

ADIEU

A LA ANTROPOLOGÍA AIGGIA

RAZONES DE
UNA DISIDENCIA

COLECTIVO
MÁQUINA
CRÍSICA



Máquina Crísica

Autores Alex Martins Moraes; Juliana Feronatto Mesomo;

Tomás Guzmán Sánchez

Carátula Juana Toro y Tomás Guzmán Sánchez

Adieu a la Antropología [Ebook] - 2024

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

Moraes, Alex Martins

Adieu a la antropología [livro eletrônico] :
razones de una disidencia / Alex Martins Moraes,
Juliana Feronatto Mesomo, Tomás Guzmán Sánchez. --
1. ed. -- Porto Alegre, RS : Ed. dos Autores,
2024.

PDF

Bibliografia.

ISBN 978-65-00-93796-1

1. Antropologia 2. Comunismo 3. Filosofia
4. Marxismo 5. Política - Aspectos sociais
I. Mesomo, Juliana Feronatto. II. Sánchez,
Tomás Guzmán. III. Título.

24-193007

CDD-301

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia 301

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

ADIEU A LA
ANTROPOLOGÍA

Razones de una disidencia

Por

Colectivo Máquina Crítica

Contenido

Prólogo	01
A modo de introducción Entrevista al colectivo Máquina Crísica	07
Antropología y desubjetivación Volver al punto de partida <i>Juliana Mesomo</i>	19
Es mejor saber despedirse que aferrarse a la distancia Ensayo sobre la amistad y contra la antropología <i>Tomás Guzmán Sánchez</i>	45
Investigar contra la finitud: del recubrimiento científico- social al descubrimiento de los infinitos <i>Alex Martins Moraes</i>	77
A modo de conclusión Descolonizarse, abandonar las disciplinas, pensar en el registro de lo posible <i>Colectivo Máquina Crísica</i>	III

A Daniel Etcheverry, pirata de la América del Sur.

*A minha alucinação é suportar o dia a dia.
E meu delírio é a experiência com coisas reais.*

Belchior, Alucinação

Prólogo

El momento en que tomamos una decisión define que algo ha tenido lugar en un determinado mundo. En seguida, para que cualquier decisión tenga consecuencias en este mundo, es necesario explicitar las razones que motivaron su primer impulso y, de este modo, determinar las reglas que aseguraron su manifestación. En el 2011, cuando resolvimos crear el colectivo Máquina Crítica –en aquella época llamado “Grupo de Estudios en Antropología Crítica”– estábamos inmersos en un intenso malestar frente al academicismo que caracterizaba los espacios institucionales que habitábamos. Queríamos ir más allá de dichos espacios y alinear nuestro pensamiento teórico y nuestros esfuerzos investigativos a las tradiciones emancipadoras en las cuales nos habíamos formado políticamente y sobre las que pretendíamos seguir pensando: comunismo, marxismo, feminismos, anticolonialismo, antirracismo.

De este modo, los primeros movimientos de Máquina Crítica tomaron la forma de una “crítica a la antropología”: era necesario discernir y, luego, descartar

aquello que la convertía en un saber extraño a los esfuerzos organizados en pos de la transformación del mundo. Para nosotrxs, “la antropología crítica” era, por lo tanto, “una crítica de la antropología”. Si queríamos que nuestras prácticas de investigación aportaran algo a la política transformadora, entonces deberíamos desafiar la reproducción de las antropologías realmente existentes, pues estas últimas bloqueaban la posibilidad de inscribir la investigación social en el espacio de un pensamiento emancipador.

Una vez tomada la decisión de enfrentar la neutralización disciplinar del pensamiento afín a las políticas transformadoras, no nos quedaba otra que seguir adelante, profundizar la ruptura y evitar la recuperación. Debimos, entonces, explicitar las razones que podrían sostener el impulso de ruptura que nos movía desde un principio. A lo largo del tiempo, nos dedicamos a definir de manera cada vez más precisa cómo pretendíamos compatibilizar, en un mismo movimiento, el ejercicio de la investigación –investigación sin adjetivos; investigación pura– y la enunciación de nuevas posibilidades políticas.

Este compendio se propone acercar a los/las lectores/as a las “razones de una disidencia”, las que el Colectivo Máquina Crítica encaró durante una década en alianza con otras personas con quienes compartimos horizontes teóricos similares. En las próximas páginas, vamos a presentar los argumentos, las ideas y las experimentaciones que marcaron nuestra ruta de salida de los dominios disciplinares de la antropología. A lo largo de este trayecto, recorreremos diversos “puntos de tensión” desde los cuales la búsqueda por transformar la investigación en un procedimiento de enunciación de posibilidades colectivas inéditas entró en conflicto abierto con los *a priori* epistemológicos reivindicados por una parte sustancial de las ciencias sociales y las antropologías disciplinares. Cada una de las intervenciones aquí reunidas representa una “estación” en dicho trayecto, aún

abierto, que serpentea entre el análisis crítico del disciplinamiento académico y la construcción de un nuevo espacio para el cultivo de la investigación, el pensamiento y la política.

A modo de introducción, seleccionamos una entrevista concedida por este colectivo al proyecto Una Antropología de la Práxis en el año 2019. En dicha entrevista, esbozamos nuestras expectativas sobre la posibilidad de colocar la producción de conocimiento antropológico en sinergia con las luchas populares. A partir de esta problemática central, buscamos actualizar los debates clave que han marcado el devenir de Máquina Crísica y que se cristalizan en algunas cuestiones, tales como: ¿es la antropología compatible con el esfuerzo de instauración de una política singular? ¿Por qué algunas categorías de uso corriente en la disciplina – cosmología, cultura, identidad, moralidad, etc.– son inoperantes a la hora de pensar un proceso de ruptura del orden vigente? Además, nos propusimos explorar la relación de la antropología disciplinar con las políticas representativas y, por consiguiente, la incompatibilidad analítica de la primera con el rastreo de lo que se sustrae a las actuales estrategias de legibilidad, inteligibilidad y gobierno de las poblaciones.

En el capítulo 1, “Antropología y desubjetivación. Volver al punto de partida”, Juliana Mesomo desglosa los caminos por los cuales la disciplina antropológica termina frustrando nuestras expectativas de hacer del encuentro con los demás un lugar para la exploración auténtica de nuevas preguntas y caminos políticos. Su hipótesis de partida es la siguiente: *al adherir a una “mirada antropológica” estamos declinando, inmediatamente, cualquier posibilidad de encuentro y confrontación con las personas, lo que significa alejarnos, cada vez más, de la posibilidad de participar en una subjetivación política.* Juliana argumenta que la antropología es el lugar de la “desubjetivación”, es decir, de la destitución siste-

mática de las condiciones que permitirían el surgimiento de un sujeto político en sus dominios. Para esquivarnos de dicha trampa, el mejor camino sería “volver al punto de partida”, o sea, retornar a un conjunto primordial de pasiones que las instituciones antropológicas convencionales suelen menospreciar y descartar. Tales pasiones están, generalmente, asociadas a la figura del estudiante de pregrado: ese sujeto indisciplinado que, desde su luminosa sensatez, todavía apuesta a una relación directa con lo real, con el pensamiento, con la política y con las inconsistencias del mundo que le tocó vivir.

En el capítulo 2, “Es mejor saber despedirse que aferrarse a la distancia: ensayo sobre la amistad y contra la antropología”, Tomás Guzmán Sánchez nos lanza la siguiente hipótesis: *lo real de la antropología no puede ser más que su abandono*. Para llegar a esta formulación, el autor expone la forma en cómo la antropología exige a sus practicantes una doble distancia: en primer lugar, con respecto a sí mismos, y, en segundo lugar, con respecto a lo que estudian. En esta distancia, que ubica al antropólogo/a siempre a medio camino entre un “Uno” y un “Otro”, se funda el chantaje del extrañamiento y la reflexividad. Siguiendo críticamente la emergencia del extrañamiento como destreza antropológica, Tomás busca tensionar el supuesto compromiso político de las antropologías, especialmente en América Latina, con respecto a ciertas luchas populares. Asimismo, él problematiza los efectos adversos que tiene sobre esas luchas el intento de respaldarlas desde un campo exterior a ellas, como lo es la antropología. Paralelamente, el autor sostiene que, a diferencia de la antropología, que sólo puede afirmarse en la distancia vacía frente al “Otro”, *la política de la amistad* nos propone una oportunidad de pensar más allá del juego de diferenciación inherente a la posición de los sujetos en una determinada estructura. Buscando reelaborar su trabajo de maestría, ahora por fuera de la disciplina antropológica, Tomás sostiene que la amistad implica un compromiso tenso con lo que se comparte, y no una

relación de mismidad/alteridad. Así, pues, la amistad apunta a lo inaudito de una verdadera política: no hay, nunca, un sujeto preexistente al acontecimiento que la inaugura.

En el capítulo 3, "Investigar contra la finitud", Alex Moraes presenta los límites del proyecto durkheimiano de las ciencias sociales; un proyecto cuyas premisas esenciales determinan, aún hoy -con variaciones más o menos pintorescas-, la aplastante mayoría de las investigaciones socio-antropológicas. El autor argumenta que, al tomar parte en la crítica a la centralidad del individuo humano como fundamento de la acción, la propuesta de Durkheim consistía en explorar las infinitas variaciones "sociales" de la finitud humana: aquello que era lo "impensado" para un simple individuo, incapaz de extrañarse de las determinaciones de su propia existencia, podría ser contemplado por la sociología bajo la figura de los "hechos sociales" que ordenan el mundo de la vida. En cada época y contexto, los "hechos sociales" -familia, religión, derecho, etc.- han sido convocados a echar luz sobre las condiciones "reales" de la acción individual y colectiva, a la vez que nos han permitido atestiguar la mutabilidad histórica e intersocietaria de las formas posibles de organización de la vida humana. Al perder la oportunidad de ejecutar hasta el fin la disolución del hombre -lo cual exigiría plantear su relación *directa, azarosa y mutable* con diversos tipos de infinitos-, la socio-antropología se mantuvo en los límites del programa de Durkheim y devino, por ello, en una doctrina autorreferencial orientada a la ejemplificación y la reiteración de la finitud de lo humano. De ahí su irremontable dificultad para aprehender aquellos raros momentos en que las personas se topan con lo infinito mediante unos acontecimientos singulares, cuya aparición conlleva una regla nueva -y, hasta entonces, impensada- que podría reconfigurar radicalmente la constitución del mundo. En esta intervención, el autor nos invita a "investigar contra la finitud", es decir, *contra la subordinación de cualquier esfuerzo individual o colectivo al*

postulado sociológico que declara la existencia de un lazo indisoluble entre los actos de enunciación y el emplazamiento social de los sujetos.

A modo de conclusión, presentamos una conferencia realizada por Máquina Crísica en un encuentro de estudiantes de ciencias sociales de la Universidad Federal de la Frontera Sur (Erechim, RS, Brasil), en el año 2018. En aquella oportunidad, nos propusimos problematizar el rol de ciertos paradigmas críticos en la enunciación y la racionalización de los malestares y de las rupturas concretas que han pautado nuestras trayectorias. Sugerimos que la “teoría”, “como una matriz intelectual y una fuente de conceptos”, “viene al auxilio de los agenciamientos políticos, las sublevaciones y las pequeñas rupturas que practicamos en los más diversos espacios de la vida colectiva desde el momento en que acusamos un malestar en nuestra experiencia de institucionalización”. Si quisiéramos acompañar con instrumentos investigativos esas rupturas, sería necesario cambiar la naturaleza propia de la investigación “social”, lo que conllevaría abandonar la pretensión descriptiva y proponerse “pensar desde los enunciados de las personas *hacia adelante*, acompañando qué tipo de mundo esos enunciados *prescriben* y qué tipo de composiciones colectivas ellos *habilitan*”.

Así como ha sucedido con aquellas personas con las cuales venimos dialogando y conspirando en el transcurso de la última década, las y los lectorxs de este compendio, nuestrxs potenciales aliadxs políticos, podrán evaluar si los análisis y proposiciones presentados a lo largo del libro poseen alguna relevancia a la hora de hacer enunciables las rupturas y los esfuerzos de emancipación que ellos mismos protagonizan en sus lugares de estudio, trabajo o militancia.

Colectivo Máquina Crísica, Porto Alegre-Bogotá, diciembre de 2023

A modo de Introducción

Entrevista al colectivo Máquina Crítica

El presente escrito es una versión adaptada de la entrevista que nos propuso el compañero Sergio Fernández en el año 2019. Aquí aparecen las respuestas que le brindamos en aquel entonces, con algunos complementos más que habríamos elaborado si la entrevista hubiera tenido lugar en períodos más recientes. Sergio es el creador del proyecto *Una Antropología de la Práxis*, que se materializa en diversos soportes, entre los cuales cabe mencionar un canal homónimo en YouTube, un podcast y un dinámico grupo en Facebook. En todos estos espacios, la idea es dar visibilidad a formas de acción y pensamiento que articulen antropología y transformación social. Claramente, no somos lxs interlocutorxs más simpáticos cuando se trata de hilvanar conexiones entre antropología y compromiso político. Con todo, recibimos de muy buena gana cualquier invitación al diálogo que apunte a problematizar dichas conexiones. En principio, no identificamos relaciones obvias entre el ejercicio de la antropología disciplinar

y el impulso creador de las políticas emancipadoras. Es más: nos parece que no hay simbiosis posible entre un pensamiento declaradamente antropológico y un pensamiento *desde la política*; creemos que cuando la máquina analítica y textual de las antropologías disciplinares se pone en marcha, a la política no le queda otra que retirarse.

En el contexto de Máquina Crísica, hemos preservado muy pocos elementos que nos conectan con los métodos y los cánones que se reivindican en las instituciones especializadas en hacer antropología. De ese mundo institucional, hemos retenido apenas una disposición muy básica: aquella que consiste en mantenernos abiertos al encuentro con otras personas y a la posibilidad de hacer *algo* en colaboración con ellas. A ese encuentro nosotrxs lo llamamos “investigación” y, a ese *algo*, lo llamamos “política”. La investigación revela bajo qué condiciones, con qué propósitos y en nombre de qué perspectivas comunes podemos involucrarnos con lxs demás. La investigación define una política. Quizás, sea dicha concepción de la práctica investigativa la que nos pone en convergencia con las inquietudes de nuestro entrevistador, aun cuando, en ella, no subsista prácticamente nada del cientificismo disciplinario. Allí, lo único que subsiste es una antropología tan desfigurada, tan desgarrada por otros compromisos y apuestas intelectuales que ni siquiera necesita preservar su nombre original. Podríamos llamarla, simplemente, “una apuesta por el encuentro con las personas en búsqueda de sus dimensiones creadoras y subversivas”; podríamos, incluso, llamarla “marxismo”, lo que, dicho sea de paso, nos suena más sugerente y atractivo. Pero el nombre no importa. Lo que sí nos interesa es compartir con ustedes las razones de nuestra disidencia, con la expectativa de que ellas encuentren resonancias en sus inquietudes, no solo para seguir ampliando la guerra de guerrillas en los terrenos del disciplinamiento académico, sino, también –y fundamentalmente–, para explorar nuevas alianzas

de cara a la realización de un pensamiento y un proceso investigativo ubicados más allá de las disciplinas, y radicalmente insertos en lo contemporáneo.

Antropología de la Práxis: *¿Qué pueden decirnos sobre Máquina Crítica? ¿Cómo nació, cuáles son sus actividades, qué propuesta de actuación están desarrollando en este momento?*

Máquina Crítica: Máquina Crítica es un colectivo de autoformación teórica que nace en Porto Alegre en el año 2011, en la confluencia de diversas perspectivas políticas: feministas, anarquistas, comunistas, socialistas. En un principio, compartíamos un interés en emprender ciertas lecturas de Marx, ciertas lecturas de la teoría crítica en general y latinoamericana en particular. Condensamos nuestras primeras discusiones en un fanzine que se llamó *La Tinta Crítica*. Allí, nosotrxs comenzamos a publicar sistemáticamente nuestras reflexiones teórico-políticas respecto de los debates a los que nos abocábamos colectivamente en ese momento. Después, lxs miembros de Máquina Crítica adherieron a un paro protagonizado por lxs estudiantes de posgrado en antropología de la Universidad Federal de Río Grande del Sur. Este movimiento estudiantil exigía transparencia y participación en dicha institución, lo cual implicaba pensar formas de democratizar ciertos ámbitos de enseñanza, aprendizaje e investigación. El paro le acarreó a sus protagonistas un sinnúmero de problemas personales relacionados con el deterioro de su relación con ciertxs docentes y el desgaste de sus vínculos institucionales. Pero también hubo ganancias, puesto que se logró que el programa de posgrado aceptara formas de participación directa de los estudiantes en sus instancias de toma de decisiones, lo que antes prácticamente no sucedía. En 2013, nuestro colectivo se dividió porque dos de sus miembros se fueron a Buenos Aires a hacer su doctorado y otrxs se quedaron en Porto Alegre haciendo su maestría. Por aquel entonces, el grupo comienza a funcionar

con dos cabezas, una en Argentina y otra en el extremo sur de Brasil. Hacia el año 2014, el grupo vuelve a segmentarse por circunstancias personales entre Porto Alegre, Buenos Aires y Bogotá. De ese momento en adelante, empezamos a dar más visibilidad a nuestro blog (maquinacrisica.org), que es el principal instrumento de divulgación con el que contamos. Para tratar de contrarrestar los efectos dispersivos de la distancia, apuntamos a la realización de otras actividades, como los talleres virtuales que se organizan una vez al año con diferentes temáticas. Ya hemos realizado un total de cuatro talleres virtuales que problematizaron, entre otras cuestiones, la posibilidad de construcción del enunciado antropológico crítico, el concepto de "exceso", la relación - o, más bien, la no relación - entre marxismos y antropologías, y los caminos para potenciar la capacidad imaginativa de las izquierdas mediante ciertas prácticas de investigación política. También nos hemos dedicado a la organización de algunos eventos en los que nos proponemos discutir problemáticas que son de nuestro interés, en colaboración con invitadxs que nos ayudan a profundizarlas en múltiples direcciones. Asimismo, comenzamos a trabajar en un proyecto muy amplio de universidad libre que se llama Campus Comum. Es un proyecto de comunización del pensamiento en cuyo marco se borrarán las divisiones estáticas entre docentes y estudiantes, de modo que cualquiera, si así lo desea, pueda plantear debates, problemáticas o agendas reflexivas que le parezcan relevantes, con el propósito de convertirlas en una cuestión de interés colectivo. Bueno, y por el momento seguimos formándonos en conjunto, como compañerxs, leyéndonos, discutiendo, pasándonos textos, haciendo análisis de las situaciones políticas que vivimos. Así es cómo transcurre el trabajo intelectual que realizamos en tanto Máquina Crísica.

A.P.: *¿Cuál es su posición desde el marxismo en relación con la práctica antropológica, la transformación social y la militancia? ¿Cómo podría relacionarse*

el "rigor científico", o el respeto por la práctica académica, la militancia y la transformación social?

M.C.: En primer lugar, sería interesante observar que, para nosotrxs, el marxismo resulta importante porque fue, y puede ser, la política del comunismo bajo el capitalismo, siempre y cuando entendamos el comunismo como un movimiento concreto que apunta a superar y suprimir el orden establecido. El marxismo ofrece elementos epistemológicos para que podamos discernir, dondequiera que estén vigentes las formas capitalistas de explotación y dominación, ciertos ejes de antagonismo en los cuales se juega la posibilidad de la emancipación. Tal y como lo vivimos en el contexto de Máquina Crísica, el marxismo va a preguntarse por la inconsistencia radical de las coyunturas en las cuales se van estructurando nuestras vidas. Nos gusta decir que el marxismo nos invita a una crítica inmanente de las coyunturas. Es una crítica que viene de adentro: que busca en aquello que ya existe algún tipo de tensión radical en cuyo marco se puedan enunciar nuevos "posibles". La identificación de un "posible" es el punto de partida de lo que concebimos como el trabajo transformador de la política. Una sensibilidad analítica de tipo marxista es indisociable –por lo menos tal y como nosotrxs la aprehendemos– de una política transformadora. Si no hay relación directa entre un discernimiento analítico y una organización activa de la política, entonces la práctica investigativa deja de tener sentido para nosotrxs. La investigación marxista responde a una problemática política y apunta a aclarar las condiciones de su despliegue efectivo en diferentes niveles. El marxismo nos inspira porque articula, en un mismo movimiento reflexivo, la enunciación de lo que ya está dado –lo que uno vive como algo evidente o necesario– con la enunciación de la no necesidad de lo que configura, digamos, el flujo normal, común y corriente de nuestra vida cotidiana. La interpretación del mundo, en ese sentido, es simultánea a una apuesta obstinada por la transformación de la realidad. En efecto, interpretar el mundo, en un sentido marxista, sería interpretarlo desde el punto de vista de

su mutabilidad. Este es el esfuerzo que nos proponemos y deseamos emprender desde nuestro colectivo, en los múltiples escenarios de investigación y compromiso político en los que nos insertamos, ya sea en Brasil, en Colombia, en Uruguay o en Argentina. Ahora bien, si la investigación se limita a explicar por qué la gente hace lo que hace, si se limita a dibujar el trasfondo explicativo de la acción y del pensamiento humanos, entonces se trata de una modalidad de investigación muy distante del marxismo. Si, después de todo, la investigación social sirve para explicar las conductas en el marco de alguna cosmología, ontología o economía moral, entonces no vemos que ella pueda estar en diálogo con el espacio político e intelectual del marxismo. Por otra parte, si la investigación social está en condiciones de iluminar apuestas colectivas novedosas, apuestas que se afirman a sí mismas al tiempo que niegan las fuerzas estructurantes del contexto en el que emergen, entonces ella se convierte en un vínculo de redefinición política de la realidad. La validación de ese tipo de investigación se da, precisamente, en la práctica de la política. La política es un procedimiento experimental que está en plenas condiciones de validar sus enunciados a través de unas prácticas específicas de organización e intervención colectiva. Cuando es parte del despliegue de una experimentación política, la actividad investigativa entra en convergencia con un programa de redefinición de las coordenadas existenciales vigentes en determinado tiempo y lugar. Esto quiere decir que al investigador le corresponde precisar las condiciones ideológicas de posibilidad que conforman a una colectividad humana de acuerdo con el cumplimiento de ciertas tareas que no estaban necesariamente previstas en las reglas de juego existentes. Pero esto no es todo. También hay que evaluar colectivamente bajo qué condiciones operacionales esas tareas pueden cumplirse exitosamente en una coyuntura específica. Así, pues, un proceso de investigación que se propone enunciar los “posibles” que irrumpen en antagonismo con lo existente, y que pretende contribuir a la exploración organizada de la inconsistencia de lo que

está dado, es un proceso de investigación que existe en el espacio político del marxismo.

A.P.: *Considerando que la antropología, como ciencia social, aborda temas y análisis que profundizan en lo micro, que se preocupan por asuntos como las “tradiciones”, lo “cultural”, lo “étnico”, ¿creen ustedes que es posible que el análisis de estos aspectos contribuya a una mejor comprensión a la hora de presentar aportes para la militancia política?*

M.C.: En principio, responderíamos negativamente a la pregunta que nos hacés. Es decir, para nosotrxs una disciplina que se aboca a la problemática de la etnicidad, la cultura y las tradiciones no contribuye al despliegue de una política militante. Empezaríamos argumentando en los siguientes términos: cuando una política existe, ella consiste en un proceso de presentación de nuevos posibles, los cuales tensionan con lo que ya está dado y desafían el ordenamiento del *status quo*. Por otro lado, la antropología, y, sobre todo, la “socio-antropología”, como nosotros la llamamos, es un proceso analítico que emprende la descripción sociológica de lo que está dado. Este tipo de disciplina propone, a través de la movilización de ciertos conceptos, una especie de ordenamiento de los enunciados políticos que implica relacionarlos con determinadas dinámicas ya conocidas y con ciertos grupos sociales ya determinados. Por lo tanto, la socio-antropología propende a la traducción de los pensamientos singulares de la gente en un campo de variables, relacionabilidades y segmentaciones que están postuladas de antemano en el régimen disciplinar de representación. ¿Por qué las cosas suceden así? Porque la antropología no es, apenas, un conjunto de textos u orientaciones teóricas y metodológicas que podemos simplemente adoptar, como si fueran “medios puros”, sin ninguna consecuencia política. La

disciplina está basada en la reproducción de unos cánones, unos aparatos institucionales, unos linajes, unas prácticas – como el extractivismo cognitivo y el productivismo, que van siempre de la mano – que constituyen, en realidad, un mecanismo de prospección disciplinar del mundo. La antropología no es otra cosa que una disciplina. A la disciplina le cuesta coexistir con la política porque, en esta última, lo que está en juego es la emergencia de nuevos sujetos que plantean posibilidades eventualmente inéditas en su mundo, y que se atreven a militar por dichas posibilidades. Si tales sujetos se auto-enuncian, digamos, como “guaraníes kaiowá”, un socio-antropólogo podría considerar que están realizando una reivindicación étnica o que, por alguna razón, la originalidad de lo que proponen puede desprenderse de ciertas dinámicas culturales y tradicionales que, aún sin ser plenamente conscientes para las personas, se dejarían entrever, de todos modos, en cada una de sus palabras y acciones. Vale señalar que a ciertos antropólogos les encanta empezar a hablar –o escribir– en el lugar exacto en donde las personas ya no están hablando. Les gusta cifrar la verdad muda de lo que dice la gente mediante la reseña de sus gestos impensados, de sus guiños, de su hexis, de sus grafismos o de un palabrerío anónimo que es la supuesta síntesis de la conciencia de un grupo social. No pocas veces este tipo de ejercicio tiene lugar a espaldas de los denominados “nativos”. Ahora bien, si una política no se piensa desde lo étnico, ¿por qué, entonces, deberíamos relacionarnos con ella a partir de las problemáticas que esta categoría comporta? Por otro lado, en caso de que ciertas palabras –“tradición”, “cultura”, “etnia”, “cosmología”– sean efectivamente movilizadas por una política, nada nos autoriza a pensar que ellas están operando en el mismo registro que se les asigna en la socio-antropología. Si estamos interesados en adherir a una política singular y aportar a su fortalecimiento, lo más importante es saber qué nuevos “posibles” se sostienen y se enuncian mediante un vocabulario específico y especial. ¿Qué tareas, qué principios y qué horizontes de acción se ponen en movimiento y se dan a conocer

bajo la forma de una palabra? Especificar esta cuestión exige una conversación franca y directa con las personas. Supone, además, un compromiso intelectual con lxs protagonistas de cualquier agenciamiento político. Considerando que la antropología se propone describir los fenómenos que investiga en referencia a algún tipo de totalización que es subsidiado por conceptos como "cultura", "moralidades", "economías" e incluso "ontologías", no nos queda otra que concluir que la militancia disciplinar -es decir, la lealtad hacia las prácticas institucionales y las premisas teóricas de la disciplina- cancela el pensamiento y la acción política. La problemática disciplinar responde a la reproducción de sí misma y a la validación de sus propias categorías de pensamiento. Es como si la lógica o las condiciones de lo que dicen y hacen las personas solo pudieran construirse plenamente a partir de los conceptos totalizadores que dispone la disciplina. Lo importante no es nunca la política misma, entendida como el despliegue paulatino de una problemática singular, sino la forma en que podemos explicarla, lo que implica re-presentarla como un objeto domesticable en los marcos teóricos y en las prácticas de contextualización avaladas por la disciplina. Como lo dice uno de nuestros camaradas, cuando la disciplina antropológica empieza a operar, la política está en retirada. Pensar la política y hacer investigación social en el registro de lo posible -es decir, en contra de la contextualización disciplinar- supone otros protocolos de encuesta, otra epistemología que debemos desarrollar, de modo que podamos identificar y acompañar las proposiciones que formulan nuestrxs contemporáneos.

A.P.: *¿Qué análisis pueden realizar de la antropología latinoamericana actual y de sus academias en relación con la coyuntura política, especialmente en el caso de Argentina y Brasil?*

M.C.: Hoy en día parece haber una constante preocupación por justificar la relevancia, los usos y el “papel” de ciertas disciplinas científico-sociales a la hora de subsidiar las instituciones especializadas en hacer política –partidos– o en gobernar a la población –el poder ejecutivo, el poder judicial y el parlamento–. Las llamadas “antropologías públicas”, por ejemplo, suelen operar en el registro de la representación. Hacer antropología en la dimensión de lo “público” sería representar las representaciones de los “otros” en el espacio subjetivo de la disciplina o, eventualmente, en el espacio subjetivo del Estado, mediante unas categorías que sean pertinentes para la reproducción y el funcionamiento de ambos. Los “otros”, en este caso, suelen entenderse como sectores sociales ya existentes –“las mujeres”, “lxs negrxs”, “la comunidad LGBT”, “lxs jóvenes”, “lxs migrantes”– cuyas demandas podrían representarse y contemplarse de modo más o menos adecuado a partir de la formulación de políticas públicas referenciadas en la investigación social. Aquí, lo que se supone es que toda reivindicación política es susceptible de una mediación en los marcos institucionales establecidos. La importancia directa de los científicos sociales reside en su rol de mediadores potenciales entre el Estado y los “sectores sociales” que se pretende representar y gobernar. La existencia de las ciencias sociales como una herramienta de la política representativa ya es un hecho. Definiremos a la política representativa como aquella que se basa en la expresión y la mediación de unos intereses sectoriales establecidos o emergentes en el contexto de una institucionalidad preparada, justamente, para operar y administrar la inclusión de los excluidos en el diagrama vigente de reparto de los bienes, las voces y las visibilidades. Lo excluido puede, entonces, representarse en los espacios económico, político-electoral, institucional y jurídico gracias a la traducción y la mediación recíprocas entre las reglas que gobiernan dichos espacios y los enunciados de quienes pretenden ingresar allí. De acuerdo con esta lógica, no hay irrupción política, sino sólo mediación, negociación y representación en el interior de ciertos campos de

interlocución expuestos al peso aplastante de las formas jurídicas, los calendarios electorales y las categorías necesarias para la reproducción del capital. Con todo, está claro que, independientemente de cómo se pretenda condicionar la política, esta última siempre va a existir más allá de lo representativo. Habrá enunciados políticos que no se agotan en la lógica de la representación, tal y como la hemos descrito. Habrá políticas instituyentes y prescriptivas cuyo despliegue coherente pondrá en entredicho toda la institucionalidad construida para encauzar aquellos “problemas sociales” entendidos como “legítimos”. Durante las sublevaciones chilenas que empezaron en el 2019, alguien escribió en un cartel: “son tantas cosas que no sé qué poner”. No había un dispositivo de representación que pudiera canalizar todas esas “cosas” que se convirtieron en problemas colectivos al calor de la primavera chilena. La lucha popular en Chile tuvo que encaminarse hacia un horizonte constituyente en el cual, tal vez, surjan las nuevas instituciones necesarias para que “tantas cosas” puedan finalmente decirse y tramitarse. El tema es que, a veces, los enunciados políticos traen aparejados los criterios de su propia realización. De vez en cuando, la política no espera a que la atiendan, sino que ya contiene las condiciones de su materialización y, además, nombra autónomamente a sus protagonistas, quienes se harán cargo de convertirla en una intervención decisiva en la realidad. En estos casos, no nos sorprendería si los nombres en cuestión tuvieran muy poco que ver, en términos de forma y de contenido, con las categorías que sostienen la pauta representativa o identitaria. Las condiciones y los nombres planteados por las políticas disruptivas, prescriptivas e instituyentes pueden considerarse, en sí mismos, como instancias o soportes de un poder antagonista en distintos contextos de la actividad social; un poder no jurídico -aun cuando evoque la terminología del derecho-, no identitario -aun cuando reivindique alguna singularidad- e irreverente ante el capital. Nuestra propuesta es que la práctica investigativa puede relacionarse con estas políticas y volverse parte de sus mecanismos de auto-enunciación, consolidación

y ampliación. En efecto, la política siempre supone algún tipo de investigación. El desafío es hacerlo en forma consciente y sistemática, sin recaer en la tentación representativa, la cual constituye una parte importante de la derechización que actualmente vivimos, puesto que su premisa oculta es aquella según la cual la frustración, la moderación y la traducción-traición son el corolario de cualquier empresa política con “vocación hegemónica”.

