eduardo y Arturo, nosotros podíamos decir, por ejemplo, que las prácticas institucionales y pedagógicas existentes en nuestro espacio de formación eran innecesarias. También dijimos, en aquel entonces, que la institucionalidad construida para formar

67 Véase la introducción a la entrevista con Eduardo Restrepo publicada en este libro bajo el título de «La antropología es siempre una práctica política, de cabo a rabo».

68 En la introducción a la entrevista a Eduardo Restrepo, publicada en este libro, evocamos los escenarios de conflicto institucional en los cuales se engendró la disidencia que hoy se llama Máquina Crísica. También hilvanamos algunos comentarios al respecto en el diálogo con Revocables, en Argentina («Hipótesis 356: la política puede salvarnos de la disciplina») y en la presentación de una muestra de carteles y fotografías que conmemoraba un paro de estudiantes de posgrado al que nos sumamos en la ciudad de Porto Alegre («Parar para pensar: *indícios da primavera*»).

antropólogos en nuestra universidad reposaba sobre criterios que no eran consensuales y que nunca habían sido realmente expuestos al balance crítico y al debate colectivo e igualitario. Ante estos hechos, nos pareció que valía la pena sumarnos a la organización de un paro de estudiantes que finalmente se llevó a cabo bajo las consignas de «transparencia y participación» y «paramos para pensar». El paro suspendió las rutinas académicas e instauró un espacio de debate en el cual empezaron a circular categorías distintas a las que el poder institucional promocionaba para garantizar el adecuado reparto de los roles, las tareas, las necesidades, los éxitos y los fracasos.

No podemos pretender, sin embargo, que los enunciados producidos por nosotros en el ejercicio de una disidencia singular sean pertinentes *a priori* para instilar nuevas *situaciones* en otras *coyunturas*. Los enunciados solo cobran vida cuando algo los recluta y los pone en movimiento. Las palabras no poseen ninguna efectividad y no expresan ninguna potencia cuando se las convierte en meras representaciones de los objetos —aunque sean representaciones «alternativas» de los mismos—. Las palabras solo se tornan evidencia de que las cosas pueden ser distintas de lo que son cuando alguien las toma y las convoca deliberadamente para tal función en el marco de un agenciamiento político concreto. Fuera de los agenciamientos, las palabras no son otra cosa sino fragmentos de una descripción pasiva del estado del mundo; descripción que está sujeta a cualquier uso —inclusive el uso multiculturalista—.

En vez de describir heterogeneidades, hay que actuarlas; hay que devenir heterogéneos y conflictivos, poner nuestra potencia a prueba y poner las pruebas de esta potencia a disposición de quienes quieran experimentar aquello de lo que son capaces dondequiera que estén, siempre y cuando sea necesario trascender la frustración, siempre y cuando sea necesario, en definitiva, desdisciplinar la antropología.

Por eso, creemos importante insistir en la promesa que la antropología parece inoperar —en el sentido de aceptarla como deseo, pero ejercerla como frustración—. Se trata, como mencionamos antes, de la promesa de una implicación en la puesta en práctica de la realidad; una promesa que no renuncia a pensar y actuar *en lo* político. Dicha promesa abre un campo de posibilidades que están en tensión con lo

establecido y plausible hacia lo cual, en tanto «ciencia descriptiva», la antropología siempre apunta.

Pensar la promesa del encuentro como una implicación es destronar la idea de frontera disciplinaria, la cual postula un afuera y un adentro y está asegurada por la fórmula del distanciamiento etnográfico. Solo la implicación en determinadas luchas y en determinados contextos abre de nuevo el espacio a la pregunta por lo político como el lugar de las posibilidades.

Creemos que lo político, cuando se enuncia desde la antropología, está siempre en retirada, lo que quiere decir que es impensable la pregunta por lo político en Antropología, así como es impensable una «política antropológica». Una política con «ethos» antropológico es una contradicción en términos. Lo político se le escapa a la disciplina, está en retirada, porque lo político en antropología tiende a ser axiomático, es decir, abre un determinado campo de indagaciones inmediatamente docilizadas en cierto nicho de inquietudes disciplinarias (antropología política, antropología de los movimientos sociales, etcétera); inquietudes que se instituyen como forma de conocimiento válido de ciertos procesos a costa de darles la espalda.

Las antropologías disciplinares le temen al compromiso de pensar la política en sus propios términos, en su inventiva. Esto es así porque, en su autodefinición, marcada por el apelo primordial a la observación y la descripción tipificadora, dichas disciplinas solo pueden mirar lo que pasa y lo que pasó como una objetividad dócil y domesticable. Las antropologías disciplinares operan en el registro de lo que es, y no en el registro de lo posible, razón por la cual se abstienen, ellas mismas, de *pensar*, de abrir espacios de posibilidad que son inestables y que desestabilizan. La disidencia, un espacio de desestabilización que se da en el marco de luchas concretas, es donde el pensamiento de la política retoma la promesa supuestamente perdida —la promesa del encuentro real— para, así, tornar inoperante la inoperancia de las antropologías, es decir, hacer del deseo «situación».

No hay, por tanto, que buscar la disidencia. Al contrario, hay que ser partícipe de ella en dondequiera que esta abra un espacio de tensión entre lo establecido y lo que todavía no ha llegado a ser y no tenemos

garantías de que, en algún momento, sea. Lo importante, aquí, es que en el propio organizarse, encontrarse y tomar parte, ya la realidad ha expandido nuevos horizontes y resquebrajado toda ritualidad, todo afán de estabilización e interpretación, toda disciplina. En suma, la disidencia y la pregunta por lo político que ella recoloca abren posibilidades radicales, instauran nuevos conceptos que vale la pena explorar con ahínco, intentando concretarlos en toda su complejidad, sin temor al castigo y apuntando a la emancipación.

Bibliografía

Restrepo, E. Escobar, P. 2004. Antropologías en el mundo. *Revista de Antropología Jangwa Pana*, n. 3, p. 110-131.

Restrepo, Eduardo. 2016. Antropologías disidentes y sentido común antropológico. *Colégio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C*, p 51-59.

PENSA
MEN^{TOS}
EXCESSIVOS



