

As reuniões do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC) são abertas e ocorrem na sala de Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi). Avenida Bento Gonçalves, 9500. Prédio 43311 - A2 - Sala 213 Horário dos encontros: 9h30min.



Grupo de Estudos em Antropologia Crítica

A TINTA CRÍTICA

"A REVISTA DO GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA"
No. 1 - Tiragem 500 exemplares
Porto Alegre, 2012.

Para contatar ou colaborar envie sua mensagem para:
<antropologiacritica@gmail.com>!

Para ler online o número anterior, acesse:
<antropologiacritica.wordpress.com>!

Editorial: Avançamos sobre 2012!

Por Grupo de Estudos em Antropologia Crítica.



No Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC), durante o segundo semestre de 2011, uma variedade de pessoas de diversos campos, países e interesses confluíram em torno do debate sobre raça, classe e gênero. Os diferentes sotaques, ora do português, ora do espanhol, convergiram para problematizar os questionamentos e conhecimentos que a teoria crítica era capaz de suscitar. Autores como Aníbal Quijano nos trouxeram uma perspectiva que, a partir do Sul, demonstrou o lado obscuro da modernidade, do conhecimento científico e do Estado-nação. Com Quijano, o enfoque da colonialidade e da classificação social ganhou relevância dentro do debate geral do GEAC.

Na sua primeira edição, o GEAC também contou com a participação de duas antropólogas, convidadas especiais: Veronica Trpin - Antropóloga, docente da Universidad Nacional del Comahue, Argentina, e bolsista de doutorado Interna do CONICET -, e Ángela Facundo - doutoranda em antropologia do Museu Nacional. Com a visita destas duas pesquisadoras, debates como migração, fronteira e comunidades rurais se articularam à perspectiva de raça, classe e gênero, enriquecendo, assim, a paisagem teórico-metodológica que se pretendia abordar. Além disso, o GEAC criou um espaço escrito que permitiu uma comunicação mais abrangente com o público acadêmico em geral. A Tinta Crítica, como foi denominado o informativo do GEAC, constituiu-se em um espaço para que os integrantes do Grupo expressassem as idéias que circularam nas suas reuniões periódicas.

Em 2012 o GEAC não pára. Avançamos com o debate para que, neste ano, possamos tematizar uma epistemologia enunciada pelos estudantes do Sul, de forma que nossa criatividade aponte para referentes teóricos que deem conta da realidade latino americana, do papel social e político do antropólogo e das demandas dos movimentos, das pessoas e dos interlocutores com que trabalhamos. Nesse sentido teórico-prático e político, o GEAC se propõe a abordar, nas reuniões do próximo semestre, os seguintes eixos: 1) Marx e Foucault num olhar latino-americano; 2) Leituras antropológicas sobre o neoliberalismo; 3) Globalização, modernidade e colonialidade: a proposta descolonial. Convidamos a todos que quiserem fazer parte do GEAC, a se inserirem nesta nova rede que visa crescer cada vez mais.

"A antropologia é sempre uma prática política, de cabo a rabo"

Entrevista a Eduardo Restrepo

<http://www.ram-wan.net/restrepo/>



Eduardo Restrepo é antropólogo. Tem mestrado em antropologia pela University of North Carolina - Chapel Hill, EEUU; Ph.D. em Antropologia com ênfase em Estudos Culturais na mesma universidade. Atualmente trabalha no Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Foi diretor do Mestrado em Estudos Culturais nesta mesma instituição. É membro fundador da Rede de Antropologias do Mundo (RAM-WAN), membro do comitê editorial da revista Cultural Studies, publicada por Routledge. Suas linhas de trabalho e pesquisa incluem a etnografia da etnização das populações negras na Colômbia, antropologia e ecologia política do Pacífico Colombiano. Recentemente, em conferência no X Congresso Argentino de Antropologia Social, tratou sobre antropologias dissidentes, políticas do conhecimento e práticas antropológicas nas antropologias periféricas. Nesta edição de A Tinta Crítica, entrevistado por Alex Moraes (mestrando em Antropologia Social do PPGAS/UFRGS), Eduardo Restrepo discute as relações de poder e o cenário atual no campo antropológico latino-americano e colombiano.