Antropología y desubjetivación

Volver al punto de partida

Juliana Mesomo

No deberíamos sentirnos avergonzados si algún docente de posgrado nos reprocha nuestros modales bajo el argumento de que serían muy típicos de “estudiantes de grado” y, por lo tanto, inadecuados a la etapa de formación en que nos encontramos. Nunca deberíamos dar por sentada nuestra supuesta ingenuidad investigativa o la impertinencia de las apuestas políticas que nos gustaría emprender. En efecto, si, por alguna razón, ya hemos dejado atrás aquellas pulsiones típicas de los estudiantes “de grado”, entonces es probable que nos hayamos vuelto lo suficientemente dóciles como para perder nuestra autonomía de pensamiento y los lazos apasionados que nos vinculan a lo *real*. Parecerse a –o, directamente, ser– un “estudiante de grado” es, en realidad, permanecer fiel a un

deseo de autonomía intelectual y de efectiva vinculación política con las tensiones reales que convulsionan la normalidad de la vida colectiva en general y de las rutinas universitarias en particular. En lo que sigue, me propongo desarrollar estas proposiciones.

“Muchacha, por qué no venís a trabajar conmigo, ¡sos genial!”

Cuando ingresamos a la carrera de Ciencias Sociales, al menos en Brasil,¹ lxs docentes suelen estar muy atentos a la creatividad y el vigor de las preguntas que nos hacemos acerca del mundo y la vida. En esta etapa de la formación profesional, es común que seamos invitados a elegir un tema de interés personal y a convertirlo en el punto de partida para la construcción de alguna problemática investigativa. Por ejemplo, cuando yo era estudiante de grado, me interesaban aquellos movimientos sociales que cuestionaban la distribución desigual del espacio urbano. Rápidamente fui estimulada a emprender mis primeras prácticas etnográficas en los lugares de movilización de dichos movimientos. Es que a los docentes de antropología les gusta aprovechar los intereses políticos e intelectuales previamente cultivados por sus estudiantes para incentivarlos a formular, en

¹ Redacté esta intervención a partir de las condiciones que se presentaban en las universidades brasileñas durante la segunda década del siglo XXI (2010-2020), período en que se observó un incremento de las inversiones estatales en Educación Superior, además de una ampliación del acceso de lxs jóvenes a las instituciones universitarias. Dichas condiciones han favorecido la instalación de nuevas dinámicas de confrontación y/o colaboración entre profesores y estudiantes en los corredores de la universidad. Sin embargo, a partir del regreso de la derecha a la jefatura del Poder Ejecutivo –primero con Michel Temer (2016-2018), luego, con Jair Bolsonaro (2019-2022)–, las inversiones públicas en enseñanza e investigación se han reducido violentamente, lo que cambia tanto las condiciones de ingreso y permanencia en las universidades como las dinámicas de poder entre estudiantes y profesores. La descripción y la reflexión que les propongo en este capítulo son válidas para el período político previo al golpe parlamentario del año 2016 y la subsiguiente victoria electoral de Bolsonaro. Convendría, pues, evaluar qué procesos institucionales siguen vigentes hoy en día, y qué lógicas de reclutamiento están emergiendo de cara a la incorporación de nuevos aprendices al proceso de reproducción de las disciplinas académicas.

base a ellos, sus respectivos problemas de investigación. No es infrecuente que los vínculos que logramos construir a lo largo de nuestras primeras experiencias de trabajo de campo abastezcan la formulación de preguntas creativas, conectadas directamente con los conflictos que se desarrollan en una determinada esfera de la política o la cultura. La mayor parte del tiempo, lo que nos mantiene comprometidos con el trabajo de investigación son nuestras ganas de plasmar algún tipo de relación significativa con los procesos y las personas que tenemos la oportunidad de conocer en un ámbito específico de la actividad social. A su vez, la disciplina antropológica extrae a ese obstinado ímpetu juvenil unos problemas de investigación renovados y, además, una voluntad auténtica de indagación en lo real. En síntesis, la disciplina no solo le da rienda suelta a nuestros intereses político-intelectuales, sino que, también, convoca y asimila nuestras propias habilidades e inclinaciones cognitivas. Así pues, si nuestras características personales parecen corresponderse en alguna medida con las expectativas de nuestros profesores, es probable que ellos nos inviten a participar en sus grupos de investigación y a colaborar con sus proyectos, principalmente cuando ya tenemos cierta habilidad en el manejo de la escritura (académica o no), ya sea porque nuestra familia nos la proporcionó o porque la pudimos desarrollar en otros ámbitos de la vida. Sea como fuere, el hecho es que tales invitaciones están orientadas, en general, por prejuicios clasistas y racistas que delimitan lo que debería ser un "investigador en potencia". Así es cómo muchos estudiantes -algunos de ellos sorteando dichos clivajes, y otros, al contrario, beneficiándose de ellos- logran aparecer en el radar de algún profesor.

Sin embargo, al llegar al posgrado, la creatividad de los primeros años parece encontrar escasos lugares donde florecer. A partir de ese momento, tenemos que hacer un gran esfuerzo para *volver decible* lo que *queremos decir*. Ya no nos resulta tan fluida, como en los primeros años de formación, la actividad de for-

mular preguntas y responderlas mediante una investigación. A pesar de nuestro esfuerzo, el hecho es que llegamos al final del doctorado con el sentimiento fatal e infeliz de habernos perdido de nosotros mismos, de haber sido despojados de la creatividad que, en un principio, nos animaba a plantear cuestiones *desde lo real* de los conflictos que alguna vez nos interpelaron. Por lo general, durante la etapa del posgrado, nos vamos adhiriendo a una agenda de investigación que no parece contemplar exactamente nuestras inquietudes y expectativas previas. Sin embargo, antes de que esto suceda, cuando todavía habitamos las clases de "Introducción a la Antropología", los profesores nos dicen: "apostá a tu sensibilidad, valorá tu mirada atenta, interactuá con la gente y vinculate con ella". Se me viene a la memoria un verso de Belchior, un célebre cantante setentero de Brasil, que define muy bien la expectativa que nos seduce cuando recién empezamos a adentrarnos en los dominios de la antropología: "nuestro delirio es experimentar con cosas reales". Se supone que la reflexión antropológica se desarrolla, justamente, en esta experimentación con lo real de los vínculos y las preguntas inmanentes a las situaciones concretas del encuentro y el compromiso con las personas. No obstante, hay un momento de la formación académica en que se nos insta a dar un paso atrás: no habría que tomarnos tan en serio lo de la "vinculación auténtica" con nuestros interlocutores. En realidad, es -y siempre ha sido- necesario regular y frenar cualquier zambullida auténtica en el mundo, sin importar qué tan creativa y poderosa pueda ser. Pero, ¿por qué las cosas suceden así? Y, aún más: ¿deberían suceder de este modo?

Hay tres formas de contestar a la primera pregunta: el ¿por qué sucede esto? Podríamos empezar identificando cuál es la conciencia de clase predominante en las academias antropológicas. Si observamos tal variable, nos daremos cuenta de que el punto de vista de la academia antropológica es más bien pequeño burgués, mientras que la mayoría de sus miembros proviene de las clases traba-

jadoras. No debería sorprendernos, entonces, que la identificación compulsiva con un espacio político y subjetivo de corte pequeño burgués nos haga perder, poco a poco, nuestras referencias existenciales, ya sean de orden político, literario, cultural o el que fuere. Esto no necesariamente tendría que ser algo malo, puesto que hay mucho potencial liberador en el acto de perdernos de nuestro lugar de clase y de las formas de conciencia que lo reproducen y lo reiteran. Habría que darle la bienvenida a la posibilidad de desplazarse hacia otras formas de subjetivación (hacia “conciencias” otras). El problema con la antropología académica es que propone “sustituir” una postura proletaria (actual o virtual) por otra, pequeño-burguesa, lo que termina por legitimar un *ethos* relativamente homogéneo (una forma de hablar, una manera de portarse y de plantear problemas) que subalterniza a los demás. Tal modelaje obligatorio de las posturas y las conductas desemboca en una experiencia de disciplinamiento que tiene muy poco a ver con algún tipo de experimentación subjetiva de naturaleza creadora en relación con nuevas coordenadas imaginativas (elementos teóricos, literarios, políticos, etc.).

Aquí, estoy desarrollando un argumento similar al del texto “¿Es masculina la voz de las Ciencias Sociales?” (Toste y Candido, 2016), el cual indica que, a pesar de que la presencia femenina es predominante en los cursos de humanidades, la “voz”, es decir, los autores y referentes más citados, y, por tanto, el *modus operandi* para la definición de problemas, análisis y conclusiones, es masculino. No es el caso de ahondar en la especulación sobre qué sería un “*modus operandi*” femenino en las ciencias sociales o en las humanidades en general, pero sí de señalar un desfase entre la presencia masiva de determinado sector social en las academias y su dificultad para incidir en la formulación de los problemas, en la definición de las agendas y, sobre todo, en la disposición general desde la cual ocurren los debates, los diálogos o las discusiones. Hay grupos que, aun

cuando se les permite habitar el espacio académico disciplinar, están sometidos a las definiciones que les imponen otros grupos más poderosos, aunque no necesariamente más numerosos. Cabe observar, entonces, que la sola presencia de trabajadores, mujeres, indígenas, negros, etc. en determinado espacio disciplinar no asegura su intervención en los debates vigentes. Esto se debe a causas que muchas veces trascienden las dinámicas de poder internas a cada campo académico. David Graeber (2014), por ejemplo, indica que, en Estados Unidos, la clase trabajadora ha sido desplazada (como presencia y como formuladora de horizontes políticos para la labor teórica) en los departamentos de las universidades y en los cursos de humanidades por una clase emergente a la que el autor denominó "clase profesional-gerencial". Se trata de una especie de clase media que ocupa puestos gerenciales y burocráticos en el Estado neoliberal, en la gestión social y en las empresas, y cuya relación con la clase propietaria no es de antagonismo, sino de admiración. La presencia cada vez más importante de esta clase profesional-gerencial en las universidades, sumada al deterioro de las condiciones de vida de la clase trabajadora en Estados Unidos y al repliegue de sus posibilidades de acceso a la educación superior, impuso un giro real en los planes de estudio de las carreras de ciencias humanas, cuya formación fue adaptándose, paulatinamente, a una conciencia burocrática y formalista, lo cual resultó en la marginación de teorías e inclinaciones políticas relacionadas con la clase trabajadora en el contexto de las universidades yanquis.

En el caso de Brasil, el hecho de que las clases trabajadoras se hayan instalado resueltamente en algunos espacios universitarios (con énfasis en las carreras de Historia, Educación, Trabajo Social, Salud Colectiva y Ciencias Sociales), sumado a la reciente democratización de la Educación Superior, no logró desplazar del todo la meritocracia basada en privilegios de clase y la reorganización neoliberal de las universidades, apuntalada por diversas tecnologías de metrificación

del trabajo intelectual. La coexistencia conflictiva entre, por un lado, la democratización del acceso a la universidad y, por el otro, la intensificación del productivismo genera tensiones con el potencial de politizar la persistencia escandalosa del *ethos* burgués en dominios de la producción de conocimiento tales como la antropología disciplinar.

La inculcación del *ethos* antropológico dominante es un proceso que podría volverse cada vez más accidentado en la medida en que los estudiantes que recién empiezan su trayectoria intelectual tienen la posibilidad de cuestionarlo y resistirlo desde otras apuestas subjetivas e imaginaciones políticas. Con todo, dicha posibilidad de resistencia e impugnación se choca con las ventajas asociadas a la decisión de ponerse en conformidad con las reglas de conducta vigentes, las cuales aseguran beneficios a quienes desean hacerse, individualmente, un lugar en la disciplina. Así las cosas, el conformismo y el adaptacionismo aparecen como vectores de la reproducción disciplinar y, por ende, serán estimulados por quienes ambicionan preservar el actual estado de cosas -por lo menos hasta que este último sea definitivamente disuelto-. Sea como fuere, las dinámicas de cooptación y coerción no son suficientes para explicar por qué la contracara de nuestra paulatina inclusión en las instituciones académicas es la pérdida de la autonomía intelectual.

La segunda forma de responder a la cuestión que nos ocupa pasa por interrogar los efectos del productivismo en la labor investigativa y reflexiva. La subsunción del valor de uso del trabajo intelectual a su valor de cambio en los mercados editoriales, bajo la forma de “papers” vendibles -es decir, bien comportados y vestidos con los conceptos que dicta la moda intelectual-, se hace sentir con más fuerza hoy en día que hace algunas décadas. Aunque el productivismo afecte a todos los profesores universitarios, lo cierto es que, en el transcurso de su vida es-

tudiantil, buena parte de ellos no tuvo que resignarse ante el llamado a “publicar o perecer”, puesto que hasta inicios de los ‘90 dicho llamado no consistía en un eje estructurador de la totalidad de la actividad académica, por lo menos en la mayoría de los países latinoamericanos. Como ya lo había anticipado, el productivismo es una forma de valoración de la producción intelectual e investigativa. Esta forma tiende a subsumir la calidad de los vínculos establecidos entre investigador e interlocutor, así como el valor de uso de la investigación, a la cantidad de publicaciones potencialmente contenidas en los resultados escritos del trabajo investigativo (su valor de cambio). Ese movimiento hacia la realización del valor de cambio potencial de cualquier esfuerzo intelectual bloquea la movilización de otros valores de uso, resultado de nuestro trabajo cognitivo y reflexivo. El criterio para atribuir valor de cambio al conocimiento producido a partir de la investigación académica es su “publicabilidad”. En otras palabras, el valor total de una investigación equivale a su valor potencial en el mercado editorial, sin que en él esté representada una serie de impactos sociales, existenciales y políticos que puedan derivar de la práctica investigativa. Después de todo, no sería exagerado decir que la especulación sobre el valor potencial de un esfuerzo investigativo en el mercado editorial acaba colonizando, incluso, nuestros vínculos con los interlocutores, ya que, en última instancia, la necesidad de publicar los resultados de una investigación en revistas indexadas es lo que condiciona el proceso reflexivo emprendido durante y después del trabajo de campo. De este modo, en vez de *pensar con* nuestros interlocutores, nos compete, ante todo, intentar *pensarlos según* los criterios de pensabilidad sostenidos en el nicho disciplinar en donde estamos insertos, con su correspondiente prolongación editorial. Estas circunstancias de trabajo están lejos de ser las más apropiadas para el ejercicio de la inventiva intelectual, la escucha atenta y la reflexión intensiva, meticulosa y creadora.

La tercera respuesta a la pregunta planteada inicialmente requiere más explicaciones, ya que apunta a resaltar algunos problemas de difícil resolución. Dichos problemas se suelen presentar como ventajas del campo disciplinar de la antropología, pero, a mi juicio, son exactamente lo contrario: consisten en graves desventajas a las que debemos estar muy atentos. Me refiero al proceso subjetivo que instaura y asegura la existencia del “punto de vista antropológico”. La identificación con el punto de vista antropológico depende de la inscripción de quienes lo reivindican en una especie de posición mediadora evanescente; “evanescente” puesto que, cuando intentamos acercarnos a ella para palpar su consistencia, vemos que carece de sustancia, o sea, se desvanece apenas termina su trabajo de mediación. Situados en esta posición evanescente, estaríamos en condiciones de exorcizar nuestros prejuicios y “sesgos de perspectiva”, o sea, lograríamos deshacernos del obstinado “sentido común” que llevamos dentro de nuestras cabezas. Luego de poner los debidos límites a nuestras prenociones ideológicas, estaríamos finalmente autorizados a operar la traducción recíproca entre los “múltiples y distintos” pensamientos existentes en el mundo –o, para decirlo en lenguaje antropológico, podríamos proceder a la identificación y la comparación de diferentes sistemas simbólicos, cosmologías, ontologías, etc-. Sin embargo, este punto de vista pretendidamente neutral, que opera diferenciaciones y las administra en un discurso en el cual coexisten todos los discursos, parece dialogar más directamente con la pretensión enunciativa de aquellos sujetos cuya autoridad se yuxtapone a la reivindicación de una sobria neutralidad gubernamental: hombres, blancos y de clase no trabajadora. Hay individuos y sectores sociales que operan con mucha desenvoltura ese sublime pasaje desde su “sentido común” hacia el omniabarcador “punto de vista” antropológico. Por otra parte, también es cierto que el punto de vista científico-antropológico le confiere a una persona que vive, por ejemplo, en una sociedad racista, la posibilidad de “transformar” su mirada, de modo de sensibilizarse respecto de otras formas culturales, practicar

el respeto a la diversidad y permitirse una “apertura” al “otro”. Pero, ¿en qué consiste esa conciencia abstracta que puede vigilarse a sí misma, deshacerse de sus marcas y prejuicios y, de manera liberal, cambiar su punto de vista sin cambiar su inscripción social o sin apartarse objetivamente de ella?

Con todo, aunque a ciertos grupos les resulta más fácil que a otros insertarse en el “punto de vista” promulgado por la antropología, la verdad es que este último no requiere una presencia específica que lo rellene: hace tiempo que la disciplina ya no habla únicamente a través de las voces de hombres blancos europeos. El “punto de vista antropológico” consiste en una simple forma vacía que debe borrar todo contenido singular de su interior, con tal de mantenerse en pie y perdurar. Cualquier contenido histórico y contextualmente situado se acopla de manera parcial y subordinada al corpus teórico de la antropología, bajo la forma de una “diversidad” de “puntos de vista” que se describen como “objetos” en las etnografías. Al fin y al cabo, la identificación con el “punto de vista antropológico” depende de la mediación de un significante mucho más abarcador, que no es ni hombre ni mujer; ni negro ni blanco ni indígena; ni proletario ni burgués; no es adulto y ni siquiera niño: es una especie de conciencia axiomática que procesa en su interior cualquier contenido situado y lo transforma en otra cosa –ya veremos en qué.

Es deseable, entonces, que las “pre-nociones”, por ejemplo, las de un individuo educado en una sociedad racista, sean desplazadas en favor del punto de vista antropológico. Pero, por otra parte, ¿qué pasa con las pre-nociones vinculadas a posiciones antirracistas, feministas o comunistas? ¿Cómo las asimila el ojo hueco de la disciplina? ¿Las destituye o, por el contrario, las incorpora y les da condiciones para desarrollarse? ¿Cuál es la verdad de la relación que entretiene la disciplina con enunciados explícitamente políticos?

He aquí el truco de la antropología: sólo un sujeto artificialmente desmarcado puede identificarse de manera transparente e inmediata con los interlocutores que la disciplina le asigna bajo la etiqueta de “el otro”. Si no creyéramos en los efectos discursivos inherentes a la prestidigitación antropológica, encararíamos cualquier interlocución real como una situación de encuentro en la cual unas personas concretas interactúan con otras personas concretas. Habría, entonces, racistas que se enfrentan con antirracistas; individuos aburguesados que se enfrentan con gente proletarizada; anticomunistas que se oponen a comunistas; feministas blancas y feministas negras que dialogan, refinan o confrontan sus orientaciones políticas. Sin embargo, ante las tensas correlaciones y profundos antagonismos que desgarran la vida colectiva y la exponen a la posibilidad de un trastocamiento radical, la antropología se yergue como el Estado burgués en el marxismo de Louis Althusser: su pretensión es la de dibujar una diversidad y un pluralismo que son sostenidos y mediados por un “sujeto vacío” (masculinizado, aunque no se trate de la masculinidad realmente existente) que se propone representar todos los intereses al no representar ninguno *a priori*. Para ello, es necesario negar, en la vida cotidiana, la pluralidad concreta de los lugares de enunciación existentes y de los enunciados mismos. El primer blanco de dicho procedimiento de negación son los enunciados producidos por los estudiantes.

A quienes ingresamos en sus dominios, la disciplina antropológica nos pide desidentificarnos de nuestras vivencias e inquietudes y, en definitiva, de las posiciones de sujeto que supimos construir y habitar colectivamente. Somos llamados a convertirnos en una pizarra en blanco para, luego, identificarnos con el punto de vista antropológico. A este proceso, que empieza en una posición de sujeto específica y -renegación mediante- culmina en el sujeto vacío, elegí llamarlo “desubjetivación”. Tal designación subraya que no estamos hablando de subjetivación sin más, sino del bloqueo estratégico de todo esfuerzo por conformar,

en cualquier dimensión o punto de la vida social, un sujeto colectivo de enunciación y pensamiento. Al individuo desubjetivado se le niega toda posibilidad de subjetivación.

Donde la Antropología con A mayúscula se despliega en cuanto discurso, vemos la configuración de una forma ideológica que se asemeja, por ejemplo, a la forma burguesa del Estado, la cual desconoce los antagonismos de clase al proclamar la posibilidad de simplemente “mediarlos”. Es por eso por lo que no hay -no *debe*, no *puede* haber- antropologías negras, feministas y obreras, por un lado, y, por el otro, antropologías racistas, burguesas y masculinistas. No hay manera de (re)presentar conflictos y diferencias auténticas en los dominios antropológicos: en los territorios de la disciplina sólo existe la “diversidad”, bajo el manto de una única Antropología que engloba todos los puntos de vista, potenciales y existentes, de forma sincrónica y diacrónica. Operando en nombre de “todos”, hablando por encima de lo diferente, compatibilizando lo que, en la vida real, se sustrae a la compatibilización y se expresa como antagonismo, la antropología institucional disciplinaria trivializa todo intento de autoenunciación y, al hacerlo, reproduce, en la práctica, la prevalencia real de una clase y de un tipo de sujeto (blanco, hombre, burgués, etc.).

Si no es en el Estado de derecho burgués o en su emulación antropológica, entonces ¿dónde más un racista podría dialogar pacíficamente con un antirracista, un burgués con un proletario, todos ellos posicionados sobre un trasfondo conceptual común que los vuelve recíprocamente inteligibles y -quién sabe- conciliables por el bien de la sociedad, el respeto mutuo y la no violencia? ¡Qué extraordinaria invención! Para hablar de los pueblos indígenas organizados y politizados, de las mujeres blancas o negras que se constituyen en tanto sujetos en diversos espacios de movilización, de la gente que ocupa tierras en la ciudad y en

el campo, de los que rompen vidrieras, de los que deciden existir por sí mismos, independientemente de los lugares que les asigna la distribución de la riqueza y el movimiento del capital, para hablar de todxs ellxs, es necesario, antes que nada, negarles su propia voz. Desde la antropología, quienes hablan son los “sectores populares”, los “nuevos movimientos sociales”, “los amerindios perspectivistas”, “los herederos de una persistente cosmología”, “las víctimas”, “los que quieren respeto y profesan una moralidad”. Y lo que protagonizan todas esas entidades, a través de la voz del antropólogo, no es más que un diálogo de salón, una discusión con acento estándar o, cuando mucho, una pelea parlamentaria.

Sin embargo, los trucos de prestidigitación y ventriloquismo que vengo mencionando no sirven, únicamente, para silenciarnos y mantenernos excluidos del show. La instauración del discurso antropológico ocurre con cierto grado de consentimiento y se apoya en nuestras propias acciones en la medida en que, a lo largo del proceso de institucionalización disciplinaria, elegimos renegar de nuestras vivencias, intuiciones, vínculos, nociones y pensamientos para poder ple-garnos con más facilidad al punto de vista de la Antropología. Recorriendo esta vía regia, deseamos acceder al “punto de vista” de un tercero, es decir, del interlocutor (o “nativo”), aunque, cuando alcanzamos nuestro objetivo, el que se apersona ante nosotros es un individuo despojado de la vitalidad política que tiene, tuvo o podría llegar a tener. Así, pues, lo que podría convertirse en una relación directa -eventualmente traumática- de mutua provocación y desplazamiento se convierte en una relación interrumpida por el mediador evanescente al que llamamos “antropólogo”. Al adherirnos a este lugar de mediación, debemos resignarnos a interactuar con los demás en tanto “antropólogos”, con todas las consecuencias que discutí más arriba. Por supuesto que siempre nos quedará algún residuo no-antropológico de individualidad y personalidad, el cual servirá de base para cultivar amistades muy puntuales con la gente que estamos inves-

tigando y, eventualmente, para convertirnos en sus portavoces en determinados conflictos. En tales circunstancias, sin embargo, ya no hay mucho espacio para la mutua provocación: nos sentiremos inclinados a la identificación con quienes colaboran con nuestras investigaciones, lo que, de por sí, ya sugiere que no logramos establecer un encuentro auténtico con esas personas. Si hay identificación, más o menos intensa, es porque *no* hubo encuentro, puesto que el encontrarse con los demás supone generar una instancia en donde coexisten e interactúan los no idénticos, aquellos que solo a partir de la política y el intercambio recíproco pueden ponerse en convergencia y en articulación.

Deseamos, hasta cierto punto, estar donde está el punto de vista antropológico, ya que él es poderoso, atractivo y tiene legitimidad para hablar a las audiencias de una democracia liberal. No obstante, asumir dicho punto de vista conlleva un proceso de desobjetivación cuya contundencia nos vuelve simplemente incapaces de interactuar con las personas en cuanto sujetos políticos situados que alguna vez fuimos o podríamos haber sido.

“La dialéctica la dejás para la reunión del Partido Comunista”

Esta fue la recomendación de un profesor de posgrado a uno de “sus” estudiantes durante los acalorados debates que tuvieron lugar durante el paro estudiantil desencadenado en el año 2011, al interior de la Maestría en Antropología Social de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (Brasil). Mientras presentaba a su antagonista las razones del paro, el estudiante en cuestión fue alertado por su profesor de que “la dialéctica” que pretendía utilizar como eje

de la discusión era, en realidad, un "tema" (o una manera de razonar) que debería reservarse para las reuniones del Partido Comunista. Y no dejaba de tener razón. Hay lugares mucho más adecuados al desarrollo del pensamiento dialéctico que otros. A veces, el mismo Partido Comunista, con todo su pragmatismo burocrático y su eventual verticalismo, puede llegar a convertirse en un lugar apropiado para el ejercicio de la argumentación, el disenso y el diálogo político. Sin embargo, la recomendación del profesor consistía menos en una constatación de las virtudes del Partido Comunista que en un intento de poner determinados estilos de argumentación en detrimento de otros. Por otra parte, cuando los practicantes de la disciplina antropológica quieren "estudiar" o investigar el discurso que circula en los partidos y las organizaciones políticas, entonces "la dialéctica" se convierte en un objeto legítimo de especulación, siempre y cuando permanezca en su lugar de "objeto" y no pretenda diseminarse caóticamente a lo largo y ancho del campo social. Esta es la operación característica de la disciplina antropológica: todo puede ser objeto de su discurso. Sin embargo, lo que la disciplina inviste como objeto de conocimiento no puede convertirse en un lugar para la reconfiguración misma de la discursividad, bajo nuevas condiciones de enunciación.

Así, en lo concerniente a la práctica teórica, estamos, ahora, en condiciones de distinguir lo que se hace en los dominios de la antropología de lo que se hace en su exterior. En antropología podemos hablar *de* género; podemos, incluso, adherirnos a una u otra teoría feminista que sea coherente con las exigencias disciplinares. La antropología prioriza y autoriza un discurso *sobre* determinados problemas devenidos en objetos de su proceso enunciativo, pero nos previene contra la tentación de hablar *desde* estos mismos problemas, a partir de un lenguaje que los torne realmente discernibles y pronunciables. El análisis antropológico no puede, nunca, asimilar las posibilidades y realidades que se dibujan desde un

discurso situado, ya que hacerlo implicaría suspender el lugar de mediación y administración de las diferencias que se adjudica la disciplina.

Con todo, para situarse, es decir, para participar en un lugar de enunciación específico e interior a cierta coyuntura, es necesario plegarse a la reflexividad que se plasma en el seno de los conflictos vigentes. Son dichos conflictos los que, mediante la construcción política de los antagonismos, señalan bajo qué condiciones puede operarse algún tipo de transformación en la vida colectiva. Para situarse, es necesario, ante todo, recuperar lo que nos cuesta *decir* en los dominios de la antropología. Se trata, entonces, de evitar que ese supuesto “no-decible” sea privado de nuestros esfuerzos de teorización, los cuales podrían resultar de gran relevancia en lo concerniente a la tramitación resolutive de los conflictos de nuestro mundo. Para volver decible lo que es indecible en la disciplina, hace falta romper con las coordenadas que rigen lo antropológicamente enunciable. Como vimos, tales coordenadas son las que sirven a la instauración y la manutención del “punto de vista antropológico”.

En la disciplina, solo podemos hablar desde la experiencia escindida e incorpórea que sostiene el “punto de vista antropológico”. Tal experiencia se inscribe en el mundo académico como el lugar adecuado a la elaboración de especulaciones que reproducen permanentemente sus propias condiciones ideológicas de posibilidad y que, además, dinamizan la circulación de valores de cambio en los mercados editoriales. Romper con el ciclo disciplinar de valorización del conocimiento es atreverse a practicar una investigación indócil, orientada a la operacionalización de sus respectivas problemáticas y resultados en el campo de acción inmediato en donde se inserta el propio investigador. Para tanto, conviene posicionarnos críticamente ante el llamado “punto de vista antropológico” cada vez que se nos insta a incorporarlo. Hay que establecer una distancia mínima

entre la interpelación disciplinar y la movilización de nuestras capacidades intelectivas, de modo que estas últimas puedan desplegarse en otros campos de problematización y producir, en ellos, sus efectos potencialmente creativos.