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

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

Para la cartografía del sistema-mundo de la antropología se han sugerido categorías bastante útiles. A la de antropologías del sur de Esteban Krotz y la de antropologías periféricas / metropolitanas de Roberto Cardoso

de Oliveira a finales de los ochenta y principio de los noventa, se le ha sumado la Colombia las antropologías hegemónicas conde antropologías subalternizadas/hegemónicas de los últimos diez años, adelantadas desde la Red de Antropologías del Mundo. La de antropologías disidentes aportaría a afinar la mirada sobre unas antropologías que suelen no ser consideradas ni siquiera como tales, que suelen estar en el margen, en contra y a pesar de las prácticas de instauración disciplinarizantes que definen los distintos establecimientos antropológicos. Antes que otras antropologías, son antropologías de otra manera (para recurrir a una expresión que usamos una vez con Arturo Escobar).

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

ER: Entender la filigrana de las relaciones de poder en y entre las disímiles antropologías y antropólogos en el sistema-mundo de la antropología es un paso necesario para su interrupción, para su socavamiento. Hay una serie de privilegios que hay que interrumpir, un conjunto de silenciamientos que se requiere cuestionar. No en nombre del reconocimiento, no desde la lógica del resentimiento. Menos aun en aras de una especie de acción afirmativa o de celebratoria multiculturalista. Simplemente para destrabar potencialidades y exorcizar autorizaciones en un gesto que evidencie e incomode privilegios.

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

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

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

ER: Aunque esta pregunta demanda una respuesta que etnográfica, podría avanzar que

para el establecimiento antropológico en Colombia las antropologías hegemónicas confluyen en una postura cínica frente a las tensiones sociales del país. Sus preocupaciones radican más en emular las academias metropolitanas (principalmente la estadounidense) con sus modalidades productivistas (ahora arrojadas en nociones de calidad e internacionalización) donde las tensiones sociales en el mejor de los casos pueden aparecer como objeto de un paper (así, en inglés).

TC: ¿Cuál sería una antropología disidente en el campo académico colombiano actual?

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

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

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

TC: ¿Cómo caracterizarías la "práctica política desde la antropología"? ¿Cómo desarrollas esa práctica política en tu contexto nacional específico?

ER: De entrada decir que la antropología es siempre una práctica política, de cabo a rabo (y esto a pesar de quienes predicán lo contrario en nombre de una supuesta relación de exterioridad entre la política y el conocimiento o la ciencia). Como solía decir un colega, la antropología es siempre comprometida, lo que varía es con quiénes realmente se encuentra comprometida. Ahora bien, personalmente pienso que la academia es un terreno de disputas y de luchas que no ▶▶▶

Participe da elaboração da agenda de atividades do GEAC no ano de 2012!
 Acompanhe as informações atualizadas no nosso blog: <antropologiacritica.wordpress.com>!
 Acesse o banco de textos discutidos e propostos pelos membros do GEAC e da RAC (Red de Antropologia Crítica) em
 <http://www.4shared.com/folder/5g7EEKog/_online.html>!

se le puede abandonar a la derecha. Por eso, gran parte de mi práctica política pasa por desestabilizar, por incomodar, por interrumpir autoridades y posiciones que considero apuntalan la solidificación de privilegios y exclusiones, que en su cinismo o convicción celebran el despojo de tantos por unos pocos.

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

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

Revisitando Baskara indignado.

Por: Thomaz Novaes, graduando em Ciências Sociais na UFRGS.

Nos tempos de hoje, cercados de objetivação e certeza, parece proveitoso, enquanto estudante de Antropologia, interrogar de onde elas vêm e, tentando achar algum fundamento, me ocorreu a matemática.

Uma determinação imposta pela abstração dos símbolos inda não era suficiente pra me mostrar onde se encontrava tal noção? Se 2+1 será sempre igual a 3, faz-se necessário interrogar onde reside a mônada inviolável, se nos signos ou na relação entre eles. O objeto-sujeito "2" numa relação de soma com o objeto-sujeito "1" é igual ao produto necessário que advém desta relação, o "3". Quer dizer, a abstração humana chegou ao ponto de deslocar e desencantar do mundo uma possível interpretação deste de duas formas mágicas incontestes: primeiro considerando a igualdade, algo que não existe na natureza - afirmar que algum objeto-sujeito é igual a outro; segundo quando coloniza o sentido da relação entre os termos encerrando qualquer possibilidade de (re)interpretar a soma, e tudo o que ela poderia representar senão a "junção" dos termos, não sendo então modificável com o tempo.

O conflito que marca o hiato entre devires simétrico e assimétrico é um reflexo da condição humana ocidental exposta na crença ora da projeção de certeza, ora do livre-arbítrio, uma contradição que invoca o desencantamento do concreto através da ação. Se a memória da certeza da relação entre os objetos-sujeitos objetivados no conceito soma é desencanto temporal, por outro lado o fluxo "puro" do livre-arbítrio é encantamento da ação no mundo em que se vive mas sem projeção, cujo devir desconhecido é condição da manutenção de sua direção relativa.

A fundamentação da certeza está em disputa. A verdade dos homens, em sua história particular, coloca o tempo como fator priorístico, propondo a problematização da universalização das noções de racionalidade e verdade. Já a verdade tendo a matéria como a priori evidencia, por sua vez, a abstração esteriliza-

dora do homem na formação de certeza. O tempo é, então, excluído e o observador atém-se à apreensão indireta de uma verdade imutável. Esta se torna intermediária entre o observador e o conhecimento ocidental Moderno: a metodologia de estabelecimento da verdade foi despolitizada.

Então a proposta de outorgar a outrem a arbitragem da direção do fluxo, através da imposição da memória simbólica do que representa tal relação, é ainda não assumir a responsabilidade interpretativa na relação com os outros sujeitos-objetos, numa espécie de Leviatã da racionalidade, onde a espada do legitimado científico da lei atemporal passa no pescoço daquele que pode desestabilizar a certeza de quem tem medo da morte violenta pela dúvida.



Borges y el "querido diario" del etnógrafo.

Por: Tomas Guzmán Sánchez é Mestrando em Antropologia Social PPGAS/UFRGS.

La mejor imagen con la que podría empezar esta columna es con la mirada de una vaca que observa atónita al infinito con la certeza de nada. Cara de ternero degollado, diría mi mamá ficticia, es la que quieren crear algunos antropólogos que tenemos los, para nada inocentes, estudiantes. No seremos Foucault y mucho menos Humberto Eco, pero no nos da pudor que un literato como Jorge Luis Borges - aunque con el defecto de su declarada tendencia de derecha-, tenga mucho para aportarle a la Antropología. Y es que ésta, últimamente, en mi experiencia personal ficticia, se parece más a "Funes el memorioso". Desgastada y preocupada por el detalle, la antropología ha olvidado para que sirve recordar tanto, e incluso, que a veces es mejor parar a pensar críticamente, así con ello se nos vaya uno que otro detalle o dato - a preferencia de cada cual-. De esta forma, el diario de campo se ha convertido para los antropólogos en la virtuosa memoria de Funes, que al final de cuentas no sirve para nada. Esto ciertamente no es nada nuevo, ya mucho se habrán dado cuenta.

Lo que me parece interesante de pensar al respecto de Borges y el diario de campo, no está precisamente contenido en la metáfora funesta del Funes. Está contenido en otro de sus cuentos -por supuesto no el Etnógrafo, si es lo que están pensando-. En: "El Otro". Esta conversación que el mismo Borges sostiene con su alter ego en el pasado, no es la expresión del tiempo linear que la mirada de la vaca en la pampa exclama. Muy por el contrario este tiempo es en espiral, en una concepción bastante pan-andina del tiempo -que supongo el mismo Borges rechazaría-. En el cuento, el Borges más viejo representa el futuro del Borges más joven, porque ya vivió lo que el Borges más joven apenas empieza a sospechar. El encuentro, que se materializa en la intersección entre una ciudad al norte de Boston y Ginebra, es mitad vigilia y mitad sueño. Es allí justamente donde un Diario de Campo obedece al mismo fenómeno. Es decir, en realidad el diario de campo no está en los eventos pasados, sino del futuro. Ambos están en la intersección de lugares diferentes y describen relaciones a partir de los detalles que los alimentan y no están preocupados por "construir el dato etnográfico" -véase la descripción de la estantería en el cuento de Borges. Es, a mi parecer, una cartografía completa de los espacios literarios del propio Borges, en donde se ponen de manifiesto las relaciones literarias que constituyeron su vida como escritor-. Así, el etnógrafo es como el Borges joven que al estar soñando al Borges viejo -siempre el trabajo de campo parece onírico, lo cual puede y no, ser un problema- olvida el encuentro, mientras el Borges viejo -