La operatoria del “punto de vista antropológico”

No estamos en continuidad inmediata con el proceso de disciplinamiento, sino que somos convocados a integrarnos a él, una y otra vez. En cada situación en que se nos intenta capturar, podemos elegir otro camino, al respaldarnos en aquello sobre lo que deberíamos ceder en nombre de una plena integración disciplinar.

Es posible darse cuenta de cómo se sostiene el “punto de vista” disciplinar con hacer un simple experimento social. Intenta elaborar en tus propios términos un problema que te resulte importante en una clase de antropología o, incluso, en algún congreso académico. Si no lo elaboras utilizando la gramática y la retórica disciplinar, o sea, si no lo presentas como una preocupación teórica para el campo antropológico, entonces tu problema será tomado como un mero relato personal. Si tu problema no es netamente antropológico, entonces debe quedar disponible a la disección por parte de los pares, como si se tratara de informaciones en estado bruto, más o menos anecdóticas, que podrían llegar a convertirse en materia de interés para la especulación disciplinar. Si tienes intención de formular algún enunciado genérico o universal, deberás hacerlo en un lenguaje disciplinado y reconocido como “antropológico” por determinada institución. No podrás derivar tus problemas y claves intelectivas de algún tipo de universalidad militante en proceso de desarrollo y experimentación. No. Tú pones los datos y

la disciplina se encarga de poner los conceptos, las claves interpretativas y los procedimientos comparativos. Es solo entonces cuando empieza la diversión: tu misión será la de compatibilizar todos estos elementos y ponerlos en pie de forma elegante y convincente.

No es difícil encontrarnos con situaciones en las que el discurso antropológico se propone desplazar la pretensión universalizante de otros discursos –sean cuales sean– mediante una operación que consiste en hundirlos en el lugar de la “experiencia”, como si fueran “datos” circunstanciales a los que la disciplina asigna una posición y una clave de lectura pertinentes, de modo a convertirlos en objeto de análisis. En los dominios disciplinares, el discurso situado y la enunciación de un problema general son dos piezas que no encajan, ya que la postulación local de un problema no es valorada más que como una fuente de datos para el análisis antropológico. En teoría, la experiencia localizada es lo esencial del quehacer antropológico. Con todo, para que dicha experiencia sea bien recibida en el mundo de la disciplina, debe, antes, ser descentrada por algún clivaje analítico-interpretativo destinado a clasificarla, definirla y asegurarle un lugar dentro de los debates que realmente importan. Así, pues, un discurso situado solo puede ser colectivizado por medio de algún texto especializado que lo descentra y lo disponibiliza como tema de conversación inter pares. En pocas palabras, la antropología disciplinar no admite que un punto de vista localizado pueda desarrollarse por su cuenta y riesgo, como teoría abarcadora y sistemática, a partir de sus propias premisas.

El “punto de vista antropológico” emerge como un significante totalizador que se vacía a sí mismo de cualquier contenido particular para poder representar a su antojo a cualquiera que se le acerque. Al final, ¿cuáles son los ejemplos que se nos vienen a la cabeza cuando pensamos en “grandes antropólogos”, es decir, en los

maestros del “punto de vista” disciplinar? Probablemente recordemos los nombres de Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz, Margareth Mead, Marilyn Strathern. Ejemplos más contemporáneos serían Didier Fassin, Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour, Veena Das. Podríamos enlistar otros nombres, pero la mayoría de ellos siempre evocará la imagen de un experto que promueve grandes diálogos entre distintos sujetos (amerindios y occidentales, personas sufrientes que no pueden hablar y agencias humanitarias, seres humanos y no humanos, etc.) gracias a su reconocida sensatez y a una admirable capacidad para deshacer “malentendidos”. Sin importar lo que diga realmente cada uno de esos profesionales, su presencia en los altares de la disciplina responderá al culto oficial de una personalidad cortés y aseñorada, susceptible de protagonizar debates que incluyan y agraden a griegos y troyanos: estos son, en rasgos generales, los atributos básicos del *ethos* que la disciplina quiere promover y mantener. Mientras tanto, quienes no participan en ese culto, o no han asimilado del todo su estética y su estilo, seguirán siendo sujetos políticos demasiado radicales, parciales y situados: personas desubicadas que propone rupturas a mansalva porque todavía no pudieron comprender muy bien la política cordial de los antropólogos. Si esa gente quiere hacerse oír, debe cultivarse en las artes de la mediación y la moderación. Los resultados de ese apaciguamiento del espíritu serán variopintos. Las mutilaciones y cyborgs a los que dará origen no solo favorecerán el pacífico ejercicio de la intersubjetividad, sino que también seguirán abasteciendo el repertorio de hibridaciones, modernidades alternativas, resignificaciones, etc., que dinamiza el desarrollo de las más variadas agendas disciplinarias.

Sin embargo, quienes recién empiezan a crear una posición desde donde enunciarse, quienes adhieren a una subjetivación política, tendrán mucha más dificultad para moderar sus demandas y adoptar una postura conciliadora. Estas personas tenaces y obstinadas son las que suelen profundizar las grietas de la

normalidad, más que mitigarlas. Son las que niegan la fachada democrática de los “diálogos” enmarcados en la disciplina antropológica, en vez de silenciar el conflicto en nombre de una “conversación” tranquila. ¿Podemos ser, realmente, tan caballeros como nos exigen que seamos los que controlan la legitimidad disciplinar y promulgan su *ethos* característico? ¿Precisamente nosotros, personas cuyas vidas se inspiran en las motivaciones opuestas, y que le deben tanto a todo lo que se asemeja a la irrupción política, la lucha emancipadora, la turbulencia insurreccional y la decisión incómoda, esencialmente no mediada, de existir bajo una regla novedosa?

El problema del punto de vista: ¿cuál es su lugar?

Muchos dirán que la preocupación obsesiva por relativizar y contextualizar cualquier expresión del pensamiento y la acción humana es solo una precaución típica del investigador que busca alcanzar cierto grado de objetividad y cientificidad. ¿Tienen razón? Sí y no. Sí, desde el punto de vista de las corrientes epistemológicas que consideran que, para llegar a un postulado científico/verdadero, siempre es necesario practicar la vigilancia psicológica/epistemológica, de modo que el investigador no contamine desde “lo subjetivo” su proceso cognitivo. No, desde el punto de vista de aquellas corrientes de pensamiento que consideran que el conocimiento siempre es el resultado de un esfuerzo reflexivo situado. La condición intelectualmente situada de un esfuerzo reflexivo o cognitivo no contamina la investigación, sino que constituye su punto de partida, es decir, aquello que da pie al proceso de análisis y pensamiento.

En esta segunda postura, el investigador debe, por un lado, esforzarse por ser lo más consciente posible de las premisas de las que parte y, por el otro, necesita desarrollar racionalmente su análisis, recurriendo a estrategias de exposición y demostración aceptables desde un punto de vista lógico -habrá que explicitar, por lo tanto, a qué lógica responde determinado pensamiento-, y creíbles en los términos de una metodología científica explícita, que se pueda reivindicar más allá de cualquier gueto disciplinar autocomplaciente. Aquí, las nociones de "ciencia" y "racionalidad" no tienen una connotación dogmática. Se refieren, más bien, a unas coordenadas de producción de conocimiento que permitan la verificación y el cuestionamiento de los enunciados producidos por el investigador, y, también, su eventual utilización como conclusiones fiables por otras personas. Esto supone la evocación y la explicitación de las determinaciones que organizan el punto de vista de quien realiza un proceso investigativo. Dicho enfoque acepta, sin complejos, el carácter situado de la producción del conocimiento y del ejercicio del pensamiento, sin considerarlo ni un dato secundario -meramente biográfico- ni un obstáculo incómodo e inamovible con el cual estaríamos obligados a lidiar mediante el policiamiento epistemológico de los "excesos" subjetivos y la castración de los vínculos "demasiado" políticos.

Dado que cualquier esfuerzo teórico o investigativo está localizado, es natural que sus resultados incluyan, necesariamente, los deseos de emancipación de los sujetos y grupos que engloba en su red de diálogos-en-política. En efecto, hay quienes dicen que la objetividad de un enunciado cualquiera se mide por el poder emancipador que conlleva. Para aquellos sujetos a los que "no se les permite no tener un cuerpo y un punto de vista finitos" (Haraway, 1995, p. 7), el uso de una red de diálogos-en-política, y la conexión entre diferentes conocimientos y enunciados, es fundamental a la hora de tramitar y amplificar las consecuencias potencialmente infinitas de su propia actividad intelectual. En estas alianzas en-

tre sujetos y conocimientos situados no es necesario –como lo es en las disciplinas académicas– rendirle cuenta a un sistema único de traducción, que promete dar legibilidad a nuestros enunciados al precio de restarles toda singularidad. Si nos proponemos tejer nuestras propias redes y practicar, en ellas, la exposición racional de lo que hemos venido pensando e investigando, entonces ya no necesitamos contener nuestros excesos de subjetividad y nuestras ganas de emancipación, como si las expectativas políticas y los deseos que cultivamos fueran algo ajeno a la práctica del pensamiento.

¿Qué tipo de investigación queremos practicar?

A modo de conclusión, quiero recuperar brevemente nuestra propuesta crítica para la investigación colectiva. Lo que proponemos es invertir el orden de importancia entre vida, política y antropología, evitando, así, aquellas situaciones en las que, al adoptar esta o aquella fuente de insumos conceptuales (ya sea en el repertorio antropológico o en el campo más vasto de la teoría social en general), nos vemos obligados a hacernos cargo de todos los demás compromisos inherentes a la vida disciplinar, como la sumisión al productivismo y la adopción de un punto de vista aburguesado. Defendemos una forma de habitar el mundo en la que la investigación pueda estar al servicio de los proyectos políticos que diseñamos en cooperación con los demás. Cuando la orientamos hacia la tramitación de tesis y posibilidades que resuenan en inquietudes auténticas y actuales, evitamos que la práctica investigativa se convierta en un mecanismo de captura que nos aprisiona en el interior de un punto de vista estéril, comprometido únicamente con la reproducción disciplinar de la antropología. Asegurar esta reorientación de la práctica investigativa implica criticar los aparatos antropológicos

de captura, cuya promoción responde al punto de vista desmovilizador de una disciplina que pregona, de modo equívoco, la posibilidad de familiarizarnos con otras formas de estar en el mundo sin habitarlas efectivamente, y, por ende, sin explorar sus potencialidades enunciativas y despliegues transformadores. El tipo de compromiso intelectual que se promociona desde la disciplina antropológica -un compromiso basado antes en la pregunta sobre cómo puede la antropología pensar determinado objeto que en el intento de explorar las tesis y postulados inherentes a determinada posición subjetiva- no resulta interesante para quienes apostamos a la producción de rupturas reales con el orden de cosas existente.

No nos engañemos con las declaraciones de buenas intenciones de quienes pretenden radicalizar sus enunciados sin renunciar a la fidelidad disciplinar. Debemos dudar de sus arrebatos de radicalismo retórico siempre y cuando su lugar de enunciación permanezca anclado en las supuestas virtudes de una disciplina que está orientada a la mediación de los conflictos y la pacificación de la sociedad. Lo que realmente nos entrega el “punto de vista antropológico” es el desarme formal de los antagonismos existentes y, por lo tanto, la precarización de nuestra capacidad de adherirnos subjetivamente a ellos. El “punto de vista” de la Antropología, que se adjudica la capacidad de mediar y representar todas las posiciones de sujeto existentes, constituye una trampa al desarrollo de nuestra subjetivación política. La aparente invisibilidad del *mediador evanescente* es un efecto de las relaciones de poder y dominación reales que lo sostienen. Debemos, por un lado, desentrañar y deconstruir la promesa de la mediación, y, por el otro, rescatar de la antropología solo lo que potencia nuestra acción en el mundo y nuestros diálogos en política.

Al deshacernos de las ilusorias pretensiones inherentes al punto de vista antropológico, estaremos en condiciones de desandar los laberintos del disciplinamiento.

Podremos, entonces, retornar a nuestro punto de partida, es decir, a la condición de estudiantes de grado deseosos de autonomía intelectual y cargados de una tenaz expectativa de participar en la enunciación efectiva -léase: *política*- de las premisas transformadoras que tensionan nuestro mundo.

Bibliografía

Graeber, D. (2014). Anthropology and the rise of the professional-managerial class. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 4(3), 73-88.

Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41.

Toste, V. & Candido, M. (2016). A voz das Ciências Sociais é masculina? Recuperado el 5 de marzo, 2021: <https://revistaescuta.wordpress.com/2016/03/24/a-voz-das-ciencias-sociais-e-masculina/>

Es mejor saber despedirse que aferrarse a la distancia

Ensayo sobre la amistad y
contra la antropología

Tomás Guzmán Sánchez

*Há quem use o singular
como eufemismo para tua condição.*

Sai lá do chão

Samuel Úria, Aeromoço

I.

El extrañamiento es una suerte de artilugio con el que antropólogos y antropólogas mistifican y justifican la labor etnográfica. Por un lado, este extrañamiento hace referencia a la capacidad disciplinar de objetualizar la materialidad de las relaciones que la antropología, por medio de la etnografía, pretende describir y capturar.¹ De otro lado, el extrañamiento, legado malinowskiano, es usado actualmente para operar una delicada cuestión para la antropología, a saber: el deslinde de su anterior compromiso con las formas coloniales de dominación; su llamado actual a pensar la diferencia y su producción en un ámbito donde el carácter local de la etnografía ya no está situado en las antípodas de la imaginación colonial, sino enmarcado en un entramado global donde circulan personas, objetos, mercancías, valores, políticas, etnógrafos, sujetos a etnografiar y un largo etcétera. El extrañamiento, en este sentido, surge para asegurar la operación de distanciamiento etnográfico que antes era garantizada -me refiero al tiempo en que no se cuestionaba la existencia de un "ellos/nativos" y un "nosotros/etnógrafos"- por la palabra "exótico", solo que sin las implicaciones negativas que este último término adquirió después de la gran autocrítica disciplinar de los años 1980 y 1990.

Sería James Clifford, uno de los artífices de la gran autocrítica a la que me refería anteriormente, el encargado de asegurar la importancia de dicho distanciamiento en un nuevo contexto para la antropología. En su ya célebre introducción a *Writing Culture*, Clifford alerta sobre las implicaciones que tendría para la objetividad de cualquier investigación etnográfica la pérdida de dicha capaci-

¹ Juliana Mesomo, en su original contribución a este libro, da un desarrollo similar a esta cuestión a partir de una crítica al "punto de vista antropológico".

dad disciplinar. Obligado a reconocer los efectos que para la antropología han tenido las luchas anticoloniales en Asia y África y, por ende, la configuración de nuevos estados interesados en lidiar con sus propias formas de producción de las diferencias en medio de los subsecuentes temblores que el proceso de descolonización produjo en el sistema capitalista mundial, Clifford advierte sobre los peligros de la emergencia de una especie de nuevo tipo de antropólogo: el etnógrafo indígena.

[...] Pero una nueva figura entra en escena. Se trata del etnógrafo indígena [...] Incardinados en sus propias culturas, estudiándolas, no obstante, en profundidad, ofrecen otros puntos de vista, facilitan nuestro entendimiento de las mismas. Sus trabajos, empero, son restrictivos y se hallan contaminados por el influjo del poder en un aspecto. Pertenecientes a sociedades pos-coloniales, o neo-coloniales, no poseen, en su calidad de científicos, el distanciamiento necesario para ahondar en la búsqueda de la objetividad pues se ven obligados a trabajar con aspectos espurios de su propia cultura. No pueden establecer cuál es el mejor método de análisis, pues todo, hasta las valoraciones, son cambiantes. Pero aquello que brota de un trastueque [trastueque] ideológico, de unas reglas de juego diferente, y de nuevos compromisos políticos, sufre una presión que, en ocasiones, anula el propio valor de los estudios [...] (Clifford, 1991, p. 37-38).

No hace falta mucha astucia teórica para entender que Clifford, en este apartado, considera que todos los antropólogos de las sociedades “post o neo coloniales” son, en el mejor de los casos, informantes bien adiestrados pero incapaces de entender lo que les pasa o, mejor, necesitados de una fuerza exterior que les explique lo que en verdad son. Esto, sin embargo, no es nada sorprendente. Es lo que hacen los antropólogos en su práctica cotidiana, incluidos aquellos que pertenecen a las sociedades “post y neo coloniales” -véase, a manera de ejemplo, el uso de la categoría “ambigüedad” por Pinheiro Machado (2018) o la noción de “sentidos comunes” planteada Alejandro Grimson (2016)-. Lo que sorprende es que la introducción a *Writing Culture* sea considerado como un texto icónico

de la gran autocrítica de los '80 y los '90 que, en teoría, buscaba saldar cuentas con el colonialismo o, por lo menos, con la acusación de que la antropología sería una práctica colonial.

De cualquier modo, lo que es importante señalar con respecto a Clifford es cómo él vuelve a suturar en el distanciamiento etnográfico la objetividad-validez antropológica, buscando preservar de la crítica "poscolonial" el núcleo de la disciplina. Lo hace argumentando, básicamente, que es imposible hacer etnografía con fragmentos de nuestra propia cultura y oponiendo la política al ejercicio etnográfico. Esta afirmación no es de poca monta en lo que se refiere a la antropología desde América Latina, una antropología que tiene como "sello de designación de origen" pensar los procesos políticos nacionales con respecto a la otredad interna.

Situada a mitad de camino entre lo nativo y lo no-nativo -o, como lo diría Jimeno (2005), "la co-ciudadanía del antropólogo"-, la antropología latinoamericana también debió lidiar con los efectos que tuvieron para la disciplina los cambios producidos por la descolonización más reciente, la de África y Asia, y el reacomodamiento mundial que le siguió (fin de la guerra fría, neoliberalismo, globalización, etc.). En específico, la situación poscolonial, por llamar de alguna forma a este reacomodo, obligó a la disciplina antropológica a aceptar que sus objetos de estudio ya no necesariamente se encontraban en un paraje distante al lugar de residencia intelectual del antropólogo o que, aún encontrándose distantes, estos sujetos ahora estaban insertos en lógicas globales y reclamaban poder hablar por sí mismos. Las respuestas de las antropologías a esta situación poscolonial fueron, esencialmente, las siguientes: a) si la distancia geográfica (distancia exótica) no es un prerequisite, cualquier cuestión social es competencia de la etnografía y lo es en cualquier espacio; b) si, ahora, lo que antes se llamaba "nativos" son sujetos de enunciación política, la antropología debe garantizar un

proceso de distanciamiento que le permita, al mismo tiempo, no renunciar a la objetividad y mostrar la pluralidad de voces que emergen de un nuevo contexto politizado. De este modo, se evitaría que se tildara a la disciplina de colonialista, lo que preservaría su validez.

Ante los nuevos enunciados que engendró la situación poscolonial, y ante la respuesta de la antropología a dichos enunciados, los antropólogos latinoamericanxs vieron la posibilidad de reafirmarse por fuera de la división del trabajo etnográfico mundial, que los situaba como informantes adiestrados -división que aún era defendida por Clifford, como ya se vio-, sin, por ello, perder el núcleo y la fundamentación disciplinar -algo que, dicho sea de nuevo, también defendía Clifford-. Al no depender del distanciamiento exótico para garantizar la originalidad de sus contribuciones etnográficas, los antropólogos latinoamericanxs rápidamente debieron hacer su propia elaboración del extrañamiento, de tal modo que pudieran hablar en nombre de sus "co-ciudadanos", pero sin que ellos sintieran que lo estaban haciendo o que no tenían voz. Así, la "subjetividad" del investigador fue investida de una capacidad casi sobrenatural de colocarse a medio camino entre lo ordinario de sí mismo -interioridad disciplinar- y lo extraordinario de las relaciones en campo -exterioridad constitutiva de la interioridad disciplinar-: el famoso "*anthropological blues*".

Fue Roberto Da Matta (1999) el encargado de formular la reapropiación del extrañamiento en el contexto de la antropología disciplinar latinoamericana: "De modo que vestir la capa de etnólogo [o antropólogo] es aprender a realizar una doble tarea [...] (a) transformar lo exótico en familiar y (b) transformar lo familiar en exótico" (Da Matta, 1999, p.174).

La afirmación de Da Matta podría traducirse de la siguiente manera: *para que un objeto pueda ser antropologizado, el etnógrafo debe asegurarse de tener una distancia epistemológica que permita referirse a dicho objeto de manera exterior, reafirmando así, la alteridad de su objeto con respecto a sí mismo, incluso cuando se trate de algo que, en últimas, le resulta cotidiano o familiar. Esto es, pues, la nueva fórmula del extrañamiento etnográfico a la latinoamericana, ya que, como lo sugiere Gustavo Lins Ribeiro (1989), constituye la particularidad de la antropología, su "racionalidad metodológica", puesto que faculta al etnógrafo de una habilidad tal de problematización de la esfera de las relaciones que estudia que es capaz de dilucidar la "conciencia práctica" y, agrego yo, *impensada*², de quienes son objeto de estudio de la antropología (Ribeiro, 1989, p. 195-196).*

Sin embargo, a mi juicio, el rol que ocupa el extrañamiento en el aparato discursivo de las antropologías latinoamericanas no es el de una facultad sensorial o el de una postura epistemológica cualquiera. Se trata, fundamentalmente, de una suerte de chantaje con el cual lxs antropólogxs tienden a censurar a sus "colegas" y autocensurarse con respecto a sus compromisos en campo, asegurando, de este modo, que lo que prevalece es el conocimiento antropológico y no las relaciones materiales y afectivas que se cultivan durante el proceso investigativo. El extrañamiento, por lo tanto, sirve para justificar la falta de compromiso con luchas concretas por tensionar lo dado. Así pues, el acto de "extrañarse" sería el punto de partida para formular explicaciones sobre cómo los sujetos estudiados por la antropología, mal que bien, conviven y responden a lo dado. Es decir, el extrañamiento, la reflexividad o el *anthropological blues* son funciones de autopreserva-

² La construcción de lo impensado como foco de la explicación socio-antropológica y la posibilidad de desplazarla hacia un énfasis en lo in-pensado en cuanto lugar de invención subjetiva se discute en el tercer capítulo de este libro, "Investigar contra la finitud: del recubrimiento científico-social al descubrimiento de los infinitos".

ción disciplinar que apuntan a evitar que los antropólogos y antropólogas traigan al interior de la antropología “trastrueques ideológicos” que comprometan la objetividad investigativa de la etnografía.

II.

En el año 2011, en el marco de mi investigación de maestría en Río Grande del Sur (Brasil), comencé a militar con un grupo de comunistas brasileños y colombianos bajo la consigna de la solidaridad. En aquella época, uno de los puntos esenciales de la agenda de solidaridad con Colombia era el de dar a conocer la situación de violencia armada generalizada que se vivía en dicho país y, con ello, buscar aliados que, eventualmente, ayudaran a presionar una salida negociada al conflicto interno. Esto implicaba hacerse a una lectura de las condiciones que posibilitaron tal estado de violencia para, luego, encontrar una forma persuasiva de explicarla en el contexto brasileño. El hecho de que yo militara como comunista en esta organización me valió varias sospechas dentro de la maestría. Sin embargo, el tema de la solidaridad era algo llamativo para la disciplina antropológica. Claro, todo depende de si estamos dispuestos o no a antropologizarlo. Es decir, si se establece la distancia epistemológica correcta y si se usan ciertas palabras que, en este caso, cabrían como traducción o interpretación de los marcos de referencia sobre los que se entiende la violencia o las “moralidades activistas”, los “circuitos de circulación transnacional” de violencia y militantes y paro por ahí para abstenerme de usar la palabra cultura. Mi opción, en cambio, fue la de pensar la intensa amistad que surgió con los integrantes de esta organización, especialmente con Mauricio, quien había tenido que exiliarse a causa de su militancia. Una opción difícil de antropologizar cuando se renuncia a la reflexividad o al extrañamiento.

La apuesta, por ello, fue pensar en las problemáticas que se levantaban en nuestra constante interlocución y que iban y venían entre el contexto de violencia en Colombia, la vida como exiliado o militante en Brasil y la mía como comunista y estudiante en Porto Alegre. Ya sabía yo, y todos mis interlocutores, que mi trabajo de conclusión de maestría en nada iba ayudar a la organización en la que participábamos. Solo servía para obtener un título –que, en mi caso, fue muy discutido por la comisión evaluadora, puesto que el resultado de mi investigación no era, precisamente, antropología-. Así que, despojado de toda pretensión respecto de mi relevancia en tanto “antropólogo” dentro de la organización, en lo que yo me podía comprometer era en ser amigo de la gente con la cual empecé a convivir y a militar. Y ser amigo no pasa por exotizar la relación con las personas o buscar la distancia adecuada entre el yo/antropólogo y el otro/militante. Muy por el contrario, se trata de un constante debate, una tensión en el pensamiento sobre lo que es vivir, sobre lo posible, sobre el deseo y un hacerse cargo de aquello que se comparte. Es una apuesta política que atañe, incluso, a la investigación, pero no así a la antropología. La antropología es incapaz de pensar la amistad como apuesta política, porque eso implicaría, entonces, que ya no hay garantía de exterioridad asegurada por el distanciamiento. Por el contrario, una investigación situada desde la amistad comprometida políticamente es una investigación en interioridad, que prescinde de todo objeto para, en cambio, entregarse a la articulación de una subjetividad en tensión. Subjetividad que busca deslindarse de lo dado. En otras palabras, es abandonar el campo etnográfico a favor de la camaradería y la militancia.

III.

Lxs antropólogxs latinoamericanxs, si se me permite condensar la variedad de expresiones de la antropología en una categoría regional un poco estrecha,

hemos estado llamados a lo que podría enunciarse como una suerte de “complicidad subversiva” con aquellxs con quienes habitamos lo que solemos denominar “el campo”. Luis Guillermo Vasco resumiría en la pregunta *¿a quién debe servir la antropología?* (Vasco, 1999) dicho llamado a redefinir los intereses reales de la antropología, no al interior de su disciplina, sino en las luchas concretas de los sujetos con los que investigamos. Esta pregunta y su respuesta, sin embargo, no terminaron por resolver otra cuestión que suele inquietar, con mayor interés, a los estudiantes de antropología en la conclusión de sus trabajos de grado: ¿de qué modo el ejercicio etnográfico presenta una utilidad, así sea subsidiaria, a estas luchas? Una posible respuesta “a lo Vasco” sería que, en el acontecimiento del encuentro, el antropólogo aprende que las personas con las que trabaja tienen un saber-hacer, que responde a formas concretas de existir. En ese sentido, la escritura, que completa la etnografía, se pone al servicio para amplificar las voces de quienes estuvieron junto al etnógrafo en campo, y este, en un diálogo permanente con sus interlocutores, sistematizaría lo allí expresado.

En algún punto, lo postulado por Vasco coincide con la propuesta de Rita Segato de una *antropología por demanda*.³ Segato argumenta que el saber antropológico está ahí para ser puesto a disposición de las personas en las disputas frente al estado, cuando estas así lo requieran, eso sí, siempre y cuando la intervención disciplinar sirva para inclinar la balanza a favor de las personas que han requerido el saber experto (cf. Segato, 2013). Ahora bien, es cierto que la propuesta de Vasco no necesariamente se debe leer como una sugerencia de que el saber antropológico sirve para mediar el conflicto entre las personas y el estado, aunque una lectura en dicho sentido tampoco es descartable, ya que las propias luchas

3 Moraes, A.; Sánchez, T. & Mesomo, J (2023) discuten las diferencias entre “investigaciones políticas” y etnografías politizadas en América Latina a partir de la exploración de sus respectivos horizontes prácticos y epistemológicos.

tienden a oponerse a ciertas políticas de estado –en el caso de Vasco, de cuya militancia no dudo, pero sí de su antropología, estas disputas versan sobre el tema de la recuperación del territorio por la comunidades indígenas del Cauca, en Colombia-. Lo que liga ambas propuestas –la de Vasco y la de Segato- es que, en ellas, el etnógrafo siempre aparece como un ente externo, investido de credibilidad y capaz de balancear los conflictos alrededor de una determinada disputa sobre la multiplicidad de las posiciones y la “multivocalidad” de los actores. Evidentemente, este balance, por lo menos a lo que parece, ya no se hace sobre un fondo de completa neutralidad, sino que se opera en favor de una comunidad que demanda las destrezas antropológicas. Con todo, lo que nunca se cuestiona son los presupuestos de dichas destrezas (aquí, el sujeto es el etnógrafo, definido por la mirada desencarnada o, lo que es lo mismo, etnográfica).

En otro punto del mundo, el antropólogo y anarquista David Graeber nos ofrece una lectura –que juzgo subsidiaria a las dos mencionadas anteriormente, por estar inmersa en la matriz epistemológica general de la antropología- sobre cómo los antropólogos pueden comprometerse en luchas concretas por la emancipación. Graeber (2019) sostiene, en síntesis, que toda experiencia humana, por más localizada que se encuentre, es capaz de proyectar, en potencia, enunciados universales. También argumenta, de manera paralela, que estos enunciados son producto de un proceso abierto de experimentación, tensión y creatividad propio del ser humano. Para Graeber, esta posibilidad habilita a que cualquier lucha en el mundo pueda aportar sus propuestas, tácticas y estrategias a cualquier otra lucha en el mundo, para lo cual la habilidad de traducción cultural que poseen los antropólogos podría constituir un elemento oportuno, dado que les permitiría a esas luchas descubrir categorías de pensamiento novedosas, que no podrían ser descifradas sin la ayuda experta del traductor.

Como lo sostuvimos todxs lxs miembros del Colectivo Máquina Crítica en un escrito introductorio a la traducción del texto de Graeber, *Alteridade radical é só outra forma de dizer realidade: resposta a Vivieros de Castro*, ambos publicados en la revista *Práxis Comunal*, la propuesta de Graeber y, agregado, la de Vasco y Segato, son una justificación desesperada por hacer valer el conocimiento antropológico en lugares donde, además de no haber sido solicitado, es justificadamente sospechoso (Colectivo Máquina Crítica, 2019). Al decir que es sospechoso, no lo hago porque dude de las buenas intenciones de estos antropólogos frente a las luchas a las que dicen adherir y, mucho menos, porque reniegue de sus contribuciones como militantes a esas apuestas políticas, sino porque, en vez de asumir las tensiones de una militancia concreta, usan esos compromisos militantes como escudo para librar batallas exteriores a esas luchas; batallas moralizantes dentro de una disciplina que solo es convocada y se vuelve relevante cuando se trata de hacer valer la diferencia dentro de los marcos del pensamiento de estado.