el diario de campo-, lo recordara por siempre. Incluso este encuentro con nuestro alter ego, que construimos sistemáticamente y por su puesto con pasión, puede ser "el remedo caricaturesco del otro", a veces una pésima caricatura replicaría, quizás, Malinowski, después de que su alter ego quedara al desnudo frente a los académicos del dato etnográfico, como él mismo.

A situação de interlocução na cidade

Por: Juliana Mesomo é pedagoga.



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

É preciso admitir que observamos a realidade como participantes ativos dela, em meio aos demais sujeitos, que a construímos num sentido radical, em contextos sócio-históricos específicos. Qual a "magia" que empregamos para tornar uma infinidade de sujeitos na cidade nossos potenciais interlocutores de pesquisa (à exceção de alguns que nos parecem demasiadamente violentos como para entrar em uma etnografia)? Para compreender essa "magia", devemos atentar para o duplo aspecto da interlocução: 1) as formas pelas quais esses sujeitos podem ser neutralizados através de sua inserção em um espaço de enunciação diferente daquele, mais conturbado e mais conflitivo, no qual originalmente falamos; 2) as lutas políticas que estes grupos protagonizam, possibilitando-os serem alçados à honrosa condição de objeto de interesse das Ciências Sociais.

Na cidade, as condições sociais, econômicas e políticas que colocam antropólogos e sujeitos em relações históricas específicas de "dominação e diálogo" (como coloca James Clifford) - que possibilitam ou não a "interlocução"- incluem os anos de neoliberalismo. Um de seus efeitos foi de que, hoje, as populações que circulam, se organizam e vivem o fazem em cidades cada vez mais consolidadas em termos de estratificação urbana e social. A segregação espacial em pequena escala aumentou, com o surgimento de "enclaves" de luxo ou de pobreza agudos. A distância entre regiões centrais e periféricas aumenta, assim como as taxas de concentração da propriedade fundiária. Novos atores políticos surgem, alguns são ignorados

ou interditados enquanto outros são convidados a falar. As bandeiras políticas são reformuladas, abarcando a linguagem dos direitos humanos e da cidadania. O Estado também desloca as categorias: de trabalhadores urbanos a cidadãos necessitados ou marginalizados; e reduz demandas populares respondendo-as muitas vezes de forma pontual e técnica. As mobilizações populares impediram que o Estado abandonasse totalmente a sociedade civil, no entanto, as desigualdades sociais não sofreram abalos importantes. As oportunidades políticas, de diálogo com o Estado e entre grupos sociais, também mudaram nas últimas décadas e são fatores que definem as posições de enunciação política hoje.

A ação coletiva dos sujeitos nas cidades reflete este cenário sócio-econômico e político. Logo, as possibilidades de estabelecer "interlocuções" são resultado da relação entre sua ação política, estruturas sociais desiguais e a forma como a Antropologia pode (ou busca conscientemente) representá-los. Tão importante quanto definir como os sujeitos circulam neste espaço é perguntar-se como a Antropologia se relaciona com esta dinâmica desigual e conflitiva. Cabe perguntar-se sobre com quais grupos hoje estamos autorizados a estabelecer (ou impor) uma "interlocução pacífica" e por que o fazemos. Cabe admitir a situação de conflito, segregação e crise em que se vive na cidade hoje, pois é a partir desse contexto que estabelecemos a "interlocução". Será que o quadro gera tanto desconforto político que nos obriga a borrar as desigualdades sociais ou, senão, forçar nossos interlocutores a deixar do lado de fora da disciplina "armas e pedras" (ou seja, seu protagonismo político, na imagem trazida por E. Said)? Deveríamos enfrentar tal desconforto com ferramentas metodológicas, teóricas, profissionais e políticas que evitem este tipo de interlocução - que nega o conflito com a escusa de estabelecer o diálogo.



ADVERTÊNCIA I
(por Polako Berreta)

*papel também corta
 canetas também ferem
 palavras também machucam*