Los “mapas parlantes”, que antes eran la prueba fehaciente de que la antropología podría contribuir a las luchas de los indígenas –por lo menos en lo que a la antropología colombiana se refiere–, hoy son un claro ejemplo de la instrumentalización por parte del pensamiento estatista. Dicha metodología suministró a la razón estatal argumentos que, ahora, le permiten segmentar en poblaciones restrictas los deseos por una autonomía real y potencialmente generalizable.⁴ Tal vez esto haya sucedido muy a pesar de Luis Guillermo Vasco, pero, no por ello, podemos quitarle responsabilidad en tal proceso, puesto que al poner este método al servicio de las ciencias sociales, que son ciencias de la segmentación,

4 Muchos de quienes hemos practicado la antropología profesionalmente dentro de la racionalidad que supone la política diferencial propuesta por el estado –aunque también se aplique fuera de sus agencias–, hemos estado obligados a usar los mapas parlantes como recurso de participación e inclusión de las voces de las personas y colectivos que son objeto de un determinado programa, para, luego, presentar sus demandas disociadas de los efectos radicales

los colocó, inmediatamente, al servicio del pensamiento de estado, que, a su vez, no dudó en incorporarlo a sus estrategias de gobierno para disfrazar de horizontalidad lo que no son más que imposiciones verticales. Ahora bien, vale la pena aclarar que el problema no son los mapas parlantes, instrumentos que pueden ser útiles a las luchas cuando provienen de sus necesidades internas y no necesitan ningún saber *a priori* que las oriente. El problema es, pues, la antropología misma, que ha sido convocada dentro de las instituciones del estado para hacer valer su saber y, de este modo, procesar ciertas disputas como si fueran una cuestión de gobierno.

Se podría decir algo parecido de la propuesta de Segato, ya que, a pesar de las buenas intenciones que nos motiven en tanto antropólogos, nuestra disciplina siempre va a ser convocada dentro del estado para tutelar el pensamiento de los otros. Y no hay nada que podamos hacer al respecto, porque la antropología es, fundamentalmente, un saber subsidiario de las prácticas tutelares: es un discurso de autoridad sobre "el otro". Esto es lo único que al estado le interesa de ella. De resto, es solo un conocimiento irrelevante -como bien lo ejemplifica el triste caso de los "antropólogos públicos" (cf. Mesomo, 2019)-. Un caso emblemático, a mi juicio, es la Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), institución insignia en la antropología por demanda en América Latina, en donde un sin número de antropólogos brasileños han puesto todo su empeño en hacer que el estado no pase por encima de los derechos de las comunidades indígenas de ese país, eso sí, desconociendo y saboteando los procesos organizativos y políticos de

que estas colocan sobre la mesa. Y es que, a riesgo de un mal mayor -la absoluta verticalidad de una agencia o del estado-, es preferible, como funcionario/a, limitarse a la garantía de participación e inclusión. Es decir, a ayudar a la aceptación de esa verticalidad, pero de manera que esta entregue algo a cambio que sirva a las comunidades con las que trabajamos.

estas mismas comunidades, cuyas demandas, absolutamente contemporáneas, sólo pueden expresarse por medio de lo que diga un operador antropológico.

Se me puede refutar, como sucedió ya alguna vez, con la siguiente pregunta: ¿qué sería, entonces, de la demarcación de tierras indígenas si antropólogas y antropólogos no hubieran hecho un tremendo esfuerzo por hacer valer los derechos de estas poblaciones al territorio? Pues, quizá, sería que los indígenas tendrían una organización potente, capaz, incluso, de hacer una revolución, claro, si la FUNAI dejara de capitalizar dicha función organizativa y si se dejara de reducir lo indígena a una categoría poblacional y restrictiva.

También se me refutará que los y las antropólogas tienen agencia y no son meros reproductores de los efectos de poder de su disciplina; que la antropología tiene conflictos internos, variantes y disputas; que hay un sistema-mundo de la antropología y acentos en las mismas; y hasta que la antropología es militante. Todo eso, debo reconocer, de algún modo es verdad. La antropología es la militancia de una mediación no solicitada, cuya relevancia en el sistema-mundo solo sirve, en la práctica, para gestionar la producción de la diferencia en el marco del sistema político liberal. Por ello, es plausible concluir que la agencia que tenemos como antropólogos y antropólogas no es otra que la de estar a medio camino entre la disciplina y el campo, lo que nos hace, apenas, unos cómplices, y no parte constitutiva de una subversión. O, dicho de otra forma, y recogiendo fielmente el argumento del Colectivo Máquina Crítica, mientras creamos que como antropólogos y antropólogas tenemos algo relevante que decir sobre una lucha a la que adherimos, no estamos sino traicionando esa lucha -tengamos o no conciencia de ello.

IV.

La subjetividad antropológica, si queremos llamarla de alguna manera, es una subjetividad convocada a la retirada de la política, entendiendo política como política emancipadora, o la apertura de una secuencia insólita en donde una subjetividad enuncia, sobre un conflicto existente, la emergencia de un posible, un deslinde de lo dado, y busca, mediante la organización, materializarlo y ampliar sus consecuencias radicalmente (Lazarus, 1996; Neocosmos, 2016). Contrario a lo que pensaría un antropólogo, la política no es un asunto de la cotidianidad, sino un asunto que la excede.

Cuando están en campo, lxs etnógrafxs buscan dar cuenta de la cotidianidad de las personas; de la forma en cómo quienes habitan ese campo la entienden y la explican. A partir de su inmersión etnográfica, lxs antropólogxs buscan condensar un universo de significados, los cuales se sustancian en las entrevistas y la observación. Mientras tanto, lo que se ignora es la política, puesto que la práctica de la observación –y su posterior sistematización bajo la forma de una monografía– debe conducir a un relato que sobrevalora el orden, la recurrencia, la repetición, los patrones y que, por eso mismo, se abstiene de escuchar el ruido⁵ que rompe lo cotidiano; que perturba ese universo estable de significados sobre los cuales lxs antropólogxs creen que se enmarcan los conflictos y las posiciones, supuesta-

5 Esta idea del ruido que irrumpe, la tomo prestada de la obra cinematográfica de Lucrecia Martel. También la uso para oponerme a la fascinación de ciertos profesores de antropología cuando instan a sus estudiantes a especular sobre qué dice el silencio. Por el contrario, me gustaría instar al lector o lectora a que, en la investigación política, si es que eso es lo que desea hacer, piense el ruido, que irrumpe con un gesto rápido, para dejar entrever lo real de una conversación, de un espacio, de un tiempo, en suma, de una situación. El ruido es aquello que no es codificable en un nombre o en un concepto que explique dicha situación a priori. La situación, por el contrario, expresa toda su novedad en la irrupción del ruido, de tal manera que habrá que construir sobre dicha irrupción el devenir de su apareamiento. Alex Martins Moraes desarrolla algunas de estas claves de investigación en su ensayo “contra la finitud”, publicado en este libro.

mente “ambiguas”, que están convocadxs a mediar o a interpretar. A este ruido lo podemos llamar real, es decir, como lo sostendría Milner (1999), aquello que al mismo tiempo en que constituye y anuda lo simbólico y lo imaginario, lo corta.

Cuando, por ventura, lxs etnógrafxs consiguen percibir el ruido, lo llaman rumor y, de este modo, intentan hacerlo inteligible para sí mismos, es decir, para su reflexividad. Acuden, por tanto, a una disección -que en antropología se llama descripción- de los elementos que creen haber entendido componen el ruido. En ese camino, el del extrañamiento, lxs etnógrafxs han perdido algo. Pero no algo de sí. Más bien algo que, en el ruido, resultaba incapturable para la etnografía: el tiempo. No el tiempo como unidad medible, por supuesto. Ni siquiera como un tiempo histórico. Sino el tiempo como secuencia de la irrupción: un exceso de tiempo. De este modo, lxs etnógrafxs, al perder el tiempo excesivo, encuadran el ruido en un marco explicativo a mitad de camino entre la teoría antropológica y lo que “juran y comen mocos” son los significados que la gente le otorga al “rumor” para incorporarlos en su cotidianidad. La irrupción del ruido, sin embargo, ha abierto un posible con consecuencias insospechadas para todos, y lxs etnógrafxs han perdido la oportunidad de vivirlo.

Es eso lo que le ha sucedido a James Scott (2004). Al tratar de enmarcar el rumor como una estrategia de resistencia, perdió el vector emancipatorio de la revuelta: el “posible” que este abre y su búsqueda por transformar una situación. Dicho “posible” no depende del triunfo o del fracaso de una determinada revuelta en su intento por materializarse. No son el triunfo o la derrota los que definen la naturaleza del posible, aunque, sin duda, puedan decidir su devenir. Lo que define la naturaleza del posible es su horizonte, que se presenta y se vuelve a presentar a cada irrupción. Como lo sostiene Badiou (2008), al respecto del acontecimiento, el posible inaugura una secuencia que depende, para desarrollarse, de

un sujeto capaz de materializarla. Un sujeto que milite por ese acontecimiento. Aún si este posible-acontecimiento parece haber fracasado, el militante sostendrá, en una evaluación de la secuencia histórica de la derrota, la promesa que este horizonte permitió vislumbrar: aquello que sigue persistiendo en el hecho de que hay -o hubo- un exceso que no se deja nombrar fácilmente.

La subjetividad antropológica, que siempre está “al lado del camino, fumando un pucho mientras todo pasa”, actuará, de manera ingenua, por hacer fracasar el posible. Como bien lo señaló Said (1996) con respecto a Scott, este terminó por hacer inteligible a las formas estructurantes de la opresión, las eventuales estrategias de insubordinación de los sectores que pretendía enaltecer. Y es que, por muy heroico que pueda resultar el trabajo de campo de unx antropólogx, siempre que le otorguemos relevancia al sujeto-antropólogx y lo camuflamos de sujeto militante, estaremos dándole las herramientas a las fuerzas estructurantes para segmentar las luchas y devolver a todo el mundo al lugar que supuestamente le correspondería “por derecho propio” -como a lxs antropólogxs les gusta decir-; siempre que busquemos ese medio camino como garantía exterior para preservarnos como individuos reflexivos, estaremos siendo útiles al legado liberal de la diferencia, que desde siempre fue el fundamento de la antropología: su nicho.

V.

Sin embargo, asumir una subjetividad militante en demérito de una subjetividad antropológica no es un camino exento de conflictos. Por el contrario, es seguir el camino del conflicto intencionado. Tampoco es renunciar a la investigación (Moraes, 2019), sino asumirla desde otra posición, una que valora que cualquier distancia es absolutamente relacional y que, aun así, esta distancia no se puede objetificar en ninguna alteridad radical, ni siquiera en una otredad. Para la subjetividad militante no hay extrañamiento alguno que la habilite a

tener una sensibilidad mística, y por sobre otrxs militantes, de los problemas que rondan la política en la que se formaliza el posible. Lxs militantes no se extrañan, sino que ensayan, apasionados por lo real, una crítica al mundo existente, puesto que ya son extraños para tal mundo, aun cuando no lo hayan podido abandonar del todo. Lxs militantes abdican de cualquier reflexividad para constituir un pensamiento colectivo y se reapropian de sus discusiones de tal manera que son capaces de sistematizarlas y formalizarlas a su modo, con sus preocupaciones, con sus eventuales críticas y argumentos al colectivo. Dicho de manera resumida: lxs militantes están al interior de una política o, más bien, toda política es en interioridad (Lazarus 1996).

De este modo, cuando se asume la tarea de militar, se asume que lo primordial es la organización. Con ello, no me refiero a un partido, sino al compromiso con un proyecto-deseo-colectivo (la búsqueda por la materialización de un posible). Dentro de ese proyecto puede haber diferencias; diferencias que constituyen el universo de lo dado. Sin embargo, la política busca tensionar lo dado, y, quizás en ello, se cierne una mala interpretación respecto de lo que podríamos denominar “centralismo democrático”. Más allá de que sea una práctica de los partidos comunistas, el centralismo democrático busca, por medio del voto, dar resolución a los debates dentro de una política. En las acepciones más convencionales del “centralismo democrático”, los variados argumentos dentro de un debate son entendidos como diferencias, aunque, en realidad, no lo son: consisten en apuestas y propuestas que se tensionan unas con otras. La diferencia, en tanto dato *a priori*, no es otra cosa que un atributo que se asigna a los individuos y a las colectividades dentro de la estructura que garantiza lo dado –por ello, hablar de diferencia y construir una política “desde la diferencia” es suponer que la estructura que actualmente identifica, distribuye y relaciona ciertas particularidades es el único lugar de enunciación disponible para los sujetos-. El “centralismo democrático”

busca, entonces, gestionar la distribución de las diferencias establecidas en favor de la representación de su política, lo que lo conduce a una contradicción, dado que el horizonte primordial debería ser la igualdad. Esta contradicción siempre termina por crear disidencias que enuncian su posición como diferencia, puesto que señalan que, en efecto, ha sido la diferencia la que ha puesto su argumento en una relación minoritaria frente a otros y reclaman el horizonte de igualdad. Por lo tanto, es siempre importante que una política sepa dirimir sus contradicciones, no a través de la representación, ya que esta siempre nos aboca a la figura de una otredad radical, sino a partir de la presentación y la justificación de todas las posiciones (Alcântara Ilha, 2020).

No es esto un diálogo intercultural o un diálogo de saberes, en referencia a los cuales la subjetividad antropológica justificaría su presencia en un determinado debate. Dentro de una política no se asume que hay otros saberes. Todo saber es patrimonio de una política, incluso cuando no haya emergido de su propio seno y, más aún, todo saber está a disposición de cualquier pensamiento emancipatorio. En dicho sentido, ningún saber es una autoridad, sino un pensamiento-relación-práctica (y, en eso, el Vasco militante tiene razón); por ello, tampoco se trata de que exista un solo saber dentro de una política, sino que ningún saber es "otro" o exterior a esa política. Son saberes en relación a lo real de ella misma, a su infinitud. Esto no significa una convivencia armónica y utópica entre los saberes y entre lxs militantes. Tampoco quiere decir que, a falta de autoridad, lo que determina la relevancia de un saber es su utilidad. Lo que está en juego es siempre el ruido sobre el que se abre la experimentación de un saber –en esto tiene razón el Graeber militante, solo que la política no requiere mediaciones de ningún tipo– y su capacidad de contribuir en la sistematización y formalización de un "posible" en una política.

A la política no le interesa un sujeto preexistente, sino un sujeto que enuncia su existencia mediante el descubrimiento de un posible en el pensamiento y que, de este modo, pone en tensión toda preexistencia en virtud de la búsqueda por transformar los lugares que lo posicionan como un elemento tal en una estructura que lo conjuga y lo diferencia a partir de su lazo con otros elementos igualmente estructurados.

VI.

En el 2011, cuando decidí militar junto a lxs camaradas comunistas, brasilerxs y colombianxs, en el marco de una estrategia de solidaridad y por el fin del conflicto armado en Colombia, frecuentemente fui convocado a participar en lo que se me requiriese. De este modo, siempre que fue necesario pegar un afiche, conectar un cable, escribir un acta, responder preguntas o entrar en una discusión, lo hice como lo hicieron todxs lxs demás. Allí, ya no importaba mi formación como antropólogo ni la formación académica de ningunx de lxs participantes. Allí, lo que importaba era el continuo proceso de formación política que valoraba la experiencia y la capacidad genuina de las personas para asumir las dudas y los problemas que nos convocaban.

No obstante, al interior de este grupo se confrontaban dos categorías diferenciales que dividían a los miembros en cuatro subgrupos: nacionalidad (brasileros-colombianos) y género (hombres-mujeres). Estas categorías relacionales, y no necesariamente reclamadas de manera identitaria, al contrario de ser lugares explicativos de la posicionalidad de cada unx -lo que, en última instancia, terminaría por ratificar las disparidades de lo dado que nos permeaban-, eran una constante problemática que debía ser superada en la experiencia, ya que una de las premisas del grupo era la igualdad entre sus participantes. Para lograrlo, las

y los miembros debían poder hacerse a una lectura de las coyunturas políticas en Colombia y Brasil; participar activamente en el escenario argumentativo y las movilizaciones en ambos países, mucho más allá de la agenda de solidaridad; se debía ser capaz de ser un agente expositivo del tema de la solidaridad, sin importar el país de origen ni el género; se debía encontrar, a toda costa, una igualdad en las discusiones entre hombres y mujeres; en suma, se debía constantemente presentar y hacer explícitas las apuestas, intereses, capacidades, críticas y dudas de quienes participábamos para, de este modo, poder articular las intervenciones en los espacios en los que se pretendía incidir o ayudar a incidir.

Por supuesto –y vale la pena remarcarlo llegados a este punto– que no se trata de desconocer las tensiones y malentendidos que muchas veces surgieron en las discusiones dentro del grupo, propiciadas por la cuestión de lo nacional o a razón del género. Ahora bien, si como he señalado, el objetivo era superarlas, no tendría mucho sentido tratar de enmarcar estas tensiones intentando ver en ellas, y en todo, “relaciones de poder”. El procedimiento tendría que ser diferente, puesto que habría que ver cómo estas tensiones dejan entrever la irrupción de una problemática determinada para el colectivo, de cara a una eventual resolución que no termine por ratificar las categorías de lo existente, sino por cuestionarlas en el pensamiento y en la práctica. Esto es lo que, a mi juicio, apunta la relevancia de una investigación política: se trata de ver el momento de la irrupción sin apropiárselo, de modo que se constituya algo así como la memoria del corte para la organización. Una memoria que se puede recuperar –y desde la cual la organización puede pensarse– cuantas veces sea necesario.

De cualquier modo, la adhesión de un investigador a una organización no significa que se esté, necesariamente, frente a una política, en el sentido antes definido. Ciertamente, la organización surge en relación al horizonte que abre un posible,

pero esta orientación no supone, automáticamente, que una organización sea el disparador de una ruptura, ni mucho menos que sea la investigación la que prescriba la inflexión.

De este modo, es posible afirmar que, si bien dicha organización de solidaridad apostaba a que una eventual resolución negociada al enfrentamiento armado entre las FARC-EP y el estado colombiano podría inclinar la balanza en favor de las luchas sociales y populares, hasta entonces criminalizadas bajo la figura de excepción -cuyo nombre se signó en la palabra "terrorismo"-, tal decisión no dependía únicamente de sus esfuerzos, sino que se conectaba a una amplia articulación internacional, que era lo que les daba un sostén material a las apuestas localizadas de la organización. Dicho sea de paso, esa movilización tuvo su pequeña victoria en una efectiva negociación de paz que abrió una nueva secuencia política en Colombia, cuyo devenir, aún vigente, excede el espacio de la reflexión aquí presentada, pero que, a mi juicio, redimensionó el campo de la lucha social en este país.

Por ello, la palabra "solidaridad", que enmarcó la función de la organización, no es exactamente el nombre de una política, sino una exhortación a participar de los procesos de deslinde más allá de los marcos nacionales, y a ejercer una militancia activa en un plano donde la política no se limita, apenas, a un proceso nacional. Por supuesto que esta organización, así como lo haría cualquier otra, no se inhibió de ensayar formas de prescribir las demandas políticas que quería articular. En efecto, fue por medio de ese ensayo que el colectivo en cuestión se entregó al hecho inusual de un encuentro en donde la política adquirió una dimensión articuladora, una dimensión de sujeto: la amistad.

VII.

La pregunta orientadora de mi investigación dentro del contexto ya antes descrito fue: ¿es posible pensar la amistad? Esta pregunta surgió de mi intensa interacción con los militantes de la organización, pero, en especial, con uno de ellos, quien, como mencioné anteriormente, se encontraba en una suerte de exilio en Brasil. Dicha especificidad se debe, en gran medida, a que fue él quien nos propuso la amistad como una apuesta política: es decir, como la irrupción de algo extraordinario, capaz de encarar la brecha entre el pensamiento y lo real.

Pensar la amistad supuso, para mi investigación, seguir el itinerario de las discusiones y los momentos en que estas se daban, tratando de entenderlas y participando dentro de su movimiento; explorando intensamente los enunciados con los cuales se experimentaba explicar y cortar con lo dado de toda distancia. El desafío, entonces, era el de emprender un ejercicio de escucha atenta, pero también de interpelación, y, sobre todo, un despliegue afectivo y racional entre quienes nos encontrábamos en la amistad para experimentar el ruido, a veces aterrador y otras esperanzador, de desear el corte.

En ese momento, la investigación que pretendía llevar a cabo ya no estuvo guiada por la necesidad de conocer *un objeto* para, a partir de allí, contribuir a un debate dentro de un determinado nicho de las ciencias sociales. No se trataba, pues, de un objeto predefinido en el marco de una problemática preexistente -migraciones sur-sur, moralidades, exilio o regímenes del terror-, sino, como lo sostiene el Colectivo Situaciones (2002) -aunque en una lectura bastante propia de su propuesta-, de un procedimiento que actúa dentro de las potencialidades inmanentes que una situación abre al pensamiento para extraer de él lo más inaudito de su relación con el *impasse*.

Si, como argumenta Badiou -retomando a Lacan-, “lo real es el punto imposible de la formalización de un posible” (Badiou, 2016, p. 44), se podría decir que lo real de la amistad, a la que aquí hago referencia, era la imposibilidad de participar en un contexto del cual se estaba, de algún modo, en el exilio -que se refiere menos a una ausencia/presencia y más a una dispersión-.⁶ Es decir, aquello que permitió la militancia en los marcos de una amistad fue, por un lado, el encontrarse forzosamente excluidos -ya sea por exiliados o extranjeros- y, por el otro, la necesidad terca de intervenir en el escenario político en Colombia y Brasil. La cuestión, sin embargo, no era el exilio en tanto tal, sino más bien -al contrario de la poesía de Pasolini sobre Gramsci, también analizada por Badiou (2016) respecto a lo real- reemplazar la supervivencia por la vida.

El exilio no supone más que un fracaso: el fracaso de una secuencia política que encubrió en sus aspiraciones de la toma del poder, semblante de la pasión por lo real, la esperanza en la historia como motor del cambio. Es un cuerpo desnudo en un campo de fuerza (retomando a Benjamin, 1991 [1936]) el que fracasa en el exilio, obligado a sobrevivir disperso a costa de los tormentos de la guerra: se trata de la pura supervivencia o el índice de un tiempo que aún no termina de desaparecer. Un tiempo que vuelve en pesadillas, entre cervezas, junto a ciertas canciones, junto a ciertas miradas. Es un tiempo paranoico que nos indica que el sueño de la refundación del lazo social, que ansiábamos como restitución histórica de lo justo, tal vez no existe en esos términos; un tiempo en donde constatar el fracaso se siente, retomando una charla con mi amigo, como “un pasado doloroso”.

⁶ Me refiero a la dispersión como la sensación de disolución a la que nos enfrenta la muerte o la percepción de una finitud incontestable.

Querer pensar más allá del exilio era nuestra demanda sustancial, de modo que nuestras conversaciones versaban sobre qué podríamos hacer para dejar de sentir la angustia de la dispersión que nos individualizó en la culpa -¿qué hice? ¿Qué dejé de hacer? ¿Por qué lo hicieron? ¿Qué dije y qué no? ¿Quiénes nos están oyendo?-.

La necesidad de transformar esa sensación era lo que, en última instancia, nos llamó a la militancia -a articularnos en una política que dice mucho más allá de la declaración de solidaridad-. Asimismo, el ejercicio afectivo y racional para encontrar otra vuelta de tuerca a los problemas que compartíamos solo pudo partir de la siguiente premisa: únicamente si se opera dentro de la ruptura es posible hacer una lectura clara de las dimensiones constitutivas del lazo -es decir, la violencia y el estado, como las dos puntas sobre las que se sella- y de la producción del fracaso de una secuencia política excesiva -masacres, desplazamientos, exilios, despojo, llamados al orden, amenazas-. La amistad, entonces, fue la materialización de esa experimentación que quería enunciar lo sucedido y lo venidero sin dar un fin a la ruptura. No se trató nunca de encontrar en el anhelo de un proceso de paz el establecimiento de otras reglas de juego, sino de la búsqueda incesante por otro escenario donde las formas de lucha no encontrarán el asesinato como respuesta. Dicho de manera breve, la experiencia de la muerte de uno de nuestros compañeros, el intento de asesinarlo por parte del estado, abrió una posibilidad inédita de encontrarse y compartir una apertura en el mundo; apertura que nos convocaba a pensar sobre la violencia en Colombia y en Brasil y sobre lo que deseábamos nosotros, como comunistas y amigxs, a partir del encuentro, de tal manera que la dispersión quedara excedida.

Ajena a esta experiencia, la antropología me instaba a pensar el campo en términos de los regímenes morales que, derivados de una tecnología de gobierno

llamada terror, producían la conformación de sujetos en el marco de un intercambio dadivoso que se signaba en la palabra solidaridad. La amistad resultaba una experiencia poco prometedor para ver los efectos de esta socialización, especialmente porque hace referencia a un sujeto que no está manifiesto desde siempre, sino que solo existe y se sostiene en el acontecimiento de un encuentro. Pero, sobre todo, la antropología rechazaba la amistad porque esta no puede referirse a una otredad/mismidad, sino a la constitución de una expresión singular del deseo de un nuevo compartir, cargado de tensiones y convergencias.

VIII.

Si lxs antropólogxs, por medio de su investigación, no inscriben la otredad en el saber, no pueden constituir una relación con aquello que investigan, es decir, no pueden fecundar en el otro el saber antropológico. Aquí, diríamos, siguiendo a Milner (1999) y haciendo un puente con Trouillot (2011), que hay dos redondeles que se anudan sin parecer tocarse. El primero de ellos es la inscripción en lo simbólico de la otredad: el “nicho del salvaje”, que, como sostiene Trouillot, fue heredado por la antropología y es aquello de lo que se ocupa la profesión. Sobre el “nicho del salvaje” se constituye un grupo de especialistas en la materia (antropólogos y antropólogas), encargados de discernir y distinguir para nombrar el Uno (la antropología: una nominación más de la realidad). Un ejemplo de ello nos lo provee Viveiros de Castro, para quien *hay* antropología cuando esta se autodefine dentro de una imagen de sí misma que relaciona a otro, poniéndose a medio camino entre una “etnoantropología”, la nuestra, y la imagen antropológica de un “otro”. El “otro” es el sustento del realismo antropológico:

A substituição de “social” por “perspectiva” indica, em primeiro lugar, que a “antropologia” a que me refiro é uma formação híbrida, o resultado de uma certa imbricação recursiva entre os discurs-

os ocidentais da antropologia (nossa própria etnoantropologia), que são enraizados na nossa ontologia moderna multiculturalista e uninaturalista, e a imagem antropológica transmitida pela cosmopraxis ameríndia na forma de uma teoria perspectivista de personalidade transespecífica, que é, por contraste, unicultural e multinaturalista (Vivieros de Castro, 2018, p. 249).⁷

En la misma cita, podemos ver especificado el segundo redondel, el imaginario: lo que enlaza, en un lugar vacío, el Uno con el Otro; la función de la utopía en la geografía de la imaginación de occidente (Trouillot, 2011). Allí, se proyecta el antropólogo en su compromiso empírico (observación participante, diario de campo, entrevista, etc.) y allí es donde el antropólogo busca sopesar la diferencia de la mismidad en base a sus propiedades: establecer el lazo como sustento de su proyección:

o problema que define a antropologia consiste menos em determinar quais relações sociais constituem seu objeto, e muito mais em perguntar o que seu objeto constitui como uma relação social –o que uma relação social é nos termos do seu objeto, ou, melhor ainda, nos termos que emergem da relação (uma relação social, naturalmente) entre o “antropólogo” e o “nativo” (Viveiros de Castro, 2018, p. 249).

De este modo, cuando esperamos operar, en cuanto antropólogos, una imagen lo más fiel a la forma en cómo nuestro objeto constituye una relación social – allí donde hemos proyectado encontrar lo real de la antropología misma–, solo “[hemos] construido, por desplazamiento equívoco, una instancia en la que todo lo dicho se reduce a lo siguiente: lo que es no puede ser sino como es” (Milner, 2009, p. 22): el otro dice su alteridad como lo que discontinúa el mundo del antropólogo; como lo que señala la presencia de un mundo (otro) que, al igual

⁷ Aquí me limito a estos dos enunciados del texto de Viveiros de Castro (2018). Sin embargo, su propuesta sobre el método de la equivocación controlada, las operaciones de traducción y la antropología comparada merecerían una revisión crítica más profunda.

que el mundo de lxs antropólogxs, es un terreno completo, estable y lógicamente consistente. El otro, en suma, no puede enunciar otra cosa que la consistencia misma del mundo que lo sostiene. El otro es el espejo del antropólogo y de su particular régimen enunciativo. Esta es, pues, la sentencia de la descripción y la comparación a la que nos sometemos cuando decimos hay antropología.

Sin la proyección del lazo -lazo de lo social-, no hay Uno sobre el cual se pueda inscribir la antropología como nombre de la realidad; sin la constatación de un otro, no hay consciencia reflexiva de uno mismo - nuestra "etnoantropología"-, único lugar en donde la antropología se puede decir. Incluso allí, donde la antropología es practicada por una "otredad" -aterradora otredad para Clifford-, esta solo puede nombrarse a sí misma como antropología o ser una imagen antropológica, sin nunca expresarse en los términos de un compromiso con algo que eventualmente no pueda permanecer igual ni a sí mismo ni a otro.

Por último, Milner agregaría a su lectura de lo Simbólico y lo Imaginario, lo Real -que ya antes habíamos intentado postular-. Lo real es irreductible a la formalización y, por eso, es su impasse. Constituye el corte que hace, a posteriori, constatable la existencia de lo simbólico y lo imaginario. Por ello, sostengo, lo real de la antropología no puede ser más que su abandono: entregarse al campo como si fuese la propia vida o, más bien, no hacer campo etnográfico. No obstante, sería muy ingenuo creer que nos podemos entregar a un real puro al "no entregarnos al campo etnográfico". En efecto, creer que lo simbólico y lo imaginario han desaparecido a golpe de un efecto mágico significaría no poder encarar lo real. Por el contrario, tendremos que hacer parte del cómo de cada tensión en su corte de lo simbólico y lo imaginario. Tendremos que indagar en el corte. En ausencia de tal posibilidad -o de la decisión de no ponerla en práctica-, debemos tener al menos la buena fe de reconocer que, en la condición de antropólogxs

bien disciplinadxs, solo estamos llamando "real" algo que se reduce a lo simbólico y lo imaginario, y que nuestro saber no es más que un golpe de autoridad que nos vuelve funcionarios y enunciadorex de alguna estructura, ya sea la de nuestro mundo o la de aquel mundo cuya lógica pretendemos cifrar en el habla del otro.

Si decidimos indagar en el cómo del corte, lo que ganamos con ello es, ante todo, no ser mediadores de la otredad, ya sea para criticar sus formas de producción o como peritos de las mismas. La otredad, su producción como desigualdad, fundamento liberal de la disciplina antropológica y de lo dado (el *status quo*), es lo que estamos llamados a desconocer como supuesto fundamento de la política. Si la Otredad no funda el Uno, entonces, quizá, y es la última ilusión que me resta, estemos ante la emergencia de la discontinuidad que nos propone el encuentro en la amistad: una experiencia abierta a la experimentación que es capaz de redefinir toda singularidad en un proceso que cuestiona la finitud. No se trata, sin embargo, de una relación ética con el otro, ni de devenir otro de uno mismo. Se trata, esto sí, del compromiso con lo sustancial del encuentro, el acontecimiento, sobre el que nos permitimos pensar en relación a lo imposible y sus tensiones, angustias, resoluciones, frustraciones, interpelándonos desde una singularidad innombrable: compartiendo sin mundos otros –discretos o indiscretos– y transformando este mundo-amo, deslindándonos de él.

Bibliografía

Alcântara Ilha, J. (2020). *Jamais fomos democratas: sobre a beleza emancipadora da ditadura*. Recuperado el 8 de enero, 2021: <https://maquinacrisica.org/2020/03/20/jamais-fomos-democratas-sobre-a-beleza-emancipadora-da-ditadura/>

Badiou, A. (2016). *En busca de lo real perdido*. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (2008). *Lógicas de los mundos: El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires: Manantial.

Benjamin, W. (1991). *El narrador*. Madrid: Taurus.

Clifford, J. (1991). *Introducción: verdades parciales*. En: G.E. Marcus y J. Clifford (comps.), *Retóricas de la antropología* (pp. 25-60). Madrid: Jucar.

Colectivo Máquina Crítica (2019). Breve Gesto de Desalienação: nota dos tradutores ao ensaio de David Graeber. *Práxis Comunal*, 1 (2), 270-275.

Colectivo Situaciones (2002). *19 y 20: apuntes para un nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: De Mano en Mano.

Da Matta, R. (1999). El oficio del etnólogo o cómo tener "Anthropological Blues". En: M. Bovin, A. Rosato y V. Arribas (comps.), *Constructores de otredad* (pp. 172-178). Buenos Aires: Antropofagia.

Graeber, D. (2019). Alteridade é só outra forma de dizer realidade: resposta a Viveiros de Castro. *Práxis Comunal*, 1(2), 278-323.

Grimson, A. (2016). Desafíos para las antropologías desde el sur. *Intervenciones en Estudios Culturales*, 3, 139-156.

Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*, 1, 43-65

Lazarus, S. (1996). *Anthropologie du Nom*. París: Éditions du Seuil.

Lins Ribeiro, G. (1989). Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. *Cuadernos de Antropología Social*, 1 (2), 65-79.

Machado, R. & Scalco, L. (2018). Da esperança ao ódio: juventude, política e pobreza do lulismo ao bolsonarismo. *Cadernos HUIdeias*, 278 (16), s.p.

(2023). Etnografías politizadas e investigación política: caminos de un desencuentro. *Revista Trenzar*, 9 (5), 72-91.

Mesomo, J. (2019). ¿Podemos hablar sin intelectuales públicos? Recuperado el 14 de febrero, 2021: <https://maquinacrisica.org/2019/06/24/podemos-hablar-sin-ser-intelectuales-publicos/>

Milner, J.-C. (1999). *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial.

Moraes, A. (2019). ¡Sigán ese “movimiento real”!: sensibilidades comunistas e investigación social contemporánea. *Revista Insurgentes*, 2(1), 136-169.

Moraes, A.; Sánchez, T. & Mesomo, J. (2023). Etnografías politizadas e investigación política: caminos de un desencuentro. *Revista Trenzar*, 9 (5), 72-91.

Neocosmos, M. (2016). Constructing the domain of freedom: thinking politics at a distance from the state. *Journal of Contemporary African Studies*, 34(3), 332-347.

Said, E. (1996). Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología. En: B. González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo I*. Cambios en el saber académico (pp. 23-59). Caracas: Nueva Sociedad.

Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.

Segato, R. (2013). Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda. En S. Rita, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (pp. 11-34). Buenos Aires: Prometeo.

Trouillot, M-R. (2011). *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Popayán-Bogotá: Universidad del Cauca-CESO-Universidad de los Andes.

Vasco, L.G. (1999). Vivir y escribir en antropología. *Boletín de Antropología*, 30(13), 43-51.

Viveiros de Castro, E. (2018). A antropologia perspectivista e o método da equívocação controlada. *Aceno*, 5(18), 247-264.

Investigar contra la finitud:

del recubrimiento científico- social
al descubrimiento de los infinitos

Alex Martins Moraes

De modo general, llamaremos "operaciones de recubrimiento" la neutralización de cualquier identificación de una potencialidad infinita en una situación que el poder dominante quiere asegurar que se mantenga bajo una ley finita; neutralización que no se obtiene mediante una negación directa y antagónica de la potencialidad, sino a través de consideraciones extraídas, ellas mismas, de los recursos en finitud de la situación inicial, que vienen a recubrir y a volver irreconocible cualquier suposición de infinitud.

Alain Badiou, L'immanence des vérités

Somos científicos sociales: por lo menos eso pretenden algunxs. Nos interesan, por ende, los condicionantes de la vida colectiva: las normas, las reglas, los conflictos y las modificaciones que la determinan. El hombre, ese ser que las ciencias biológicas sondean en su animalidad, la economía en su laboriosidad y la lingüística en su comunicatividad, nosotrxs decidimos encararlo como una materialidad indeterminada que la socialización condiciona, moldea y transforma. El hombre vive, trabaja y habla, de eso estamos seguros. Con todo, nos importa saber desde qué representaciones sobre la vida, el trabajo y el habla el hombre experimenta su finitud animal, laboriosa y hablante. No somos filósofos, es importante subrayarlo. No nos convoca la búsqueda de una representación adecuada del hombre. Tampoco somos ideólogos. Todo lo contrario: detestamos la idea. Se la dejamos gustosos a los partidos políticos que se enfrentan en la superficie reglada del *socius*. Ya lo decía Durkheim: “ni individualistas, ni comunistas, ni socialistas”. Ignoramos tales teorías porque “tienden directamente, no a expresar los hechos, sino a reformarlos” (Durkheim, 2002 [1895], p.148). Reivindicamos el saber de lo que *socialmente* es: de lo que la sociedad, por alguna razón, establece que exista.

Desconectados de la filosofía y de la ideología, lo único que ambicionamos es expresar los hechos sociales, casi como quien extrae a la naranja su jugo. Pero, que no se nos tome por empiristas ingenuos. Las cosas importantes no se dan a conocer en forma transparente a la experiencia vulgar. En efecto, tal experiencia está tan saturada de ideología que no podemos aprovecharla ni en lo más mínimo. Aquí, como ya lo habrán notado algunos, se dibuja la principal dificultad de nuestro oficio; una dificultad que el buen método, por sí solo, no puede solventar *a priori*. El método de las ciencias sociales no está en condiciones de ponerse en marcha sin antes dejarse envolver por un ambiente “cultural” apropiado. Durkheim lo planteaba claramente en *Las Reglas del Método Sociológico*, un libro

canónico que sigue inspirando a muchxs de nosotrxs, aunque la mayoría prefiera no confesarlo: “hace falta una cultura especialmente sociológica” (150). Y como se trata de Durkheim, dicha “cultura” equivale a una regla eficiente: es algo que se nos interpone desde afuera. ¿En qué consiste la regla cultural decisiva de la cual dependerán todas las demás reglas del método? “Pedimos a las personas –escribe Durkheim humildemente– que se deshagan de los conceptos que habitualmente aplican a un orden de cosas, con tal de repensarlas de una nueva manera” (151). Las ciencias sociales quieren “liberarnos de todos los partidos” (149), de toda banalidad que supone el dedicarse simplemente a “elaborar ideas comunes con más lógica que el vulgo”.

Quienes nos dejamos liberar por la cultura científico-social estamos seducidos por una promesa apasionante. Una promesa *regia*, para ser precisos. Tendremos “el derecho a hablar lo suficientemente alto como para callar las pasiones y los prejuicios”. Ocuparemos el lugar vacío dejado por el rey. Sin embargo, dado que tampoco somos monarquistas, inmediatamente nos someteremos a otro poder, el mismo que somete a todos nuestros contemporáneos: el poder mudo de los hechos sociales. A dicho poder le prestamos nuestras bocas. No hablamos, aquí, de un poder coercitivo en el sentido de que, para hacerlo operar, estamos obligados a creerle y a entregarnos a su mandato. Los hechos sociales ya se apoderaron de nosotros hace tiempo –un tiempo inmemorial–, de modo que respetarlos implica solamente dejarlos ser, siempre y cuando sus causas se mantengan activas. Si, por desgracia, las ideas de los individuos, en su irremontable limitación, llegan a desconocer las causas eficientes del poder de los hechos y pretenden tomar por arbitrario lo que en realidad es necesario habrá que hacer intervenir, pues, las causas por la fuerza. Habrá que restituir la normalidad en contra de la anomia antisocial. Algunos seguramente objetarán que, en este punto, la razón científico-social desvela su faceta oscura, aquella que la conecta con la violenta

realidad del gobierno de la población. Para tranquilizarlos, ponderaremos que, al derivarse de la razón científico-social, los criterios de uso de la fuerza serán criterios naturales, luego, benignos. Basada en ellos, la acción de un gobierno se asemejaría a la estabilización eléctrica del ritmo cardíaco, es decir, a una potenciación terapéutica del estímulo natural debilitado.

Pero, a decir verdad, no es a la adecuada gestión del organismo social que las ciencias sociales se abocan la mayor parte del tiempo. Y tampoco es esa la función que ellas desempeñan primordialmente en nuestro mundo. Ante todo, *nuestras ciencias sociales se dedican a ofrecer un relato racional y objetivo de las infinitas medidas de la finitud del hombre*. Me explico: su objeto son los hechos colectivos que conducen al individuo a “tomar conciencia de su estado de dependencia e inferioridad naturales, sea por medio de una representación sensible y simbólica [...] sea por medio de una noción adecuada definida por la ciencia” (130). Hay parajes en los que todavía compete a la religión la tarea de echar en cara al individuo humano su fragilidad natural, mientras lo acuna en el tejido simbólico de la comunidad. Y hay otros sitios en los que tenemos la oportunidad de acceder a una experiencia distinta de nuestros límites, guiados por el gesto cauteloso y docto de las ciencias sociales. Apresurémonos a hacer la siguiente aclaración: antes que sustituir a la religión, las ciencias sociales la racionalizan, al indicarnos la necesidad objetiva que le subyace. En el acto de racionalizar aquellas representaciones que algunos creerían arbitrarias y sin sentido, podemos advertir el atisbo de una nueva experiencia de la finitud. En ella, ya no es frente al infinito que nos sobrepasa en donde tomaremos conciencia de nuestra radical limitación. Lo que nos limita –por ejemplo, la religión– es, también, algo limitado y finito. Lo único infinito sería quizás la finitud misma de nuestras condiciones de existencia, tanto sincrónica como diacrónicamente. Luego, habría infinitas condi-

ciones finitas de existencia y a ellas pertenecería toda la materialidad concebida y concebible.

Innumerables variaciones de la finitud del hombre coexisten en la continuidad del espacio bajo el nombre de "especies sociales" (hoy en día hay otras formas de denominarlas, pero todas se remontan al mismo ancestro durkheimiano, con mayores o menores mutaciones). Lo mismo sucede en el espesor del tiempo: hubo y habrá infinitas especies sociales y, por ende, una multiplicidad enorme de religiones, formas de gobierno, estructuras familiares, etc. El tiempo y el espacio están poblados de honorables monumentos a la finitud del hombre. Las ciencias sociales preparan su inventario, ordenan su archivo, a veces comparan las piezas del acervo para hacerlas confirmar, unas en las otras, los fundamentos de su respectiva necesidad. En suma, lo que se atestigua mediante dichos procedimientos es la posibilidad de descartar plenamente lo infinito, con su semblante místico y metafísico, a la hora de concebir lo finito. Somos finitos en las formas finitas de nuestra finitud. Eso dicen.

Ahora bien, esta expulsión de lo infinito no es un mérito exclusivo de las ciencias sociales. El pensamiento moderno ya lo había empezado a hacer mucho antes de que Durkheim formalizara su método. Las vías extrasociológicas de la finitización absoluta del hombre son deudoras de los estudios de la vida, del trabajo y de la lengua. Cada uno de estos "objetos" -vida, trabajo, lengua- ha sido encarado como un lugar variable cuyo despliegue en el tiempo o en el espacio le da al hombre los límites cambiantes de su condición animal, de su condición productiva y de su condición intelectual.

Lo novedoso del proyecto de Durkheim fue el haber añadido a las formas básicas de la finitud del hombre una capa de "sentido" en la cual la inmediatez de

la vida, del trabajo y de la lengua pasó a encontrar sus formas necesarias de mediación, es decir, de representación. Así, la finitud pudo penetrar la filigrana de la existencia colectiva. Todo, absolutamente todo, empezó a hacer sentido en una especie de plano superior difícilmente accesible a la conciencia pragmática del individuo. Lo individualmente impensado, lo que comenzó muchísimo antes del nacimiento del individuo, es lo que lo hace pensar y actuar en conformidad con ese modo de vida que configura el modo de su vida. Los individuos vivimos gracias a las representaciones que nos determinan a vivir de cierta manera. Es en la manera en que vivimos, con sus condicionantes tangibles en la figura de la norma y de la representación que la norma conlleva, donde buscaremos la positividad -la evidencia- de lo que nos compele a vivir. Las ciencias sociales son, con su método, el dispositivo de prospección adecuado para emprender dicha búsqueda. Durkheim nos enseña cómo usarlo. "Hay hechos sociales", nos dice él. Estos hechos se caracterizan por una "inmaterialidad *sui generis*". Su existencia es "independiente de las manifestaciones individuales" (150). Por eso, debemos interrogar los hechos del lado de lo que coacciona a los individuos en general, según principios específicos. Los sujetos pueden representarse los hechos en cuestión, pero la vigencia de los hechos no depende de los sujetos. El científico social solo podrá palpar la "inmaterialidad *sui generis*" de su objeto cuando se atreva a definirla. Lo hará observando las características exteriores de los fenómenos y agrupándolos de acuerdo con lo que tienen en común. Por ejemplo: hay fenómenos cuya manifestación trae siempre aparejado algún tipo de castigo, ya sea formalmente codificado o no. A estos fenómenos los llamaremos "crimen". Otro ejemplo: hay agrupaciones que conjugan consanguinidad y jerarquía. Las llamaremos "familia" y así sucesivamente.

Después de agrupados los fenómenos, mapearemos sus variaciones intra e intersocietarias, evaluaremos sus causas mediante comparación y estableceremos sus

funciones, pero sin confundir ambas cosas. La causa del acto criminal no explica la función del "crimen" en cuanto institución social definida por la presencia del castigo. El crimen es algo normal e incluso positivo: él señala ciertos actos considerados impropios en una coyuntura específica. Tal vez mañana, estos actos se vuelvan aceptables. Es posible, también, que su reiteración asegure la adaptabilidad de la sociedad a las nuevas condiciones de existencia que eventualmente se le interpongan. El crimen juega, entre otras, la función de reservorio adaptativo. El castigo que señala y limita el crimen también es normal. Habrá que buscar sus causas y sus funciones. La premisa es siempre la siguiente: todo tiene sentido y ese sentido no es, ya lo sabemos, el que le atribuyen los individuos. Estos últimos se limitan a hacer o no hacer, según el régimen de acción que socialmente se les impone.

El nombre de Durkheim ha estado relativamente olvidado en años recientes. Lo preservamos en el altar de los "padres fundadores" de las ciencias sociales, en donde cohabita con Weber y Marx -quien seguramente lamentaría semejante galardón-. El hecho es que a Durkheim ya no solemos nombrarlo directamente. Preferimos hacer que todos los autores que capturan nuestra mirada científico-social devengan en Durkheim en las formas más pintorescas. En el altar de nuestra ciencia, Durkheim no es apenas uno entre tres elementos equivalentes, sino la clave de lectura que nos permite discernir lo que es aprovechable en los demás elementos. Sin duda, en este proceso, quien padece las peores mutilaciones es Marx. Apenas reconocemos su semblante desfigurado recorriendo los departamentos de sociología alrededor del mundo...

En última instancia, nunca quisimos traicionar al padre, porque sabemos íntimamente que solo hay una forma de hacer *ciencia social* -la que Durkheim nos prescribió-. La pasión fundamental de este saber que se propuso hablar por

encima de todas las demás pasiones obliga a sus practicantes, en primer lugar, a “hundir al hombre que toman por objeto al lado de la finitud, de la relatividad, de la perspectiva”. Esto lo dice Foucault (2009 [1968], p. 344) con la precisión de quien intuía estar al borde de una nueva época cuyos primeros indicios –vaticinados tempranamente por Nietzsche en el motivo de la muerte del hombre– le permitían hacer el diagnóstico de un tiempo crepuscular. En aquel entonces, Foucault no se imaginaba que el porvenir se haría bastante largo y que también su nombre sería, posteriormente, reclutado por los persistentes científicos sociales para recubrir con aires de vitalidad el rostro exangüe, pero aún pulsante, del viejo Durkheim.

Lo cierto es que, hacia la segunda mitad del siglo XX, la sociología venía perdiendo paulatinamente su encanto desencantador. El mundo se veía a las vueltas con el comunismo, del cual se enamoraba, desenamoraba y reenamoraba en un baile catastrófico y vertiginoso. La realidad, antes que interpretarla, había que transformarla. Solo después se hablaría de la finitud real del hombre. El siglo de la sociología fue, además y fundamentalmente, el de una pasión de lo real que no solo terminó hablando más fuerte que la sociología misma, sino que por momentos se hizo vocalizar en su propio discurso. También los científicos sociales anunciaron, a su modo, el fin del hombre como marco cognitivo. Peor todavía: apuñalaron fatalmente a Durkheim en el instante exacto en que tramitaban una posible realización de su proyecto. Ya veremos cómo sucedió todo eso.

Después del siglo XX, seguir aferrados a la finitud del hombre sería volver a inscribir a lo humano en un espacio que ya se hizo añicos. La sociología participó en esa ruptura a partir de su particular derrotero. En lo alto cintilaba, cual estrella guía, la fe de Durkheim en que, quizás algún día, veríamos el interior (individual) entrar en el exterior (social). El deseo salvaje del individuo estaba, también

él, condenado a encontrar el mecanismo de su domesticación. Tal mecanismo fue finalmente concebido bajo diversas variaciones que Foucault condensó en una aguda síntesis: “en cada instante, la estructura propia de la experiencia individual encuentra en los sistemas de la sociedad un cierto número de posibilidades y elecciones (y de posibilidades excluidas); a la inversa, las estructuras sociales encuentran en cada uno de sus puntos de elección un cierto número de individuos posibles (y de otros que no lo son)” (Foucault, 2009, p. 369). El punto máximo de la agenda durkheimiana, un punto que su formulador no hubiera podido alcanzar desde sus propias categorías analíticas, terminó siendo conquistado en el cruce entre antropología y psicoanálisis –así como en las manifestaciones menores (hoy abundantes) del debate sobre “estructura y agencia”-. El caso es que, cinco décadas atrás, Foucault constataba con perspicacia que ya se habían alcanzado “los problemas más generales que podrían plantearse respecto al hombre” (ibid., p. 368). Esto fue posible gracias a “la doble articulación de la historia de los individuos sobre el *inconsciente de las culturas* y de la *historicidad* de estas sobre el *inconsciente de los individuos*” (ibid.). Los énfasis son míos.

El “hombre” al que se refiere Foucault no es, claro está, el animal humano del que se encarga la biología, sino el hombre que las ciencias humanas tomaron por objeto de conocimiento, o sea, “ese ser vivo que, desde el interior de la vida [...] construye representaciones gracias a las cuales vive y a partir de las cuales posee esa extraña capacidad de poder representarse precisamente la vida” (ibid., p. 342). Un hombre para el cual ya no hay “primacía del pienso”, como en Descartes, sino de “lo vivido y lo impensado”. El lenguaje logra representar lo vivido, a la vez que, en el acto de representarlo, ofrece las claves positivas para el mapeo de lo impensado, o sea, de la estructura que sostiene esta o aquella manifestación particular del lenguaje. Se explicita, de este modo, “el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias” (ibid., p. 318).

En el punto culminante de la empresa iniciada por Durkheim, rodeado por tres figuras de la finitud –el inconsciente del individuo, el inconsciente de la cultura y la historicidad de los modos de vida– el hombre ensayaba su desaparición. Lo hacía porque, en definitiva, dejaba de hablar y, en cambio, se dejaba hablar por dos vectores cuyos orígenes le eran inaccesibles. Había un origen que se perdía “por abajo” en la estructura del inconsciente y otro que se perdía “por arriba” en las codificaciones de la cultura. Venía a recubrirlos una historicidad parcial en la cual ambos se articulaban.

El crepúsculo de las ciencias humanas sobrevino al mediodía, cuando su proyecto conoció esa luminosa madurez que consistía en conjugar individuo y estructura, haciendo del primero una función activa de la segunda. Allí, se manifestó un claro episodio de la muerte del hombre, aunque relativamente discreto si lo comparamos con su estrepitoso deceso en otros experimentos colectivos que nos brindó el siglo XX. Sea como fuere, lo que restó de las ciencias humanas a partir de entonces fue la mera constatación de que solo hay cuerpos y lenguajes. Esta no es, necesariamente, una mala noticia, pero a condición de que, en ella, sepamos adivinar una posibilidad nueva que se abre al pensamiento: la de *formalizar sin antropologizar* o, por mejor decir, la de volver a pensar sin asumir que es “el hombre” el que piensa. Y, sin embargo, no hay otra cosa –otro objeto invisible– que piense por el hombre. La gente piensa y su pensamiento es una formalización posible de lo real. El pensamiento no consiste, como antes, en la era de la sociología, en un medio codificado para vivir lo real innombrable, impensable como tal, sino que constituye su incidencia –la de lo real– en el mundo de quienes piensan, desean y viven. En ausencia de la mediación del hombre o de su metonimia en el individuo humano, nos las tenemos que ver únicamente con la formalización, que es el pensamiento activo, vigente y consistente, y lo in-pensado, que es la actividad experimental del pensamiento en tanto *relación de lo real* (cf. Laza-

rus, 1996). Lo in-pensado ya no puede ser objeto de conocimiento porque no es finitizable –está infinitamente abierto–, aun cuando pueda desembocar en operaciones de cierre, finitización y estructuración. Se trata, más bien, del momento original del pensamiento; momento de la formulación de lo posible y lo imposible y, por consiguiente, de las múltiples operaciones entre ambos –incluso las de transmutación recíproca–. Lo in-pensado es condición (in)finita del pensamiento. Podemos pensarnos en lo pensado y podemos pensar *en medio* de lo pensado: he aquí las dos modalidades de lo in-pensado, una reproductiva, otra, productiva. En ellas se encuentra nuestra fuente de acceso, en pensamiento, a las relaciones que constituyen lo que somos y a las relaciones que anticipan lo que *podemos ser sin garantías*, bajo la figura de lo imposible. En lo in-pensando se actualiza, simultáneamente, el *conocimiento* formal –pensamiento de lo que somos nosotros y los otros– y lo que desconoce el conocimiento, o sea, el *pensamiento* inhumano de lo que podemos ser, incluso cuando este poder-ser se nos presenta como “imposible” en las actuales circunstancias de conocimiento.

Hay cuerpos y lenguajes en cuya intersección aparecen los objetos que se donan al conocimiento. Y también hay *exceso de pensamiento* sobre los objetos que el lenguaje y las instituciones recortan en los cuerpos. Nada impide que el pensamiento pueda sostener una manifestación excesiva del lenguaje *en medio* del código que dispone el grado de existencia de los cuerpos y su estructura de relaciones. Es admisible, entonces, que el lenguaje esté en exceso sobre lo dado y que se le sustraiga hacia lo infinito. Estamos autorizados, pues, a pensar bajo esta hipótesis, pero a costa de dejar atrás ese hombre cuya finitud es el objeto de estudio y la razón de ser de las ciencias sociales.

En cuanto científicos sociales, la desaparición del hombre nos aterra y nos seduce. Le tenemos miedo porque fue en torno a la imagen de ese sujeto des-

aparecido –el hombre– que nosotros dispusimos nuestro aparato de sondeo y clasificación, y porque también anclamos en él la condición de conocerlo, aunque este conocer no fuera otra cosa que el diagnóstico de lo que limitaba al hombre irreductiblemente. Así las cosas, si el hombre desaparece, nuestras ciencias humanas se desvanecen con él. Por otra parte, la pérdida de nuestro objeto-condición primordial nos fascina, porque guarda un extraño e inconfesable parentesco con el horizonte más radical del propio proyecto científico-social, el cual había consistido en deducir de las positividadades de la vida concreta el sistema que sostiene la existencia del hombre en cada época y lugar. En dicho horizonte, no podríamos esperar otra cosa que el derrumbe del hombre sobre la mutabilidad aleatoria de los sistemas. ¿No habrá sido este el horizonte más general que nos heredó el pasado siglo? ¿No habrá anunciado reiteradas veces el siglo XX que toda humanización es nada ante la pasión in-pensada de un nuevo sistema de la existencia?

En efecto, esta es una tesis que plantea Alain Badiou. Para él, “el Dios de los monoteísmos ha muerto hace mucho, sin duda al menos doscientos años atrás, y el hombre del humanismo no sobrevivió el siglo XX” (Badiou, 2017, p. 208). La última centuria comenzó “con el tema del hombre como programa y ya no como dato” (ibid., p. 211). En este programa, el hombre fue lo que se buscó en las figuras de su alienación, como si se tratara de un devenir huidizo cuya realidad absoluta no era accesible por debajo de ninguna norma existente; devenir multiforme cuya existencia es concomitante con la regla que la prescribe, incluso cuando dicha regla desafía todo un sistema de reglas. “No somos nada, seamos todo”, decía el célebre himno “La Internacional” que, al resonar en las amplias alamedas del siglo, anunció que la existencia de los “nada” era, fundamentalmente, una cuestión de des-conocer la norma vigente desde la formalización de nuevas capacidades de acción y de organización (“Del pasado hagamos tabla rasa”, rezaba otro verso de la misma canción).

Durkheim se equivocaba respecto de los comunistas. Lo suyo no era exactamente “reformular los hechos”, como pretendía el padre de los sociólogos, sino engendrar objetos inéditos mediante una intervención en la norma de apareamiento de las cosas, o sea, en la lógica del sistema. En el siglo XX, que fue el siglo del comunismo, los que existían como “nada” pudieron existir como “todo”, pero, para ello –volviendo a nuestra canción–, el mundo tuvo que “cambiar de base”, es decir, de sistema. Las vanguardias políticas del siglo anunciaron desde temprano aquello que las cautelosas retaguardias sociológicas llegarían a concebir recién al crepúsculo: el hombre se había perdido de la finitud que supuestamente lo definía en medio de la multiplicación de unos proyectos históricamente singulares, cada uno de ellos irreductible a la mera ejecución del pensamiento en el límite estricto de la norma y, por lo tanto, consustancial al origen de la misma existencia.

La desaparición del hombre asombra a la corporación de los sociólogos. Algunos la negarán empecinadamente, con tal de seguir viviendo de la analítica de una finitud que solo a duras penas logra sostenerse como una hipótesis razonable para el intelecto. Ni bien nos abrimos con sinceridad a la memoria político-intelectual del siglo precedente y esa finitud empieza a sonar dudosa. Pero lo cierto es que, desde sus orígenes, el programa de las ciencias sociales ya se disponía a decir *sí* a la desaparición del hombre, la cual estuvo buscando inconscientemente desde el 1900.

Un hombre desapareció en el cañaveral

Permeados por una sensibilidad hacia la infinitud que centellea en cada relación de lo real que se despliega en las experimentaciones del pensamiento, podemos adentrar en otro dominio de la investigación, uno que conduce a la pregunta acerca de los puntos de desacople entre las proposiciones inventivas

del intelecto sobre lo real y los marcos sociológicos que, en teoría, deberían dar la clave de toda manifestación del pensamiento y la acción “humanos” en un contexto social determinado. Pido al lector me conceda un largo rodeo a fin de contextualizar mi encuentro con el pensamiento de Valdez, cortador de caña de azúcar que hacia el año 2015 ensayaba, junto a otros trabajadores del extremo norte del Uruguay, una experiencia de producción agrícola cooperativa. Aquí, la idea no es contextualizar el pensamiento de Valdez, pero sí transmitir una imagen del mundo social que él se propuso *pensar en su pensamiento*. Es que al no limitarse a la manipulación de variables preexistentes bajo unas reglas de operación ya codificadas, el pensamiento sobredetermina el contexto social que hasta entonces se estructuraba desde un repertorio limitado de dilemas, posibilidades y cálculos. A la luz de lo que expuse hasta aquí, esta es mi hipótesis de investigación. Pasemos, pues, a una descripción de contexto que no pretende atrapar a los sujetos en la malla de sus condiciones socio-antropológicas de existencia intelectual, sino que se mueve hacia ese punto límite en que el acto de describir cede paso a la irrupción del pensamiento y se vuelve cómplice de su despliegue conceptual. Como veremos, hacerse cómplice de un pensamiento implica situarse en sus condiciones inmanentes de posibilidad, lo cual requiere de un esfuerzo de especificación y teorización que sostenga el desfasaje entre el acto de pensar y el contexto social donde dicho acto definirá el soporte material y las consecuencias históricas de su devenir creador.

En el año 2015, durante el trabajo de campo que subsidiaría mi investigación doctoral (Moraes, 2019), tuve la oportunidad de convivir con los miembros de la flamante Cooperativa Agrícola Helios Sarthou, instalada en la zona de Pay Paso, distante unos 35 kilómetros de la ciudad de Bella Unión, ubicada en el extremo norte de la República Oriental del Uruguay. Esta cooperativa formaba parte de un conjunto de emprendimientos productivos protagonizados por

exasalariados rurales, quienes se dedicaban a la producción de caña de azúcar para el ingenio de la empresa estatal Alcoholes del Uruguay Sociedad Anónima (ALUR). Al igual que sus congéneres, la Cooperativa Helios Sarthou era fruto, en alguna medida, de un proceso de lucha agraria desencadenado por la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA) a mediados de los años 2000, en los albores del llamado ciclo progresista uruguayo.

La mayoría de los miembros de la Cooperativa Helios Sarthou provenían de las bases de UTAA, un sindicato cuyos orígenes se remontan al año 1961, cuando Raúl Sendic Antonaccio, joven estudiante de derecho vinculado al Partido Socialista, respaldó con sus conocimientos jurídicos y orientaciones ideológicas la radicalización del incipiente sindicalismo rural del extremo norte uruguayo. Liderados por Sendic, los cortadores de caña impulsaron una intensa secuencia de lucha popular que rebasó los límites de la reivindicación sindical e incorporó un fuerte énfasis en la reforma agraria y la prédica revolucionaria. Entre 1964 y 1971, UTAA marchó cinco veces a Montevideo bajo las consignas “tierra para el que la trabaja” y “por la tierra y con Sendic”. En ese mismo período, Sendic dejó el Partido Socialista, organizó la lucha armada del Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T) y pasó a la clandestinidad. Algunos militantes de UTAA lo acompañaron en su gesta guerrillera, de modo que el sindicato quedó directamente asociado al campo político del MLN-T y se convirtió en el blanco de una feroz represión estatal en los primeros años de la dictadura cívico-militar instalada en 1973.¹

¹ Silvina Merenson (2016) relata las derivas de UTAA entre la lucha sindical y la apuesta revolucionaria. Asimismo, en lo que se refiere a la emergencia de la lucha agraria y sindical en el norte uruguayo, cabe mencionar el trabajo de Yamandú González (1994) y el comprometido relato de Mauricio Rosencof (1989).

La redemocratización del Uruguay, a mediados de los años 1980, favoreció la reorganización del sindicato y la formación de una nueva generación de dirigentes populares que se propuso actualizar a su manera las apuestas políticas de antaño. En un contexto marcado por el ajuste neoliberal, la apertura de los mercados regionales y la consecuente bancarrota de la economía azucarera bellaunionense, la UTAA se acercó a la plataforma electoral del Frente Amplio, el partido que congrega a las principales fuerzas de la izquierda y la centro-izquierda uruguayas desde 1971. En el año 2005, el Frente Amplio finalmente ganó las elecciones presidenciales y empezó a poner en marcha una política de reactivación de la agroindustria bellaunionense. Sin embargo, la tensión entre los funcionarios del nuevo gobierno progresista y los sindicalistas de UTAA se hizo sentir rápidamente. En enero de 2006, justamente cuando el gobierno nacional había empezado a invertir raudales de dinero en la ampliación de la industria azucarera de Bella Unión, los cortadores de caña decidieron ocupar tierras fiscales y dar inicio al cultivo de alimentos por su cuenta y riesgo. El escándalo mediático y político fue estruendoso.

Al esgrimir la histórica consigna “tierra para el que la trabaja”, los ocupantes de tierras manifestaban su voluntad de convertirse en pequeños productores rurales y de participar en la administración de los esfuerzos desarrollistas emprendidos por el gobierno nacional en el norte uruguayo. Menos comprometidos con la política económica frenteamplista que con las apuestas colectivas formuladas en el marco de su sindicato, los trabajadores de la caña de azúcar identificaron en la nueva estrategia gubernamental de desarrollo agrícola una buena oportunidad para canalizar nuevas y viejas exigencias de justicia y bienestar social. Ante este escenario, desde el año 2007 el gobierno aceptó repartir tierras entre algunos cortadores de caña en aras de convertirlos en productores rurales eficientes, habilitados a proveer materia prima al ingenio azucarero local, administrado

por la empresa ALUR. Así, empezaba a consolidarse el denominado Complejo Sucroalcoholero (en adelante, CSA), una intervención vertical en la economía bellaunionense que el gobierno progresista encaró como la piedra fundamental del nuevo Uruguay Productivo.

La estrategia gubernamental de reparto de la tierra entre los trabajadores rurales bellaunionenses consistió en retener el momento reivindicativo de la lucha agraria emprendida por UTAA (*i.e.* "tierra para el que la trabaja") y apartar su dimensión políticamente experimental, que consistía en asegurar a los asalariados rurales una participación deliberativa en los proyectos de desarrollo del gobierno. En estos términos -y de la misma forma que otros emprendimientos similares instalados en Bella Unión-, la Cooperativa Helios Sarthou fue diseñada como un dispositivo que, además de producir caña, debería asegurar un razonable alineamiento entre el deseo obrero de bienestar y el imperativo industrial de transmutar dicho deseo en un ímpetu acumulador de capital. Para alcanzar estos propósitos, la empresa ALUR formuló una estrategia de financiamiento de la producción agrícola que consistía en lo siguiente: primero se discriminaban los gastos anuales de mantenimiento de una hectárea de caña de azúcar, después, el valor se multiplicaba por la extensión de los cañaverales abarcados por cada unidad productiva y se dividía por el número de sus integrantes. En general, la suma resultante representaba lo equivalente a uno o dos salarios mínimos por mes, que sus receptores denominaban "adelantos". Al finalizar la zafra, el dinero adelantado por ALUR era descontado del precio pagado por la materia prima enviada al ingenio, con una tasa de interés del 7,5% al año.

En la Cooperativa Helios Sarthou confluía gente con habilidades diversas, necesidades financieras variadas y diferentes expectativas sobre el futuro del negocio: había extrabajadores de la caña de azúcar, de la construcción civil, de la

horticultura, de los servicios domésticos y de las fuerzas armadas. Algunos eran solteros o tenían familias poco numerosas, lo que les permitía subsistir con comodidad gracias a los “adelantos” ofrecidos por la ALUR; otros tenían muchos hijos, padecían mayores penurias económicas y eran constantemente solicitados para las tareas de cuidado en sus respectivos hogares. Se trataba de una muestra fiel de la clase trabajadora bellaunionense; una muestra cuya heterogeneidad solo pudo ser movilizada en el CSA gracias a la única promesa que quizás fuera deseable para todos sus componentes, a saber: la posibilidad de acceder a un trabajo estable, relativamente autónomo y bien remunerado. Nadie estaba dispuesto a renunciar a esa posibilidad, pero preservarla dependía, fundamentalmente, del adecuado mantenimiento de las plantaciones de caña de azúcar. Era necesario, en consecuencia, definir y redefinir la mejor forma de sostener las actividades productivas con la mayor tranquilidad posible –y, por qué no, con alguna cuota de alegría-. Con este ánimo, en septiembre del año 2015, los cooperativistas de Pay Paso dedicaron una de sus asambleas semanales a la discusión de los siguientes puntos: el reiterado “ausentismo” de algunos miembros del emprendimiento y la baja productividad de los cortadores de caña contratados para la zafra. Acompañemos más de cerca el desarrollo del primer punto de esa discusión, ya que es en relación con él que el “pensamiento Valdez” va a definir su problemática y ensayar su despliegue.

Irrumpe el pensamiento Valdez: la problemática del “ausentismo”

Después de presentar el temario de la reunión semanal al conjunto de sus compañeros, Hernán, el presidente de la cooperativa, declaró abierta la asamblea y recomendó a quienes tomaran la palabra que “trata[ran], siempre, de presentar los problemas junto con las soluciones”. Un tal Javi fue el primero en intervenir. Reconoció que las “faltas” eran un problema recurrente entre los

cooperativistas y resaltó la importancia de mantener cuestiones de ese orden restringidas al ámbito del emprendimiento, evitando llevarlas a conocimiento de los funcionarios de ALUR. En este punto parecía haber consenso entre los presentes: la cooperativa necesitaba crear sus propios medios para organizarse sin injerencias externas. Hernán, sin embargo, quería alternativas concretas: “si la solución no viene de ALUR, viene de nosotros, pero ustedes tienen que dar alternativas”. En respuesta a Hernán, una muchacha llamada Flora sugirió, no sin titubear, que las faltas de los cooperativistas deberían ser controladas en una planilla. De esta forma, según ella, sería posible estimar su intensidad. Hernán tomó nuevamente la palabra: “para que tengan una idea, yo hice un control interno mío de los días trabajados de cada persona y había un personal femenino que tenía 16 días faltados en el mes”. Otro cooperativista intervino: “se podría fijar un límite de tres faltas seguidas”. “Y si faltás tres veces, ¿qué pasa?” – indagó Hernán. “Y... yo qué sé – reflexionó el otro – ¿le descontamos la mensualidad?” En este momento, un hombre llamado Valdez levantó la voz para manifestar su oposición: “lo de las planillas es complicado porque las personas van quedando marcadas como las que no trabajan. ¿Y cómo le vas a bajar el sueldo a la gente? No. Eso no”. Flora sintió la necesidad de defenderse: “era sólo una opinión, porque el Hernán pedía alternativas. Fue lo que se me ocurrió”. “Bueno – concluyó Hernán, un poco frustrado –, entonces hay que comprometerse más, porque si no esto no anda. Siempre quisimos una cooperativa para no tener que trabajar salteadito [por períodos discontinuos], así que a dividir bien las tareas y que la gente se comprometa”.

Aquel día de septiembre, después de finalizar la asamblea que pautó sin éxito el problema del ausentismo, regresé a la ciudad de Bella Unión en el ómnibus de la cooperativa. Valdez, uno de los cooperativistas de edad más avanzada, orgulloso portador de cuatro décadas de experiencia en los cañaverales del norte del país, se sentó a mi lado decidido a ofrecerme su propia e inusitada lectura sobre los

dilemas “de la Helios Sarthou”. Este hombre delgado y simpático, de largos cabellos blancos, estaba convencido de que continuaría habiendo serios conflictos en la cooperativa mientras ésta se limitara al cultivo de la caña de azúcar. “Necesitamos más recursos”, afirmaba. Pero, según él, semejante ambición estaba gravemente amenazada por la “subordinación” a ALUR. Mi compañero de viaje observaba que, aun cuando dicha empresa sabía hacer “lindas promesas”, esto no cambiaba el hecho de que “promesas son palabras” y “detrás de las palabras siempre hay números”: “las palabras también son números. Esto se aplica cuando alguien nos dice bellas palabras y nos promete lindas cosas”. Para Valdez, “los números” darían la dimensión de lo que se puede esperar de las palabras. Y estas últimas, cuando provenían de ALUR, estaban impregnadas de dígitos “muy escasos”. En la opinión de Valdez, ese sería el origen de la “frustración de algunos compañeros”.

La mejora de los números escasos que subyacían a las palabras de ALUR dependería de una cualidad que –para infelicidad de Valdez– no parecía estar muy diseminada entre quienes recibieron tierras en Pay Paso, a saber: “la ambición”. “Quieren muy poco, hablan de cosas pequeñas: una quinta para abaratar la olla, un rodeo para carnear y dividir entre ellos”. Con perspectivas tan modestas, la cooperativa no lograría generar dinero suficiente para garantizar una “vida mejor” a sus miembros. “Pero ¿qué números hay detrás de una vida mejor?” – provoqué. Valdez respondió sin pestañear: “30.000 pesos uruguayos por mes. Mínimo”. El aparente emprendedurismo de mi interlocutor se conjugaba con una perspectiva intensamente libertaria sobre la organización del trabajo. Valdez rechazaba cualquier sistema de control de faltas por considerarlo “una relación dictatorial entre los compañeros”: “queda a criterio de cada uno convencerse de la importancia del proyecto”. Durante nuestro diálogo, Valdez se animó a enlistar las condiciones que, a su juicio, eran las necesarias para concretar una buena

experiencia de trabajo colectivo. Usó cuatro dedos de una mano para enumerar los puntos esenciales de la lista.

- 1) No debemos decidir sobre cuestiones que involucren la vida de los demás sin consultarlos. Cada uno tiene una visión diferente, de acuerdo con el cargo que ocupa. No considerar la visión de los demás es dictadura.
- 2) Lo ideal es que no haya gerentes imponiendo ritmos de trabajo. Los ritmos de las personas deben respetarse.
- 3) No se debe intervenir en el salario de las personas. Tampoco se les debe preguntar por qué dejaron de ir a trabajar algún día. Debe asumirse que las personas están comprometidas a su modo con la cooperativa. Sin embargo, no está prohibido cuestionar al otro cuando se juzgue necesario hacerlo. Lo que no puede suceder es que alguien convierta su desacuerdo con el otro en una sanción sobre el salario.
- 4) Todo lo anterior es lo que alguien, como gobernado, cree que es posible proponer. Por lo visto, a los gobernantes no les importa conocer la visión de un gobernado porque es insensata. Esta diferencia de visión entre gobernantes y gobernados tiende a seguir como está, razón por la cual, tarde o temprano, tendremos que tomar las armas nuevamente. Soy tupamaro.

Es interesante observar el movimiento de las reflexiones de Valdez. Ellas comienzan con el reconocimiento de una situación en la cual las expectativas colectivas se multiplican en medio de la escasez de dinero. Se trata de expectativas tan

amplias que solamente una producción pujante de riqueza podría contemplarlas. Enseguida, los cooperativistas son descritos como un grupo de personas que, por lo general, no parece estar interesado en ambicionar más y elevar sus apuestas empresariales. Valdez trataba de diferenciarse de ellos: él, sí, tenía ambiciones. Sin embargo, si algún día le fuera dada la posibilidad de realizarlas como le gustaría, este viejo cortador de caña las sometería a una serie de condiciones políticas que parecen directamente incompatibles con la salvaguardia de la eficiencia y la productividad empresarial no solo en el contexto del complejo agroindustrial de ALUR sino también en los cuadros del capitalismo tal y como lo conocemos. En las reflexiones de Valdez, todo sucede como si la mayor riqueza material pudiera coexistir con la mayor riqueza en términos de relaciones interpersonales y autorrealización individual.

Del modelo de enriquecimiento formulado por Valdez, quedaba excluida la captura estricta del deseo individual en unos márgenes de realización que lo volvieran compatibles, en última instancia, con la acumulación de capital. El compromiso de los sujetos con la producción colectiva era simplemente "asumido" (ver el tercer punto de la lista) y, por tanto, quedaba libre de vigilancia. Aun cuando pudiera haber duda con respecto a dicho compromiso, permanecía excluida la posibilidad de hacerlo cumplir a través de sanciones económicas. Valdez imaginaba la producción de riqueza más allá de los estándares fijados por ALUR: la proyectaba en un horizonte vastísimo, contrario a la escasez e incompatible con la coerción. Semejante posibilidad era vislumbrada a partir de su posición de "gobernado". Se trataba, pues, de un planteo cuya *sensatez* parecía estar negada por la visión de los gobernantes. Era entonces cuando surgía, en las formulaciones de Valdez, la condición revolucionaria, entendida como la solución razonable de un desequilibrio no solo económico-político, sino también "óptico": un desequilibrio entre dos campos de posibilidades en el cual la viabilidad de la pers-

pectiva gobernante dependía, aparentemente, de la inclusión de la perspectiva gobernada en el espacio de la insensatez. Una última observación: Valdez nunca actuó en el Movimiento Tupamaro, no se sentía identificado con los cuadros de esta guerrilla que hicieron carrera política en el Frente Amplio y tampoco era un asiduo militante de UTAA. En su caso, el declararse “tupamaro” consistía menos en un diacrítico de identidad que en el heterónimo de un Valdez-posible, alojado en las maquinaciones clandestinas de un pensamiento singular que se proponía impugnar la desigualdad entre gobernantes y gobernados, con tal de liberar a estos últimos de una relación de poder en cuyo marco sus palabras sólo podrían sonar como el síntoma de una profunda insensatez.

Los cooperativistas de Pay Paso se esforzaban cotidianamente por conciliar su expectativa de independencia financiera y estabilidad laboral con el ordenamiento capitalista del deseo colectivo planteado por ALUR. En los hechos, la función de la cooperativa, completamente subordinada al ingenio azucarero, consistía en definir qué placeres eran lícitos –y en qué intensidad– cuando se trataba de desarrollar una “vida mejor” en armonía con las rutinas productivas del complejo agroindustrial. Esta tarea exigía un examen constante –y exhaustivo– de cómo se expresaban, en el lugar de trabajo, las formas de “vivir mejor” ambicionadas por cada miembro de la cooperativa. En tal examen estaban en juego dos objetivos: 1) el de juzgar la licitud de los nuevos placeres proporcionados por la colonización agraria y 2) el de distribuir la acción colectiva según las valoraciones derivadas de dicho juicio.

Si, por un lado, la *clasificación de la conducta* ajena según valencias positivas o negativas era un esfuerzo que generaba controversias y consensos en Pay Paso, por otro lado, la formulación de *mecanismos de control* tendientes a cohibir la realización de aquellos placeres potencialmente dañinos al éxito del negocio

era prácticamente inviable. En efecto, cada nueva asamblea de la cooperativa constituía un esfuerzo tan obstinado como ineficaz de regulación de conductas. Los placeres del otro eran tercamente rebeldes a la normalización. La presunta verdad de su ilicitud no impedía a los cooperativistas seguir preguntándose sobre una posible razón intrínseca a los goces disolventes de los demás. Una razón con la cual las reglas de la colonia tal vez fueran incompatibles.

Volvamos, ahora, a la cuestión del “ausentismo” [falta al trabajo]. Había un solo consenso sobre el ausentismo en la asamblea de Pay Paso: él existía. Pero ¿era posible castigarlo? No, no era posible. Siendo así, a fin de cuentas, ¿el ausentismo era lícito o ilícito? Imposible decidirlo fehacientemente y extraer de tal decisión un régimen estable de normas y sanciones. El ausentismo era una conducta compartida por todos los integrantes de la cooperativa, en mayor o menor intensidad; podía, incluso, detectarse con controles periódicos, pero cuando se lo enunció claramente como un “problema” en el espacio de la asamblea, él simplemente se sustrajo al imperativo de Hernán según el cual los “problemas” debían traer aparejadas sus respectivas “soluciones”. En síntesis, no hubo posibilidad de normar inmediatamente el ausentismo.

Hacerse cómplice del pensamiento Valdez: sostener su irreductibilidad a lo social

En los términos de Badiou, “dado un objeto en un mundo, existe un único elemento al que llamamos el inexistente propio del objeto” (Badiou, 2008, p. 360). Un objeto, vale aclararlo, no es otra cosa que una configuración de lo que existe en un mundo determinado bajo relaciones regladas (ibid., p. 339). Diremos, entonces, que en el objeto “asamblea de los miembros de la Cooperativa

Helios Sarthou” el ausentismo, como disposición colectiva diseminada, constituía un “inexistente”. La aparición del inexistente es perceptible en su resistencia a ser pensado desde las reglas que condicionan el desarrollo del objeto en el cual su irrupción ocurre. En términos badiouanos, el inexistente *no se da a conocer* porque su ser-ahí ontológico coincide con su no-ser lógico. No hay forma de manipular la presentación activa de un inexistente, dado que las reglas vigentes en su lugar de apareamiento lo prescriben como imposible. Consecuencia inmediata: si el inexistente viene a operar, lo hará por sí mismo, desde un pensamiento que lo prescriba en sustracción a la regla vigente. Va de suyo que esto implica, potencialmente, la inoperacionalización definitiva de las reglas que lo hacían in-existir.

Tenemos, entonces, lo siguiente: si hay manifestación de lo inexistente, ésta se torna indisociable de un pensamiento, el cual podemos llamar “singular” –por oposición a “particular”–, ya que se trata del pensamiento correlato de un ente inexistente, y no de una parte existente y funcional de ese conjunto de relaciones normadas que definimos como “objeto”. El pensamiento de Valdez, sintetizado en los cuatro puntos que cité anteriormente, articuló su singularidad sobre la inexistencia del “ausentismo”. Valdez sostuvo, en pensamiento, lo que los códigos disponibles en la asamblea de la cooperativa pretendían anular. Unos instantes más tarde, ya en el ómnibus que lo alejaba de Pay Paso, Valdez incluiría ese ausentismo des-reglado en una especie de delirio personal: elucubraría una experiencia de trabajo cooperativo en donde el devenir productivo de las personas, así como su devenir improductivo, podrían desdoblarse sin trabas puestas de antemano.

En la experiencia de trabajo fabulada por Valdez, trabajar y no trabajar se excluían de la marcación social y, por ende, se volvían inútiles a cualquier marcación disciplinar. Una vez singularizado, el ausentismo, ahora excluido de toda valoración positiva o negativa, apareció al pensamiento de Valdez como lo sin-norma. Su

existencia se sustrajo a la necesidad de un monitoreo destinado a evaluarlo como aceptable o no en función del concepto de una vida mejor subordinada al complejo agroindustrial controlado por ALUR. Hablando crudamente, el ausentismo de Valdez estaba des-erotizado: no existía ni como expresión legítima de un placer –pequeño lujo concedido al vivir bien–, ni se presentaba como goce solitario, pernicioso a la colectividad. Era, simplemente, un posible existencial distanciado de la sombra de la culpa: expresión de deseo, y no de placer legible; deseo que Valdez volvía suyo sin importarles qué dirían al respecto sus celosos compañeros de cooperativa. Deseo que había aparecido al calor de la asamblea de Pay Paso como algo posible para todos –y no como el placer culpable de algunos–. En el contexto de la asamblea, era objetivamente imposible entregar el ausentismo a la regla, estimar su legalidad, calcularla en días, demostrarla con planillas y, finalmente, castigarla con la reducción de los sueldos. Consciente de eso, Valdez plasmó de improviso un mundo en el cual ausentarse del trabajo no era ni fuente de placer, ni fuente de culpa; no poseía, en suma, un valor funcional. Este mundo se asentaba en números generosos: los únicos capaces de sostener la realización personal y la realización colectiva hasta el punto de hacerlas coincidir totalmente.

El inexistente: entre el olvido y la política

Valdez fabricaba sus “posibles” al margen de las reglas que él mismo y sus compañeros intentaban formular con el fin de proteger lo que habían conquistado hasta entonces bajo el signo de la búsqueda de una vida mejor en los territorios monopolizados por ALUR. Enunciados como los de Valdez no afectaron, en aquel momento, la imperiosa organización del proceso productivo en la más reciente de las colonias cañeras subordinadas al complejo agroindustrial de Bella Unión. Su aparición fortuita terminaría relegada al “olvido”, que Badiou define

como el encadenamiento de las “consecuencias átonas”: “el trabajo puramente mundano de los devenires ordinarios” (ibid., p. 411). En el “olvido”, las consecuencias son átonas porque forman una línea de devenir en la que la comunicación entre la potencia de los cuerpos y los mecanismos del lenguaje tiende a no detenerse: se esquivo a la confrontación con un punto de suspensión – inescrutable e invaluable – cuyo simple reconocimiento podría reorganizar todo un campo de coordenadas existenciales.

El olvido es recurrente, pero su absolutismo sólo es tal en la esfera de la ideología o en la retina de quien observa de lejos. La mirada atenta percibe tensiones reveladoras, disoluciones de la norma, repliegues momentáneos de la capacidad reguladora del grupo social. Aquí y allí, potencias “inexistentes” rehúyen a ser materia de gestión para las economías morales y libidinales: se sustraen a la distribución racional de los limitados goces de los cuales cada uno sería capaz. Ante estas potencias, un improbable “sí”, una recepción afirmativa de lo que se presenta con irreverencia –sin antes haber sido *re-presentado*– puede, para volver a las palabras siempre elocuentes de Badiou, “autoriz[ar] que devengamos el héroe anónimo de por lo menos un punto” (ibid., p. 465). Valdez fue uno de esos héroes anónimos. Sin embargo, su heroísmo no detuvo el devenir-normal que asemejaba su cooperativa a otros emprendimientos agrícolas subordinados a ALUR.

La Cooperativa Helios Sarthou, a semejanza de otros establecimientos productivos administrados por exasalariados rurales de Bella Unión, no renunció a la pretensión de moralizar y normalizar el ausentismo. En el año 2015, y en los años subsiguientes, los funcionarios de ALUR y del Instituto Nacional de Colonización, el organismo estatal propietario de las tierras de Pay Paso, fueron llamados reiteradas veces por los dirigentes del emprendimiento para ayudarlos a definir planes de trabajo “justos”, de modo de cristalizar las cuotas de placer y sacrificio

autorizadas y exigidas de cada cooperativista en beneficio de la buena salud del negocio colectivo. Escalas de sanciones serían fijadas y planillas de control de las faltas al trabajo pasarían a ser utilizadas por la dirección de la cooperativa. La última vez que conversé con el presidente de "la Helios Sarthou", él pronosticó el futuro del emprendimiento con las siguientes palabras: "muchacha gente se va a quedar por el camino, va a ser un grupo más reducido. Dentro de unos años, esto va a estar funcionando como un relojito".

La fugacidad de la aparición de un inexistente lo torna prácticamente asimilable a un breve malentendido inherente al normal funcionamiento de la vida colectiva. Sin embargo, no estamos obligados a replicar en la teoría y en el análisis social las consecuencias átonas del olvido. Nada nos impide reconocer la verdad de la cual lo inexistente ofrece precarios indicios: de vez en cuando, una dimensión del poder-ser colectivo se sustrae a la recurrencia de la norma y otro mundo puede delinearse en torno a tal sustracción. Es cierto que la debilidad de un inexistente cuyo pensamiento es fugaz y aislado no lo aleja demasiado de las simples "modificaciones". Si hay apenas "modificaciones", es porque ningún objeto nuevo advino al mundo y los objetos existentes se limitaron a evolucionar a partir de las condiciones de operación ya disponibles. No obstante, la presentación activa de un inexistente se diferencia de las meras "modificaciones" porque su vigencia es doble: por un lado, aparece en la superficie normada de un modo de existencia en donde no puede más que reconocerse como un disturbio a la espera de ser domesticado; por otro lado, encuentra un soporte reflexivo singular que la hace existir en antagonismo con los códigos que pretendían normar su aparición. En la superficie de la norma, la percepción del inexistente es "una figura del instante, que no aparece sino para desaparecer; la duración verdadera solo puede ser la de sus consecuencias" (ibid., p. 409).

Las especulaciones de Valdez han sido las primeras, y, quizás, las últimas consecuencias de que el ausentarse del trabajo se haya podido percibir desde su dignidad radical. Estas especulaciones actualizaron brevemente la duración verdadera de la vieja insurrección tupamara, el precedente político que mi interlocutor encontró en los archivos de su memoria para “soportar” y hacer enunciable la figura del bienestar obrero dibujada por la redención del no-trabajo. Por haber tenido una duración limitada y poco eficaz, podríamos llamar “un hecho” la articulación efímera entre la aparición descontrolada del ausentismo en la asamblea de Pay Paso y su sostenimiento reflexivo en el pensamiento de Valdez. Dada su impotencia, el hecho se presta a ser reabsorbido en la marcha implacable del “relojito” que Hernán pretendía ajustar a toda costa, pese a los inoportunos contratiempos de la coyuntura. El “hecho”, cuando no deviene en acontecimiento –es decir, cuando no informa un trabajo continuado de transformación de un mundo–, puede, sin duda, incluirse en la historia del tiempo victorioso, como una evidencia más de su omnipotencia y del carácter puramente fabulador de lo que pretendía deslindarse de él.

En la figura de sus voceros y operadores, el orden de causalidad dominante tomará por una ocurrencia innecesaria el “hecho” que lo desafía. Y la razón científico-social prolongará, en su proceso analítico, la misma orientación cognitiva del orden de causalidad dominante, *escrutando en los recursos finitos de una situación finita los insumos para la fabricación de causas y efectos que excluyan cualquier suposición de que alguna infinitud, por discreta que sea, pueda estar entretejida en las mallas de la finitud.*

¿Recubrir o descubrir?

Negarse a reconocer en un “hecho” la capacidad de integrarse, a su modo, en una temporalidad disruptiva –en la temporalidad misma de la disrupción– implicaría echar a andar, una vez más, esa máquina de finitización que se esmera en recubrir con escombros todo esfuerzo subjetivo orientado a despejar el terreno y recomenzar el pensamiento. No obstante, en los círculos académicos que se reúnen bajo los mil nombres de Durkheim, se nos exige insistentemente que nos dediquemos al mórbido trabajo del recubrimiento. Me acuerdo que una vez, cuando me animé a compartir la historia del Valdez-tupamaro en uno de esos círculos, lo único que los sacerdotes de Durkheim atinaban a pedirme eran “contextualizaciones” y “definiciones” que tendían a anular cualquier relación auténtica con el pensamiento de mi interlocutor. A mi audiencia académica poco le importaba lo que Valdez pensaba o la historia de luchas en la que reconocía los precedentes de su reflexión. Lo fundamental, para aquellos científicos sociales, era inscribir las experiencias de reivindicación agraria y acceso a la tierra desplegadas en el norte uruguayo en algún debate más amplio sobre “campesinado” o en un supuesto drama inherente al desplazamiento y la transición entre posiciones sociales diversas –la de “trabajador” y la de “productor”, por ejemplo–. Para ellos, todo sucedía como si las personas fueran la encarnación circunstancial y “particular” de unos dilemas sociales que estaban planteados de antemano.

Yo trataba de explicarles a mis colegas, en términos que les resultaran al menos plausibles, que no había priorizado un diálogo con “los trabajadores azucareros en general”, sino con quienes, de entre estos trabajadores, se proponían definir políticamente los términos de una ruptura con las condiciones que los emplazaban en la superficie funcional –aunque conflictiva– de la reproducción del capital. Argumentaba que mi “recorte de objeto” no estaba directamente relacionado con el campo de estudio de los llamados “conflictos laborales” en el “contexto”

de las industrias azucareras, sino más bien con el análisis de la prescripción excepcional de una autonomía política e intelectual en tensión con el gobierno funcional de las necesidades, las jerarquías y las segmentaciones sociales en el marco de las llamadas intervenciones desarrollistas. A regañadientes, mi audiencia aceptaba tales aclaraciones, pero no sin antes hacerme recordar que de todos modos aquellas personas con las que me relacioné en el norte uruguayo seguían siendo “trabajadores”, “campesinos” o lo que fuere. Es obvio que mis interlocutores uruguayos eran trabajadores; es evidente que su eventual conversión en productores cañeros generaba varias tensiones entre ellos y quienes habían sido sus compañeros de trabajo; es notorio que, en las cooperativas subordinadas a ALUR, la gente se la pasaba intercambiando acusaciones pautadas por adscripciones partidarias, familiares, religiosas o, si se prefiere, “morales”; es probable que las experiencias de acceso a la tierra en Bella Unión sean similares a otras políticas de colonización introducidas a lo largo y a lo ancho de Latinoamérica, y es natural que, en el ámbito de dichas políticas, esté en juego la sutura -atravesada por distintas modalidades de “agencia”- entre el horizonte estratégico de los gobiernos nacionales y las expectativas de “inclusión” cultivadas por los movimientos sociales.

Ahora bien, ¿estamos obligados a convertir esos temas en el eje principal de un esfuerzo de pensamiento e interlocución con los demás? Seamos sinceros: ¿a quién le importa el mapeo sistemático de todo aquello que solo confirma la pertenencia de los individuos a las posiciones sociales ya adquiridas? ¿A quién le interesa la dimensión puramente “agentiva” -es decir, no disruptiva, meramente “modificadora”- de la política y la inteligencia ajenas? ¿A quién le gustaría convencerse -y convencernos- de que, al fin y al cabo, la gente solo piensa sobre y desde objetos siempre ya codificados, bajo una lógica o percepción incorporada que no se concibe ni se controla? Mi intuición es que todo eso anima, como ya lo

había señalado desde un principio, a quienes desean hablar por encima de las pasiones, a fin de enseñarnos cuáles serían –por oposición a las excentricidades individuales– los dramas generales, las cosmovisiones potentes, los conflictos importantes, los cursos de acción prioritarios y socialmente significativos. Si, alguna vez, ese tipo de esfuerzo pudo inspirar aventuras intelectuales arriesgadas, las cuales condujeron a un nítido *impasse* en la segunda mitad del siglo XX, este ya no es el caso hoy en día. Las ciencias sociales han devenido en lo que Lacan llamaba el “discurso de la universidad”. Badiou define este discurso como una masa de “ideologías heteróclitas en las cuales la cientificidad, eventualmente presente en fragmentos breves, es en última instancia un simple argumento de autoridad” (Badiou, 2018, p. 699).

La lección de autoridad de los científicos sociales se resume en convertir todo lo que hacemos y decimos en el subproducto de algún proceso plenamente constituido en sus claves fundamentales que se expresa en –o se deduce de– nuestras acciones y enunciados más “cotidianos”. Los científicos sociales conocen –o se proponen conocer– las claves perennes de nuestra existencia colectiva; por lo general, no admiten que dicha existencia pueda comportar la enunciación de lo inexistente, pues esto volvería inconsistentes las taxonomías que ordenan el campo social y las que nutren el repertorio analítico disciplinar. Pero ya nada nos obliga a seguir habitando un discurso que, en la actualidad, se reproduce a partir de premisas análogas a las que sostienen la soberanía del *status quo*. Los tiempos han cambiado. Prueba de ello es el hecho de que yo haya podido formular el argumento de las páginas precedentes amparado en algunos de los programas teóricos más potentes que nos ha brindado el pensamiento contemporáneo. Las rutas de salida se multiplican. Podemos encontrarlas no solo en obras tan dispares como las de Foucault o Badiou, sino también en un pasado todavía más remoto del pensamiento, que es patrimonio indeclinable de las multitudes; un pasado que ahora encaramos con desenvoltura, como lo hizo Valdez cuando decidió situarse en correlación con la experiencia tupamara. Una vez más, los

escombros de la finitud empiezan a ser removidos con coraje. En el horizonte que se despliega ante nosotros, resurgen las grandes apuestas colectivas que han hecho de ese hombre marcado y explotado que obsesiona a las ciencias sociales la medida exacta de lo que nuestro pensamiento inhumano no es y no quiere ser.

Bibliografía

Badiou, A. (2018). *L'immanence des vérités*. París: Fayard.

----- (2017). *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.

----- (2008). *Lógicas de los mundos*. Buenos Aires: Manantial.

Durkheim, E. (2002). *As regras do método sociológico*. San Pablo: Martin Claret.

Foucault, M. (2006). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

González, Y. (1994). *Los olvidados de la tierra. Vida, organización y luchas de los sindicatos rurales*. Montevideo: Nordam.

Lazarus, S. (1996). *Anthropologie du Nom*. París: Seuil.

Merenson, S. (2016). *Los peludos: cultura, política y nación en los márgenes del Uruguay*. Buenos Aires: Gorla.

Moraes, A. (2019). *Esfuerzo de lo posible. Política, desarrollo y deseo en el extremo norte del Uruguay*. Tesis de doctorado, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad de San Martín, Buenos Aires.

Rosencof, M. (1989). *La rebelión de los cañeros y los hombres del arroz*. Montevideo: TAE.

A modo de conclusión

**Descolonizarse, abandonar las disciplinas,
pensar en el registro de lo posible**

Colectivo Máquina Crísica

Esta intervención fue realizada por el Colectivo Máquina Crísica en la mesa inaugural de la semana académica de los estudiantes de ciencias sociales de la Universidad Federal de la Frontera Sur (Erechim, RS, Brasil), el 24 de septiembre de 2018. Consideramos que, por sintetizar nuestros principales ejes de discusión y por estar destinada a nuestros interlocutores prioritarios -es decir, a los estudiantes y a los militantes que apuestan a una relación creadora y significativa con la práctica del pensamiento y del conocimiento-, la presente intervención constituye la mejor forma de cerrar este libro y, simultáneamente, expresar nuestra apertura a futuros encuentros, alianzas y compromisos.

* * *

Es una alegría participar en esta actividad impulsada por los estudiantes de ciencias sociales de la Universidad Federal de la Frontera Sur. Nos sentimos muy cómodos en este espacio, y nos identificamos profundamente con él, porque, en sus inicios, Máquina Crísica también se constituyó como una instancia estudiantil autónoma de debate teórico-político. Tomando en cuenta la pauta temática que ustedes plantearon para esta actividad, nos proponemos revisar algunas inquietudes políticas que nos pusieron en contacto con variadas expresiones del pensamiento crítico contemporáneo y, especialmente, con las llamadas “teorías decoloniales”. Queremos reflexionar sobre aquellos conflictos en cuyo marco hemos podido desarrollar cierto interés hacia el argumento decolonial y, también, hacia otras matrices teóricas que parecerían ocupar posiciones opuestas en el mundo académico, como el marxismo, la analítica foucaultiana del poder, el pensamiento deseante de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Por suerte, el mundo académico, con sus respectivos antagonismos y oposiciones, no es nuestro único mundo.

También pretendemos contarles un poco sobre las experiencias de investigación militante que hemos conocido a lo largo de los últimos años. Empecemos diciendo que todos estos compromisos teóricos y epistemológicos estuvieron ampliamente determinados por acontecimientos políticos cuyas enseñanzas aún recorren nuestras trayectorias y, quien sabe, también encuentren resonancias en los esfuerzos que lxs estudiantes de Erechim realizan en pos de construir sus espacios autónomos de reflexión.

Empezaremos contándoles desde qué inquietudes y apuestas colectivas nosotros hemos tomado contacto con algunos aspectos de las reflexiones desarrolladas

en el marco del colectivo de argumentación modernidad-colonialidad. No es nuestra intención hacer una exégesis detallada de lo que vendrían a ser los marcos teórico-epistemológicos de la llamada "inflexión decolonial". Queremos hacer algo distinto. Se trata, más bien, de pensar cómo se dio nuestro encuentro con la decolonialidad y de qué modo dicho encuentro pudo potenciar los horizontes políticos a los que apuntábamos en determinado momento de nuestra trayectoria de formación. Así pues, nos parece interesante pensar la decolonialidad, al igual que otras expresiones del pensamiento crítico, como una matriz intelectual y una fuente de conceptos que vienen en auxilio de los agenciamientos políticos, las sublevaciones y las pequeñas rupturas que practicamos en los más diversos espacios de nuestras vidas colectivas desde el momento en que acusamos un malestar en nuestra experiencia de institucionalización. Quizás, la relevancia de las teorías críticas no se encuentre, exactamente, en el hecho de que ellas nos señalan un problema concreto en el mundo y nos invitan a tomar una posición al respecto. Nosotrxs lidiamos con problemas concretos incluso antes de tomar contacto con teorías críticas más sistemáticas. Podríamos decir, entonces, que esas teorías, o matrices de pensamiento, lo que hacen es fortalecer y precisar la enunciación de un malestar que ya estábamos experimentando en el seno de nuestro proceso de socialización e institucionalización.

En el año 2011, cuando Máquina Crítica recién estaba empezando a organizarse -en aquella época nos autodenominábamos Grupo de Estudios en Antropología Crítica-, lo que estaba en juego para nosotrxs era la necesidad de discutir la posición asignada al sujeto "estudiante" en una determinada jerarquía institucional. Esta discusión, nosotrxs la planteábamos en el contexto del programa de posgrado en antropología de la Universidad Federal de Río Grande del Sur - UFRGS (Porto Alegre, RS, Brasil). Como suele suceder, la jerarquía que estructuraba aquel programa de posgrado estaba basada en una distribución más o menos

estática de las capacidades de hacer y, por ende, de los lugares de habla y las aptitudes de quienes existían bajo su sistema de ordenamiento. Hacia el 2011, la UFRGS atravesaba un proceso de relativa democratización. Nos encontrábamos en pleno ciclo progresista brasileño y la ampliación del acceso a la universidad era una consigna gubernamental que gozaba de amplia aceptación en la llamada “comunidad” académica. En nuestro programa de posgrado, los efectos de la democratización se manifestaron en la irrupción de personas con diversas trayectorias sociales y orígenes nacionales en el espacio de una institución que, hasta aquel entonces, había sido relativamente homogénea en lo concerniente a la composición social de su estudiantado. En los hechos, este proceso introducía nuevas problemáticas y agendas reflexivas en el contexto de la vida académica. En el espacio universitario, empezaron a surgir algunas preocupaciones políticas cultivadas en las múltiples militancias que lxs estudiantes desarrollábamos fuera de la universidad. Sin embargo, porque estas eran “preocupaciones estudiantiles”, no se las podía convertir inmediatamente en preocupaciones de una institución académica. En otras palabras, tales preocupaciones no podían estar representadas en los planes de estudio de las carreras de grado y de posgrado. No se las podía discutir en las instancias de toma de decisión en donde se definían los lineamientos generales que orientaban las actividades de enseñanza e investigación.

Es interesante observar que, en términos etimológicos, la categoría de “alumno” remite a lo que carece de luz, a lo que no tiene un brillo propio. En la institución universitaria, “alumno” denota una condición transicional. Es como si el “alumno” estuviera condenado a desaparecer en el interior de la universidad: él es el síntoma de una disfuncionalidad que pronto será dirimida a través de la otorgación de un diploma. El alumno se convertirá en un profesional y, eventualmente, en un “profesor”, lo cual representaría la culminación de una trayectoria exitosa de ins-

titucionalización disciplinar. En la UFRGS sucedía lo siguiente: siempre y cuando lxs estudiantes –que no son “alumnos”– se proponían intervenir con fuerza en la estructura de la institución universitaria, muchxs profesorxs objetaban, palabras más, palabras menos, que “ustedes –los alumnos– no pueden participar, no pueden tomar decisiones trascendentes porque ustedes pasan y nosotrxs permanecemos”. El organismo permanece y el síntoma pasa. El lenguaje de la burocracia profesoral no cesa de movilizar unas categorías y esquemas que apuntan a explicar por qué unxs son diferentes de otrxs en lo concerniente a la posibilidad de tomar decisiones que afectan a todxs. Sea como fuere, el hecho es que siempre terminan sucediendo cosas que nos revelan la inconsistencia de ese tipo de categoría que pretende afianzar la distribución permanente y desigual de las funciones y las posibilidades de existencia en el seno de una determinada jerarquía. En el año 2011, algo sucedió en la UFRGS. Algo siempre sucede. Acá en Erechim, nosotrxs imaginamos que puede estar sucediendo algo. Tal vez, esta semana académica sea el índice de que alguna cosa se está moviendo. En la UFRGS, lxs estudiantes llamaron esa cosa “movimiento paramos para pensar”. Dicho movimiento era, como su nombre lo sugiere, un paro estudiantil. Fue el primer paro de estudiantes de posgrado desde la redemocratización del país. En el contexto de aquel movimiento, lxs estudiantes de maestría en antropología dejaron de asistir a las clases porque les parecía necesario pensar desde otro lugar sobre sus propias condiciones de existencia institucional. Lxs estudiantes querían pautar la enseñanza de la antropología en el posgrado, querían plata para organizar sus propios eventos académicos, querían tomar decisiones de orden institucional y querían más becas de estudio para dedicarse con tranquilidad a sus investigaciones y vivir con alguna comodidad. Para decir que querían todo eso, ellxs tuvieron que hacer lo que, supuestamente, no correspondía a su jurisdicción en tanto “alumnos” de la universidad. Concretamente, ellxs necesitaron *pensar*. El acto de pensar exige suspender el funcionamiento institucional y la reproducción

de ciertas jerarquías. Parar y pensar son, por lo tanto, condiciones mutuamente dependientes. Cuando todo está funcionando normalmente, nada está sucediendo. No hay acontecimiento. Lo único que hay es el juego de las identidades y las funciones ya existentes. En principio, el acto de pensar no es atributo del "alumno". A los "alumnos" les compete la tarea de aprender, de asimilar el pensamiento legítimo en un determinado campo del conocimiento gracias a los esfuerzos de un grupo de profesorxs. *Pensar* es algo distinto: significa decir, por ejemplo, que se está excluido de ciertos espacios deliberativos o de ciertas comunidades de debate y argumentar en contra de esa exclusión. En síntesis, pensar es introducir una nueva problemática en la vida colectiva.

En las clases de grado y de posgrado somos invitados a conocer problemáticas que ya existen, pero no nos corresponde emprender la instalación de una nueva problemática mediante el ejercicio del pensamiento. Digamos mejor: nuestra función, en cuanto estudiantes, es la de aprender a hablar sobre todo y todos desde las problemáticas y las agendas de investigación sostenidas por la disciplina a la que nos afiliamos -o en la que alguien nos apadrina-. En este caso, no somos nosotros quienes pensamos, sino los intérpretes autorizados del canon de la disciplina. En cuanto a nosotrxs, se nos insta a utilizar los conceptos disponibles para abastecer la máquina textual que legitima los paradigmas académicos vigentes. En ruptura con estas dinámicas, el acto de pensar implica la producción de nuevos conceptos -o la distorsión de los conceptos disponibles-. Se trata, si ustedes quieren, de operar un uso disidente del lenguaje, de modo de hacerlo expresar unas dimensiones poco problematizadas de la existencia individual y colectiva.

El pensamiento es diferente del conocimiento. Conocemos a través de aquellas categorías que nos permiten dar cuenta de "algo". De otra parte, *pensar* es asir lo no conocido, es producir un enunciado que está en tensión con las matrices

de conocimiento establecidas. Hace falta interrumpir las formas existentes del conocer, bien como las experiencias que refrendan ese conocimiento, para poder pensar algo nuevo. En el 2011, los huelguistas de la UFRGS –y nosotrxs formá- bamos parte de ese grupo– suspendieron las clases, se sustrajeron a la relación “profesor”/“alumno” e intentaron desarrollar otra forma de estar en la universi- dad. Al detener el proceso institucional, que es el proceso en el cual se verifica la verdad de la condición del “alumno”, los huelguistas del 2011 incorporaron una posición singular en el contexto de la universidad. Se trataba de una posición de fuerza desde la cual nuevas posibilidades han podido enunciarse por quienes supuestamente no podrían enunciarlas.

Lxs estudiantes –y no los alumnos– querían intervenir en los planes de estudio utilizados en el posgrado y justificaban su voluntad en referencia a la “coloniali- dad” de los repertorios teóricos más tradicionales. Lxs estudiantes querían desa- rrollar sus agendas investigativas con más autonomía y justificaban esa posición al denunciar el “epistemicidio” que es inherente a la promoción de un conjunto demasiado estrecho de matrices metodológicas en el marco de la institución uni- versitaria. Vemos, entonces, que algunas categorías cultivadas por el pensamien- to decolonial y las epistemologías del sur fueron reclutadas, en aquel momen- to, para sostener ciertas posibilidades políticas presentadas por lxs estudiantes mientras estuvo vigente el paro. Estas posibilidades anunciaban la capacidad estudiantil de prescribir los rumbos de su propio proceso de formación. No es que la matriz teórica decolonial hubiera generado una revuelta estudiantil y no es que esa revuelta estudiantil desafiara directamente la matriz colonial del saber-poder. Las teorías decoloniales solo se tornaron solidarias con la crítica a la institución universitaria *una vez que* el proceso de institucionalización pudo in- terrumpirse fugazmente a partir de la acción política. El enunciado que permitió la interrupción del proceso institucional fue, precisamente, “debemos parar para

pensar”. Un enunciado simple y recurrente adquirió el carácter de pensamiento en la medida en que atribuyó a lxs estudiantes dos prerrogativas que les estaban negadas en el día a día de la vida institucional, a saber: “parar” y “pensar”. La consigna “paramos para pensar” identificaba en lxs estudiantes algunas capacidades poco usuales: todo pasaba como si ellxs pudieran devenir-otrxs desde el momento exacto en que se suspendía la banalidad de lo cotidiano.

Tras suspender las rutinas institucionales, lxs estudiantes lograron plantear una problemática nueva en su espacio de formación y, además de eso, lograron desarrollar amplios debates en torno a dicha problemática. Después de todo, ellxs tuvieron la posibilidad de discutir cuestiones que no les competían. En estas circunstancias, los operadores de la institución universitaria se han visto ante la necesidad de responder afirmativamente a las inquietudes estudiantiles, cediendo paso a la democratización de las rutinas de enseñanza, evaluación, reparto de los recursos financieros, etc. Fue porque hemos “parado para pensar” que nosotrxs, de Máquina Crísica –al igual que otrxs compañerxs que también adhirieron al paro y emprendieron sus propios itinerarios reflexivos–, pudimos evaluar la relevancia de ciertas categorías decoloniales a la hora de construir agendas más autónomas de investigación. El paro estudiantil del 2011 y sus consecuencias benéficas abrieron espacio para nuestras propias inquietudes teóricas en un mundo institucional donde, hasta entonces, deberíamos limitarnos a disfrutar de las inquietudes teóricas de nuestros maestros. El paro fue la cura de un malestar.

Ahora bien, la experiencia que encarnamos en la UFRGS durante el paro de 2011 exigía unas formas de pensamiento que le fueran solidarias. Y nuestrxs profesorxs no eran capaces de brindarlas. Sus matrices de lectura de la realidad eran insuficientes para reconocer la singularidad política de lo que nosotrxs, sus “alumnos”, estábamos planteando. Así, por ejemplo, desde la perspectiva pro-

fesoral el paro pudo leerse como una “insensatez”, como una acción aventurera sostenida por personajes siniestros que no habían “entendido” el funcionamiento de la institución, como un boicot influenciado por querellas personales, como una embestida vanguardista apuntalada por elementos de la extrema izquierda, como un atentado contra las relaciones de reciprocidad que organizaban la vida institucional, como una revuelta primaveral de estudiantes malcriados que no sabían valorar sus propios privilegios, etc. Era como si el paro no fuera otra cosa sino la reproducción de las relaciones sociales ya existentes –riñas, vanguardismo, mimos, enemistades-. En estos términos, los criterios de pensamiento intrínsecos al paro no serían portadores de ninguna novedad. Aquí, tenemos un ejercicio práctico de la antropología que profesaban nuestros docentes en el 2011: una antropología incapaz de lidiar con la dimensión creadora de las políticas autonómicas sin antes pretender estabilizarlas –es decir, neutralizarlas– mediante unas categorías que negaban absolutamente su singularidad. Si es esta la imagen del mundo que nos ofrece cierta antropología, entonces ¿dónde quedan su tan alardeada “relevancia social”, su presunta “sensibilidad” hacia la diferencia y la heterogeneidad, etc.? En este punto, se nos podría objetar que, durante el paro de 2011, nuestros docentes no estaban haciendo antropología, sino política. Nosotrxs tendemos a estar de acuerdo con esta objeción, pero le añadiremos el siguiente reparo: la política docente era una *política netamente antropológica* en la medida en que ponía la escucha atenta de lo que decían los “otros” (o sea, lxs estudiantes) en detrimento de la reproducción de sus propios conceptos y (pre)juicios. La política antropológica se afanaba por contextualizar la revuelta estudiantil desde sus marcos analíticos y de acuerdo con las supuestas determinaciones que se consideraban las más pertinentes para dar inteligibilidad a una situación aparentemente enigmática.

Tras algunas rondas de negociación entre estudiantes y profesorxs, finalmente se levantó el paro y el programa de posgrado pudo volver a la “normalidad”. Pero se trataba de una nueva normalidad, porque el movimiento de lxs estudiantes ya había producido consecuencias imborrables –algunas de ellas, un poco traumáticas–. Por ejemplo, el inevitable enfriamiento de las relaciones entre docentes y discentes puso a estos últimos delante de la posibilidad –e, incluso, de la necesidad– de recorrer con más desenvoltura sus respectivos itinerarios de pensamiento e investigación. Lxs estudiantes tuvieron que auto-formarse en pequeños grupos y cooperar entre sí para llevar a buen puerto sus compromisos académicos. En Máquina Crísica, nosotrxs procuramos radicalizar al máximo las potencialidades de ese indisciplinamiento casi-compulsivo, abocándonos a una rutina de lecturas y debates que se alejaba de modo paulatino e irremediable de las coordenadas intelectuales más o menos explícitas que habían conducido a nuestros docentes a no entender nada de lo que estaba sucediendo debajo de sus narices.

La problemática instalada por el colectivo de argumentación modernidad-colonialidad dialogaba con nuestras sensibilidades estudiantiles indisciplinadas. Dicha problemática nos resultaba seductora porque proponía *grosso modo* lo siguiente: existe un enorme espacio social, una enorme unidad de análisis que se llama “sistema mundo-moderno-colonial”. Todos los procesos asociados a la normalidad del sistema-mundo pueden y deben explicarse con referencia a la reproducción de una colonialidad, es decir, de un espacio de ejercicio del poder en donde se sitúa un conjunto de alteridades que serían exteriores –y estarían subordinadas– a las instituciones de la llamada “modernidad”: el Estado, el derecho, el mercado, las relaciones de producción regladas por el contrato de compra y venta de fuerza de trabajo. La dimensión colonial del sistema-mundo está segmentada según unos criterios específicos de diferenciación, los cuales se asientan en marcaciones de género, de raza y de clase. Por ende, estamos hablando de

la colonialidad del saber-poder, o sea, de las marcaciones que responden a la necesidad de control del trabajo y de la reproducción biológica de la especie sobre el trasfondo de la mutabilidad de los regímenes de poder. Tales regímenes de poder establecen, por un lado, un diagrama societario deseable y funcional y, por el otro, definen lo que mucha gente está obligada a hacer de modo que una fracción relativamente pequeña de la humanidad pueda encarnar el ideal moderno y disfrutar de sus consecuencias más placenteras. Esta segmentación de la humanidad responde a una lógica de la conquista y se apoya en la diseminación de ciertas ideologías que, en cada caso, intentan justificar los “males necesarios” a los que se encuentran sometidos algunos sujetos en nombre del progreso de toda la sociedad.

En su horizonte emancipador, algunxs exponentes de la comunidad de argumentación modernidad-colonialidad afirman la necesidad de actuar más allá de las marcaciones jerárquicas que se acoplan unas a las otras en pos del mantenimiento del diagrama de poder moderno-colonial. Siendo así, desafiar la modernidad-colonialidad implica rechazar sus regímenes de marcación y funcionalización de la diferencia y oponerles otras formas de vivir juntxs. La preocupación analítica de quienes buscan alternativas al diagrama colonial del poder consiste en acompañar aquellos movimientos que tensionan la distribución de los roles y de las capacidades de las personas en el marco de un dominio funcional ya establecido. Por lo tanto, es necesario estar epistemológicamente preparadx para darle la bienvenida a la posibilidad de que lo nuevo irrumpa en el mundo. Lo nuevo es lo que tensiona los emplazamientos vigentes y, de este modo, pone al descubierto su infinita arbitrariedad. Quizás, un dispositivo teórico que responda positivamente a este desafío necesite partir de las fronteras, de los límites, procurando nutrirse de aquellos enunciados propiamente excesivos que nos señalan

el *nonsense*, la inconsistencia de la actual distribución de los emplazamientos y las funciones.

De modo general, las ciencias sociales tienen mucha dificultad para asumir la tarea de pensar más allá de los emplazamientos. Esto sucede porque su programa reflexivo suele partir de los clivajes sociales existentes y desprender de ellos todo lo que la gente dice o hace. En ese sentido, las mujeres son quienes se dedican a hacer política de género, los indígenas hacen política territorial desde su “cosmología”, los trabajadores hacen política sindical desde su propia “moralidad”, etc. Es como si las políticas siempre fueran sectoriales y no excedieran el segmento de población en el cual se manifiestan, con sus respectivas formas de pensamiento. Las políticas no anuncian posibilidades que valen para todxs, incluso cuando, de hecho, sus protagonistas deseen hacerlo; incluso cuando ellxs pretenden decir que cualquiera puede ser cualquier otra cosa más allá de lo que supuestamente es, sin importar su afiliación sectorial.

Las limitaciones epistemológicas de las ciencias sociales no pueden ser superadas con la mera adopción de nuevas teorías. Además de innovar en términos teóricos, necesitamos suspender el disciplinamiento, suspender la reproducción de las disciplinas académicas, suspender aquellos mecanismos que cancelan la enunciación de lo nuevo. Suspender el disciplinamiento no es otra cosa que permitirnos “parar para pensar”: pensar con lxs demás sobre sus malestares; enunciar, junto a lxs demás, la posibilidad de una vida radicalmente nueva, radicalmente diferente, que se va desplegando en forma concomitante con la proliferación de categorías susceptibles de nombrarla.

Suspender el disciplinamiento implica conocerlo, nombrarlo, analizarlo. Este tipo de análisis nos da la medida de lo que no queremos ser. Pero la analítica de los

emplazamientos institucionales, es decir, la definición de los sitios en donde no queremos estar, debe venir a la par de una dialéctica emancipadora. Esta última será impulsada por ciertas palabras que anuncian el advenimiento de otras posibilidades de ser, en tensión con lo que está dado.

Nuestra intuición es que el proceso de reproducción de las disciplinas supone unas luchas muy concretas: combates específicos que asumirán formas diferentes en cada institución. Con todo, pese a la heterogeneidad de sus formas de expresión, esa confrontación con el proceso de disciplinamiento quizás pueda beneficiarse, de modo general, de la decisión de sus protagonistas de apartarse resueltamente de la tendencia disciplinar de pensar las cosas en el registro de lo que está dado. Desplazar nuestras inquietudes teóricas personales hacia una forma de investigación que se desarrolle *en el registro de lo posible* –por oposición a lo dado– es, inmediatamente, dar las espaldas a las rutinas disciplinarias de producción de conocimiento. Si lo que estaba en juego en los enunciados críticos informados por las teorías decoloniales era la posibilidad de trascender aquellos emplazamientos que funcionalizan a los sujetos en el marco de cierto diagrama de poder, entonces, una investigación social que se comprometa con la desestabilización de esos emplazamientos funcionales debería estar preparada para incorporar –tanto desde el punto de vista teórico como epistemológico– aquellas enunciaciones colectivas que apuntan a la superación de la subalternidad en cuanto lugar social.

La premisa subyacente a lo que les proponemos esta noche es la de que las personas pueden pensar más allá del orden vigente. Partiendo de esa premisa, diremos que los pensamientos no siempre están situados desde el punto de vista sociológico, es decir, no siempre reflejan o expresan los intereses inherentes a una posición socio-cultural ya conocida y estructurada. Si es así, el pensamiento

puede subsidiar la enunciación de una condición social por-venir; puede movilizar categorías que nombran lo inexistente. Eventualmente, las personas piensan más allá de su lugar social y más allá de las segmentaciones que las disciplinas científico-sociales alcanzan a mapear. Si las personas están en condiciones de pensar en tensión con el orden que las sitúa, ello se debe a que su pensamiento no está plenamente emplazado y, por lo tanto, puede informar el vislumbre de una posibilidad de existencia que desafía el lugar y los modos de vida que ya están dados. *Las personas piensan que pueden devenir en algo distinto a lo que se supone que ellas son.* Este tipo de pensamiento se prolonga en lo que denominamos un “exceso” intelectual o una prescripción de lo posible. Los enunciados que se derivan de ese exceso nos hablan de la pérdida de un lugar: enuncian una separación respecto de lo que está dado o determinado como algo consistente y necesario en las mallas del saber-poder.

Últimamente, hemos leído a un antropólogo llamado Sylvain Lazarus. Decimos “antropólogo” para facilitar la comunicación, pero para ser más exactos deberíamos decirle “anti-antropólogo”, ya que, como él mismo lo reconoce, en los marcos teóricos y epistemológicos de la disciplina antropológica sus tesis serían impracticables. Esto tal vez explique por qué, entre los antropólogos contemporáneos, Lazarus es el que dialoga más intensamente con la orientación teórica de Máquina Crísica. Este autor propone que la inteligencia de las personas no es, nunca, la derivación o el reflejo de algo que ya fue establecido por otra racionalidad, ya sea estadística, burocrática o científico-social. Las personas siempre piensan desde un lugar potencialmente singular porque el pensamiento, en sí mismo, es una ramificación de lo real, es una sensibilidad humana hacia la inevitable apertura del mundo. Lo que vendrá, lo que puede ser, está siempre abierto. Y la gente lo sabe, lo piensa. En estos términos, el pensamiento no expresa lo que las personas son, sino que desborda las posiciones existentes. La función del

pensamiento no consiste en representar objetos. Pensar no tiene nada que ver con representar, pero sí con emprender un movimiento instituyente que pone al mundo, en su estado actual, cara a cara con su irrevocable apertura. De ahí que a Lazarus le guste decir que el pensamiento es “relación de lo real”. Lo real es lo que excede la realidad existente y sus respectivas objetivaciones. A partir de esa premisa, Lazarus nos propone que empecemos la investigación *política* –él rechaza la “investigación social”– directamente en el campo de “posibles” abierto por la subjetivación de una coyuntura, y que permanezcamos allí hasta el final, cueste lo que cueste.

La idea es empezar nuestras investigaciones interrogando lo que piensan las personas en determinada coyuntura, y no lo que ellas piensan y hacen en el contexto analítico construido por una disciplina científico-social. Se trata, pues, de pensar desde los enunciados de las personas *hacia adelante*, acompañando qué tipo de mundo esos enunciados prescriben y qué tipo de composiciones colectivas ellos habilitan. Pensar desde un enunciado *hacia adelante* es lo mismo que pensar en el registro de lo posible y, por ende, más allá de la coyuntura. En este orden de ideas, podríamos señalar que, en lo concerniente a la investigación social, se nos presentan dos caminos divergentes: por un lado, está la posibilidad de pensar el estado de la situación –o sea, aquello que ya la determina– y, por otro lado, está la posibilidad de pensar desde los procesos intelectivos mediante los cuales las personas intentan sustraerse a su propio contexto. La primera alternativa – pensar el estado de las situaciones desde las categorías actualmente disponibles para la segmentación del *socius* y la codificación de la diferencia– nos conduce a la ciencia social descriptiva, a la etnografía, al pensamiento de lo que es y de lo que existe. A su vez, la segunda alternativa –llamémosla “el registro de lo posible”– nos invita a seguir el pensamiento prescriptivo de las personas: lo que ellas afirman que podría llegar a ser. La primera alternativa –descriptiva– apre-

hunde lo contemporáneo según las reglas de lo existente. La segunda alternativa –posible, prescriptiva– sostiene que, desde su propio campo de intelección o pensamiento, las personas nos dan acceso a un poder-ser objetivo que se separa de los emplazamientos sociales establecidos.

Las personas que se involucran en cualquier proceso de lucha colectiva tienden a encarar su posición social como una condición no definitiva y potencialmente superable. A veces, ellas formulan enunciados que afirman la posibilidad objetiva de trascender dichas posiciones. Sin embargo, es imposible captar estos enunciados en los dominios de la ciencia social descriptiva. Si queremos sustraernos a la máquina textual mortificante de esas ciencias sociales, entonces, quizás, debemos abandonar cualquier pretensión eminentemente descriptiva. Después de todo, escribir nunca fue sinónimo de describir, del mismo modo que estudiar la intelectualidad ajena nunca fue sinónimo de mapear “representaciones” o “especulaciones” sobre el trasfondo de un “sistema de pensamiento” previamente asumido. ¿Acaso ustedes “describen” el pensamiento de Foucault cuando, por ejemplo, se proponen movilizar sus categorías para reflexionar sobre determinadas situaciones? ¿Acaso una adecuada lectura de Foucault depende, siempre, de que lo insertemos en algún paisaje intelectual supuestamente más decisivo y esclarecedor como, digamos, el post-estructuralismo? Probablemente, no. Tenemos pleno derecho a simplemente *inscribirnos* en el pensamiento de Foucault y hacer de él un uso singular. ¿No podríamos actuar del mismo modo en relación a las formas de intelección que encontramos en nuestros lugares de investigación? ¿No sería posible pensar *en* el pensamiento de las personas e instalarse en ese pensamiento como quien acompaña y prolonga un devenir? Por lo general, quienes profesan alguna disciplina científico-social responderían negativamente a esta última pregunta. Pensar desde las disciplinas es pensar en objetos dados. ¿Qué objetos serían esos? Bueno, ellos van cambiando conforme la época, pero siempre están

definidos por las categorías que circulan en los mercados editoriales de las disciplinas académicas en cuanto codificaciones legítimas de la diferencia y de las múltiples modalidades de la acción humana.

Quisiéramos finalizar esta intervención con una síntesis provisional. Diremos que indisciplinarse sería, de algún modo, permanecer abiertos a la intuición de que el mundo, tal y como lo conocemos, es susceptible de atravesar transformaciones radicales. No hablamos de reformas, de transformaciones residuales, de resignificaciones que no ponen en cuestión la esencia de su objeto. Hablamos, esto sí, de rupturas violentas, radicales, redefinidoras del lazo social. El mundo no se limita, pues, a los procesos de mediación que ya conocemos. Si esta hipótesis tiene sentido, entonces indisciplinarse es permanecer sensible a la intuición de la ruptura, de la pérdida de las conexiones y los sentidos, a la presentación inesperada de una inconsistencia radical en el tejido de la realidad. La obsesión de un indisciplinado es buscar rupturas en todos lados; es intuir su presencia latente en las configuraciones actuales del poder e identificar su evidencia allí donde –parafraseando a Michel de Certeau– algo se desacomoda en lo cotidiano y surge una grieta que separa lo representado de sus representaciones, a los miembros de una sociedad de las modalidades concretas de su asociación. En esta grieta, donde eventualmente las personas *toman la palabra* más allá de la capacidad expresiva de los aparatos de poder, podemos instalar una crítica radical e inmanente de las estructuras, indicando aquello que irremediablemente les falta, a saber: la adhesión y la participación de los sometidos.

Debate con el público

Silvia: La intervención de ustedes converge con lo que se está planteando en esta semana académica. Ustedes orientan el debate hacia un lugar nuevo. Lo

que hacemos todos los años en las semanas académicas es un esfuerzo por ir más allá del espacio de los salones de clase y desbordar las disciplinas. Pienso que el desbordamiento de las disciplinas es un acto político de los estudiantes y constituye una inquietud que se presenta para todos nosotros. Esto quedó claro en el año 2016, con las ocupaciones de las universidades, y, también, en el 2014 cuando yo todavía no estudiaba acá y se estaban empezando a implementar las cuotas [raciales y sociales]. En aquel entonces, lxs estudiantes se lanzaron al enfrentamiento político. A pesar de que el centro de estudiantes de la carrera de Ciencias Sociales es un aparato institucional, él ha sido capaz de presentar la posición de los estudiantes como una posición política. Siempre hubo manifestaciones políticas indisciplinadas por parte de los estudiantes. Pero también me parece evidente una tendencia a sofocar estas manifestaciones. Al mismo tiempo en que este cuerpo estudiantil heterogéneo toma una posición, él también es sofocado. Lo sofocan estas estructuras institucionales basadas en la percepción de que lxs estudiantes van a pasar, van a marcharse en algún momento. Hay una pregunta que me gustaría hacerles respecto del “abandono de la descripción”. Mientras ustedes hablaban, pude notar que algunos profesores aquí presentes se miraban entre sí con espanto. “¿Cómo vamos a abandonar la descripción?!” Es como si la descripción fuera algo fundamental... ¿Ustedes podrían explayarse en lo que sería esa propuesta de abandonar la descripción?

Fátima: Yo me sentí interpelada cuando ustedes hablaron de los espacios de formación exteriores a las aulas de clase de la universidad; espacio que desbordaron el aula. Me gustaría rememorar algunas cosas que sucedieron en el 2016 aquí en la UFFS. En aquella época, hubo un amplio proceso de movilización. Mi pregunta sería sobre qué hacer cuando la carrera de Ciencias Sociales no logra incorporar esos discursos que surgen en los momentos de movilización. La gente se propone discursar, analizar, estudiar pero cuando llega la hora del todo o

nada, nosotros preferimos volver a las clases, vaciar el paro, etc. Entonces, ¿qué hacer con nuestros discursos, con los análisis que surgen en situaciones de enfrentamiento cuando, pese a todo, parece que no logramos avanzar en las luchas que nos planteamos?

Rafael: Mi comentario tiene que ver con lo que se dijo acá respecto de la lucha del 2016, es decir, de la ocupación de la universidad. Sabemos que el cuerpo docente juega un rol fundamental dentro de la universidad, pero en una situación de ocupación, ¿quiénes son los que ponen el cuerpo? Son los estudiantes y, especialmente, las mujeres, los negros, los LGBTs. Los protagonistas de la ocupación hemos invitado a los profesores al debate, pero después de todo el proceso de movilización, de las clases públicas, etc., los estudiantes fueron dejados de lado. Recientemente, cuando se discutió sobre la adhesión de la universidad al paro general, quedó decidido, desde arriba, que los estudiantes no tenían voz en ese debate...

Lucas: Me llamo Lucas, pertenezco a la etnia Xukuru-Kariri, del Estado de Alagoas. Participé en la aldea Maracanã, aunque ahora me alejé un poco de ese proceso porque me mudé a Erechim para estudiar filosofía. Pero bueno, ¿qué puedo decir respecto de la carrera de filosofía? Mi investigación de grado tiene que ver con el debate sobre la descolonización epistemológica a través de las sabidurías ancestrales. Desde la aldea indígena la antropología nos parece una cuestión de profesores que van a estudiar a los indígenas en base a autores que no son indígenas. Después, aparece otro investigador que no es indígena y que va a estudiar a un autor que tampoco es indígena en búsqueda de conocimientos indígenas. En realidad, los pueblos indígenas ya están muy alejados de todo ese debate. A veces, el indígena que llega a la universidad identifica en la

antropología un conocimiento que va a estudiar a los indígenas a sus espaldas. Y parece que siempre que se habla de la movilización indígena no se está hablando directamente de lo que sería la preocupación de la antropología con el ser humano. De cierto modo, el indígena termina apareciendo como lo que está al margen del modelo universal de "ser humano". El indígena no está en el centro, no puede ser universal. Parece que en la lucha indígena no hay elementos para hablar de descolonización epistemológica. Me gustaría que ustedes hablaran un poco sobre las condiciones prácticas de posibilidad para visibilizar a determinados autores y valorar lo nuevo desde la antropología. Ustedes saben que en la aldea está todo ese tema de que "ah, jotra vez vienen los antropólogos!". Los antropólogos van a la aldea a merodear, toman apuntes, pero después se marchan para no volver. Y el conocimiento que ellos producen es transmitido y retransmitido a través de no indígenas.

Eduardo: Me quedé pensando sobre una cuestión que es importante para Máquina Crísica, que son los dispositivos de militancia intelectual. Se trata de esa militancia que las disciplinas nos exigen para que tengamos un futuro académico prometedor. Hay que emplear determinados conceptos, etc. Me parece interesante lo que plantean ustedes sobre la codificación de la experiencia a través de los conceptos que están de moda. Sería algo así como vivir una experiencia y luego codificarla desde algunos conceptos específicos que están vinculados con todo el aparato de reproducción de la disciplina. Me quedé pensando sobre estas cuestiones. ¿Qué sería una actitud de "disimular" estos conceptos? ¿Cómo podría darse esa "disimulación"? No me refiero a la forma en que esto ya está sucediendo, sino a cuáles serían las preguntas para "disimular" los conceptos. ¿Con quiénes articularse para emprender esta tarea? ¿Cuál es la dimensión de la experiencia del encuentro etnográfico -si es que podemos hablar de encuentro etnográfico- que nos permite proyectar las cosas en el registro de lo posible? Por

lo que entendí, para ustedes el abandono de la descripción tendría que ver justamente con dejar atrás el registro de lo que ya está dado. Abandonar el registro de lo dado sería abrir el registro de lo posible. Bueno, en este esfuerzo ¿dónde se ubica la dimensión del encuentro etnográfico?

Paulo: Me gustaría plantear una cuestión que tiene que ver con la forma en que se representa la antropología que ustedes critican, es decir, la antropología disciplinar, que es la antropología que tiene una representación pública. Por otro lado, quisiera llamar la atención sobre esos procesos de estabilización de aquellos “posibles” que emergen en los momentos de crisis o en la experimentación de la crítica. Mi pregunta se relaciona, específicamente, con la categoría “tiempo”. ¿Cómo la cuestión del tiempo ingresa en esa ecuación compleja para pensar posibilidades que no estén sometidas al proceso de estabilización? Si las teorías sociales en general tienen el efecto de estabilizar lo dado, que en algún momento también era lo desconocido, entonces ¿cómo podríamos trabajar desde una perspectiva de desestabilización constante, que se pregunte permanentemente por los posibles? Me siento confundido en relación a la oposición entre lo dado y lo posible. Quizás, por lo que entendí, lo posible es lo utópico, es un posible que está más allá de lo dado. En fin, ¿cómo esa perspectiva de desestabilización del disciplinamiento sobrevive a la acción del tiempo, de la categoría tiempo?

Fabio: Quería agradecerles por su intervención. Han traído muchos conceptos, mucha teoría. Personalmente, a mí me resultó difícil retener todo lo que ustedes compartieron hoy, pero, de todos modos, me gustaría pensar en algunas cuestiones. En primer lugar, me gustó mucho cuando mencionaron el malestar inherente a la producción de conocimiento. Últimamente, he leído mucho psicoanálisis para entender qué está sucediendo en Brasil y me parece que las mejores respuestas

vienen de ese campo del conocimiento. Son respuestas mejores que las que formulamos nosotros, historiadores y antropólogos. El malestar es como un claro en el bosque. A partir de allí, podemos reorientarnos. Si lo entendí bien, ustedes están movilizandando la categoría de “dispositivo” en convergencia con el pensamiento de Foucault e del mismo Agamben. Si están pensando el dispositivo desde esa clave analítica, entonces no existe la posibilidad de una producción de subjetividad fuera de la articulación entre el ser meramente vivo -el ser biológico- y los dispositivos. La gran belleza del texto de Agamben es que él va más allá de Foucault. No son las instituciones las que nos capturan. También lo hacen el celular, la birome y el mismo lenguaje. Si esto es verdad, entonces no hay posibilidad de producir conocimiento fuera de la captura disciplinar. Por supuesto que nuestra tarea teórica es siempre la de poner en perspectiva los modos vigentes de producir conocimiento. Bueno, mi primera cuestión sería la siguiente: ¿hay posibilidad de producir algo fuera de la captura de los dispositivos? Mi respuesta sería un “no” categórico. Mi pregunta tiene una especie de segunda capa: no logro pensar la producción de conocimiento en Brasil del mismo modo que en Argentina o en Francia, por hablar de lugares que conozco. El espacio universitario en Brasil es más privilegiado en el sentido de que, en él, se ejerce la libertad, les guste a ustedes o no. Nos guste a nosotros o no. Podemos habitar este espacio de manera franca, en las tensiones y las luchas cotidianas. Podemos hacerlo de una manera libre, en el sentido de una libertad interior a un contrato social. En el espacio universitario brasileño existe un efectivo espacio público. Se trata de una arena de luchas conceptuales. Allí, la belicosidad en sí misma no es otra cosa que una reproducción de los fascismos ordinarios que acechan la propia universidad.

Daniel: En esta cartografía de los procesos disciplinares que hacen ustedes yo reconocí varios aspectos de mi propia trayectoria. Todavía sufro porque estoy mal adaptado a la institución, incluso a mi condición de profesor, por increíble

que parezca. Tengo que aplazar a la gente, evaluarla, anular el tiempo de los demás mientras me quedo hablando yo solo. Todo eso me produce malestar. También tengo una trayectoria en la que me han cortado las alas en un montón de situaciones. Mi tesis de grado era sobre cómics. Era algo que me gustaba y que yo valoraba, aunque a los demás no les interesaba mucho. Encontré a un profesor que aceptó dirigirme la tesis sobre esta temática. Les cuento dos momentos interesantes de mi relación con él. Hubo una oportunidad en que se me estaba ocurriendo una idea sobre el código de Fibonacci, el cual nos permite pensar cuestiones relacionadas con el arte, la música, etc. Me pareció que sería posible usarlo para abordar la organización del pensamiento. Mi director dijo que no, que no era posible. Me cortó las alas. Actualmente, estoy tomando clases de canto. El otro día, hablando con mi profesor de música, le mencioné aquella vieja idea que alguna vez había tenido. Él me dijo: "mirá, por lo que sé de filosofía del lenguaje musical y de filosofía del lenguaje matemático, me parece perfectamente posible lo que estás pensando". Es decir que pasé veinte años de mi vida completamente reprimido porque un profesor me dijo que yo no podría pensar de determinada forma. Después, en otra oportunidad, mi director de tesis y yo estábamos discutiendo mi investigación en un contexto de huelga. Fue entonces cuando se me acercó una compañera y me dijo: "¿Daniel, por qué no estás en la asamblea?" Y mi director respondió: "porque él está cuidando de su futuro". Bueno, entonces las cosas empiezan muy temprano en la trayectoria de uno. Se me vienen a la cabeza otras situaciones. Por ejemplo, ¿por qué terminé estudiando religiones afro? Soy negro y estudio temas de negro, como una especie de alteridad dentro de mi propio campo de conocimiento. Los negros pueden hablar de los negros, las mujeres pueden hablar de las mujeres. Después de todo, estoy de acuerdo con esa defensa de la libertad que hacen ustedes y de la búsqueda de otros posibles. Pero me parece que esta es una cuestión que se impone para nosotros, que estamos dentro de la academia. No sé si fuera de

la academia la gente va a pensar de este modo, aunque también experimenten ese tipo de pensamiento. Yo conozco a mucha gente sencilla que es súper filósofa y conoce un montón de cosas. Al mismo tiempo, todo eso me hace recordar un video de Deleuze, que está en YouTube, donde él explica la diferencia entre la izquierda y la derecha. Él le explica a su entrevistadora que la derecha es así: primero uno piensa en sí mismo, después en su familia, después en la calle donde vive, después en el mundo y después en los japoneses. El pensamiento de izquierda sería al revés: uno piensa en los japoneses, en los africanos, en su país, en su ciudad, en su calle y finalmente en sí mismo. Entonces, la periodista le comenta que los japoneses no son de izquierda... O sea, todo ese devenir, toda esa diferencia que Deleuze está tratando de explorar es simplemente cancelada, sin más: "los japoneses no son eso que vos decís". Deleuze se queda quieto, la mira como quien dice: "no entendiste a qué me refiero". Sin embargo, a pesar de valorar toda esa crítica que formulan ustedes, hay un punto en que ella me parece algo vacía. Está todo bien con identificar ciertos dispositivos y tratar de tener más libertad en su interior. Pero yo creo que tendría que haber un punto mínimo de pensamiento que debe ser compartido con los demás, para que, desde allí, podamos atrevernos a hacer cosas nuevas. Quiero hacer una defensa de la descripción. Describir lo que prescriben los demás como un futuro posible sigue siendo una descripción. O, como lo hicieron ustedes: describieron aquellos procesos institucionales que nos hacen rehenes. Puede haber un tipo de descripción que nos permita apartarnos de lo que está dado. Hace falta describir los márgenes, pero no necesariamente para consumo académico. Yo tengo un problema: soy anarquista y si me pongo a hablar de movimientos anarquistas, me da miedo terminar suministrando información a la policía. Ahora bien, Paulo se refería a la cuestión del tiempo. Lo que está desestabilizado de pronto se estabiliza. Yo ya fui estudiante. Ahora soy profesor. Estoy profesando pedagogías. Aunque yo quiero que los alumnos tengan libertad de pensamiento, me veo ante la obliga-

ción de reforzar ciertas categorías para que la gente haga con ellas lo que le dé la gana. Bueno, también noté que han surgido algunas críticas por parte de los estudiantes. Gente, ¡todos nosotros somos rehenes acá! Ningún profesor los está aplazando o no les está dando becas de estudio porque quiere hacerlo. Hay un sistema que va más allá de nosotros. Es complicado. Me parece que muchos de nosotros, tanto estudiantes como profesores, están intentando operar un sabotaje de ese sistema en varias oportunidades, desde los intersticios, con maña. Pero hay un punto en el que se manifiesta la opresión de un poder superior que nos aplasta a todos. Entonces, me resulta medio complicado andar peleándonos entre nosotros. A través del debate y del ejercicio de un pensamiento libre, habría que ver cuáles son esas líneas de fuga que podemos impulsar en conjunto.

Máquina Crítica: Se han dicho muchas cosas. En función del horario, sabemos que no será posible abordar con calma todo lo que dijeron. Por suerte, vamos a estar aquí el día de mañana, participando en otras actividades de la semana académica. Podremos seguir conversando en los pasillos de la universidad. Bueno, escuchando lo que dijeron los estudiantes, una cosa parece clara: en el 2016 sucedió algo que quizás valga la pena repensar en el registro de lo posible. ¿Cómo podríamos pensar una política pretérita en el registro de lo posible, después que todo ha vuelto a la normalidad? Esta cuestión dialoga con lo que preguntaba Paulo. ¿Cuál es el estatus de ese posible que ya está saturado, que no sigue vigente? Tal vez pudiéramos hacer una des-historización radical de lo posible. Se me ocurre una frase de Alain Badiou que dice lo siguiente: “existe una historia del Estado, pero no existe una historia de la política”. Las políticas emancipadoras no responden positivamente a un relato basado en encadenamientos lógicos que pretende explicarnos por qué las cosas terminaron convirtiéndose en lo que son. No hay nada que justifique el actual estado de cosas, salvo una necesidad que es inherente a sus propios maquinismos. Las políticas emancipadoras han sido

interrupciones en ese proceso que sedimenta nuestra contemporaneidad; han sido lo que tuvo que perderse para que nuestra vida fuera lo que es. Lo que queda de las antiguas luchas emancipadoras son ciertas palabras y prescripciones. Nunca tenemos cómo saber exactamente qué sucedió en otra época, pero la persistencia incómoda de ciertas palabras y prescripciones en la superficie del tiempo presente señala que algo ha sucedido. ¿Qué sucedió acá en la UFFS en el año 2016? ¿Qué palabras y prescripciones surgieron en aquel momento y siguen repercutiendo hasta ahora, cuando todo parece haber terminado? Quizá lo del 2016 haya sido una secuencia política. Esta es otra cuestión. Estoy convencido de que la política no siempre existe –y esta posición no necesariamente la compartimos todxs lxs miembros de Máquina Crísica–. Por ejemplo: si hay esfera pública, no hay política. La esfera pública es la administración y la confrontación de las diferencias y los intereses bajo el signo de un Estado, de un proceso de institucionalización y de un supuesto contrato social. Hay que apartarse de la esfera pública para hacer política. Hay que desmarcarse de las segmentaciones definidas en la esfera pública, en donde los conflictos se resuelven democráticamente. No debemos achicarnos ante el chantaje que pretende identificarnos con el fascismo porque, aparentemente, no nos portamos como buenos demócratas. No ser “demócratas”, es decir, no adherirnos a las formas establecidas para la tramitación de la conflictividad social, no quiere decir que no seamos generosos y que no estemos proponiendo un espacio muchísimo más inclusivo y transparente para el desarrollo, la articulación y la eventual confrontación de las múltiples formas de existencia. No necesitamos intimidarnos ante la amenaza de perder el título de “demócratas”. Dicho sea de paso, esta es siempre la amenaza que se le interpone a todo pensamiento radical: “ustedes van a degenerar en el totalitarismo. Acuérdense de Stalin”. Pero volvamos a las preocupaciones de los estudiantes. Ellos se preguntaban sobre qué hacer respecto de todas esas demandas del 2016 que parecen haber sido olvidadas o rechazadas. Quién sabe esa pre-

ocupación, esa inquietud, nos señala que en el 2016 se alcanzó un radicalismo auténtico que la institución no pudo absorber. En este caso, convendría plantear las siguientes preguntas: ¿las apuestas que quedaron pendientes pueden seguir inspirando la construcción de otros espacios de elaboración política entre lxs estudiantes? ¿Pueden seguir inspirando alguna política? Las instituciones existentes no son el único lugar donde se resuelve nuestra política. Pero ello no significa que no estemos dispuestos a disputar la institución. Podemos acumular fuerzas en otros lugares y luego atacar sistemáticamente la institución, hasta imponerle cambios radicales.

Durante la secuencia de preguntas, alguien utilizó un concepto que sonaba interesante. No sé si esta persona sigue acá. El concepto era “disimular”. Nos pareció muy sugerente. Diría, incluso, que tenemos intención de robarlo (risas). ¡Ah! Allí está la persona... contanos un poco más sobre tu concepto.

Eduardo: Ahora me toca “disimular” el “disimular” (risas). Para mí, lo que hay que disimular es algo que todavía no existe, algo que todavía no sabemos bien qué es. Necesitamos experimentar con algo que no se sabe qué es, para intentar engañar el armado del dispositivo. Me quedé pensando que, de algún modo, leemos cosas o vemos cosas, entendemos cosas o sabemos qué son las cosas, pero de lo que se trata es de “des-saber”. Así que disimular lo sabido me parece una actitud interesante para experimentar otros posibles. No sé...

Máquina Crítica: Habrá que seguir pensando juntos este concepto. Quién sabe nos ayude a formular ciertas estrategias para nombrar lo nuevo, lo emergente, lo que no tiene un lenguaje propio y, por tanto, debe abrirse paso en medio

de los repertorios expresivos disponibles, aunque ello implique distorsionarlos violentamente.

Hubo un compañero que habló de traer el pensamiento de otros colectivos para el interior de la universidad de una manera fidedigna, respetando su singularidad, sin grandes mediaciones interpretativas. Mi comentario al respecto quizás sea un poco trivial y no esté a la altura de la inquietud que se nos ha planteado. Habría que ver cuál es el valor estratégico de introducir esos enunciados en la universidad. Habría que averiguar en qué tipo de política esos enunciados podrían participar. Cabe preguntarnos si quienes desarrollan esos pensamientos están interesados en incluirlos en la universidad. Así que yo te preguntaría por qué consideras importante la inclusión de ciertos enunciados en el espacio universitario de aprendizaje. ¿Cuál es la política que subsidia tu voluntad?

Quiero detenerme en la proposición que identificaba en los dispositivos el único lugar posible para la subjetivación. Antes que nada, me gustaría sugerir que la política como tal no tiene un contenido *a priori*. La política no es una esfera que contiene un conjunto específico de problemáticas. Más bien, convendría pensarla como una toma de posición respecto de determinado proceso institucional, es decir, respecto de un recorte de realidad que se sostiene en determinado dispositivo. La política tensiona esa configuración de la realidad desde una fuerza propia. Entonces, una política puede establecer prescripciones que no son inmanentes a la normativa vigente, aunque siempre esté relacionada con un orden de cosas dado. La política no surge en otro lado, sino en tensión con lo dado. De ahí que su registro particular sea el registro de lo posible.

Lo que Máquina Crítica se propone valorar y enaltecer es la creación conceptual. Es importante conceptualizar ciertas experiencias, conflictos y malestares

e ir depurando nuestros conceptos poco a poco. Este trabajo debe darse a distancia de las policías disciplinares y de los investimentos genealogizantes que nos prohíben movilizar ciertas palabras sin antes rendirle cuenta a doscientos autores. Volviendo a nuestro concepto de “mecanismos disciplinares”, en primer lugar, conviene reconocer que no existe *a priori* un afuera de dichos mecanismos. Solo se los puede trascender en el marco de un proceso dialéctico cuyo punto de partida aparece, momentáneamente, en las situaciones de disrupción política. En estas situaciones es posible prefigurar lo que sería una norma futura, que todavía no está instaurada. Es importante retener esta norma y hacerla fructificar en otros lugares, mientras ella aún no subsidia la estructuración de los grandes agenciamientos colectivos.

Sobre la cuestión del pensamiento indígena y la descolonización epistemológica: tenemos, aquí, una preocupación relevante porque, en mi opinión, la antropología es parte de una matriz discursiva que se propone enunciar lo que es la alteridad, al presentarse como la mediadora autorizada en el diálogo con los demás, con los “otros”. Siempre que hay un contacto político con colectivos indígenas, lo primero que se nos ocurre es llamar a un antropólogo, porque él sería el mediador autorizado de esa alteridad. Con todo, muchos conceptos antropológicos tienden a inscribir los enunciados y las filosofías indígenas en el espacio de lo étnico, en el espacio de la exclusividad étnica y la homogeneidad lógica. Desde la razón disciplinar, dichos enunciados no son universalizables. Se trata de una cuestión indígena. Ahora bien, este tipo de procedimiento puede opacar la actualidad de los pensamientos en cuestión, o sea, su condición de razón política inserta en antagonismos colectivos en los cuales se juegan posibilidades que valen para todo el mundo. Las propias nociones antropológicas que intentan dar cuenta del pensamiento indígena pocas veces logran esquivar la negación de la actualidad de tal pensamiento. Recordemos los argumentos de Pierre Clastres,

por ejemplo. La sociedad amerindia está contra el Estado porque siempre estuvo contra el estado. Es una dinámica estructural transhistórica que está instalada en la sociedad indígena y que puede ser verificada por los antropólogos, siempre y cuando ellos la acepten como premisa de investigación. Así, pues, estar contra el estado no consistiría en un enunciado actual, enraizado en antagonismos presentes, que hace proliferar nuevos posibles, destinados a amplios ejercicios de convencimiento y persuasión política. Eduardo Viveiros de Castro intenta hacer algo distinto: él presenta las especulaciones indígenas como una posibilidad que atañe, potencialmente, a todos nosotros. Sin embargo, de forma simultánea, él incurre en una “antropologización” cuando enfatiza la categoría de “pensamiento indígena”, la cual supone una alteridad perenne, constante, que debe examinarse como algo homogéneo y no como un campo problemático y situado en el cual se cruzan perspectivas divergentes. Nosotros preferimos decir, simplemente, que hay pensamiento y que el pensamiento puede llegar a ser singular. Pero sería abusivo decir que hay pensamiento indígena, sin más, como si se tratara de una constante. El pensamiento indígena, definido en estos términos, es una realidad producida por el pensamiento antropológico.

Alguien cuestionaba la tendencia de ciertos estudiantes a practicar la belicosidad por la belicosidad cuando interactúan con sus profesores. Desde nuestro punto de vista, la experiencia estudiantil en el espacio universitario posee una vocación para la crítica radical. Debemos acompañar con atención y sensibilidad el desarrollo de esa vocación. El malestar de los docentes y el malestar de los estudiantes no son los mismos porque estudiantes y docentes ocupan posiciones diferentes en la jerarquía universitaria. Romper con el lugar que se les asigna a los estudiantes no conlleva las mismas expectativas y prescripciones asociadas con la ruptura del lugar de docente, de modo que no conviene supeditar todos los malestares a un mismo “nosotros”. Sin embargo, a pesar de que hay males-

tares irreductibles, ello no significa que las alianzas sean imposibles. Para que estas convergencias puedan darse, es necesario, antes que nada, aceptar que la belicosidad estudiantil tiene sus fundamentos, los cuales son establecidos por los mismos estudiantes en sus procesos de lucha. Por supuesto que la universidad brasileña es interesante y proporciona espacios auténticos de debate político-intelectual. En efecto, la irrupción visible del conflicto en el espacio universitario se debe a que es realmente posible darlo a conocer. Sin embargo, cuando finalmente irrumpen la crítica y el antagonismo, no sirve de nada devaluarlos con observaciones del tipo “las cosas podrían ser peores de lo que son”, “nos guste o no, la universidad es democrática”, etc. La politización de nuestros malestares no obedece a ese “programa mínimo”, para hablar como los sindicalistas. La politización desafía, justamente, la retórica antipolítica del “mal necesario”.

ISBN: 978-65-00-93796-1

CBL



9 786500 937961