



Editorial: surgimento da Rede de Antropologia Crítica (RAC)

Por: membros da Rede de Antropologia Crítica

A presente edição da Tinta Crítica traz duas importantes novidades. Este editorial destina-se a divulgar uma delas: o surgimento da Rede de Antropologia Crítica. A segunda novidade, que já foi percebida pelo/a leitor/a, é a ampliação do informativo e, por conseguinte, o incremento do espaço para publicação de colunas e entrevistas.

Mas afinal, como se constituiu a RAC? Desde sua organização, em meados do ano de 2011, o Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC) se propôs não apenas a discutir referentes teóricos caros à prática intelectual comprometida socialmente, mas também a imaginar articulações alternativas para realização de um debate plural e inventivo. Este impulso inicial viu-se respaldado por outros profissionais e estudantes da área de

antropologia, que identificaram, em espaços como o GEAC, a possibilidade de gestionar dinâmicas coletivas destinadas tanto ao aprimoramento da formação acadêmica como à construção de programas conjuntos de ação. Foi assim que, já em finais do ano passado, surgiu a proposta de formação da Rede de Antropologia Crítica (RAC). Em seus primeiros momentos, RAC era significante flutuante, cabeçalho de uma proposta que ainda precisava ser escrita. Havia contatos, havia projetos de longo prazo, mas estava por ser inventada a forma de materializá-los através da ação em rede.

Durante o verão de 2012, os participantes do GEAC e outras pessoas interessadas em amplificar e sedimentar uma zona abrangente de discussão crítica percorreram diferentes lugares, estabeleceram novos contatos e atualizaram velhas interlocuções com o objetivo de conferir significado à “Rede Crítica”. A ideia foi apresentada para estudantes e professores de antropologia e humanidades – alguns deles envolvidos com ativismos políticos variados – de quatro países (Argentina, Brasil, Colômbia, Uruguai). Nesse processo de diálogo e troca de percepções delinearam-se as características principais da Rede: se trataria de um circuito amplo e descentralizado; seus nós seriam os grupos de estudo – cujas temáticas de discussão responderiam a demandas locais de reflexão e ação; os membros da Rede estariam comunicados via internet, através de lista de correio eletrônico; aquelas pessoas que, em seu respectivo lugar de atuação, não estivessem vinculadas a um grupo de estudos específico poderiam, se assim desejassem, integrar as reuniões do GEAC em Porto Alegre via Skype; seria enfatizada a organização de atividades conjuntas (eventos, publicações, práticas de pesquisa

aplicada); haveria um banco geral de textos sugeridos por todos os participantes da Rede; os nomes e áreas de interesse dos integrantes da RAC ficariam disponíveis em uma sessão especial do blog do GEAC até que se produzissem as condições para a construção de um site específico para a Rede.

Essas linhas organizativas gerais vêm sendo desenvolvidas, nos últimos meses, com maior ou menor fluidez, de acordo com a disponibilidade de tempo dos participantes. O certo é que, neste momento, existe um grupo crescente de pessoas em processo de interlocução através de distintos espaços de comunicação proporcionados pela RAC. No final do mês de janeiro de 2012, ocorreu a primeira atividade conjunta da Rede, durante o Fórum Social Temático, em Porto Alegre. Naquela oportunidade, os integrantes da RAC que se encontravam na cidade foram à Marcha de Abertura do evento, distribuíram a Tinta Crítica e participaram das reuniões da Universidade Popular dos Movimentos Sociais. No último dia do Fórum, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos – que havia sido contactado em 2011 – concedeu entrevista ao grupo. O registro fílmico da ocasião foi possível graças a uma parceria com o projeto Curtas nas Escolas, sob responsabilidade de Fabián Baldovino. Em 21 de março de 2012 chegou da cidade de São Borja a notícia da organização do Grupo de Estudos em Antropologia Social e Pensamento Crítico (ASPEC), idealizado pelo professor Daniel Etcheverry (UNIPAMPA). O ASPEC emerge como um novo e importante nó da Rede de Antropologia Crítica. Finalmente, está programado para o dia 2 de Julho um encontro da RAC em São Paulo, durante a Reunião Brasileira de Antropologia, com horário e local por serem definidos. ■

Para conhecer a proposta da RAC, integrar este novo espaço de debate e ação ou obter mais informações, entre em contato através do e-mail <antropologiacritica@gmail.com> ou acesse <www.antropologiacritica.wordpress.com>.

REUNIÕES DO GEAC: O Grupo de Estudos em Antropologia Crítica está se reunindo todas as segundas-feiras, às 9h30min, na Avenida Bento Gonçalves, 9500 – Prédio 43311 – A2 – Sala 213. A agenda do semestre, assim como os textos que orientam nossas atuais reflexões encontram-se disponíveis em: <http://antropologiacritica.wordpress.com/calendario-geac-2012/>.

Manifiesto de un cuerpo guarro, revoluto y feminista.

Mónica Contreras
Universidad Nacional de Colombia

Me manifiesto contra la Historia de mi cuerpo, la que se ha esperado sea y la que se espera devendrá. Me manifiesto contra la Historia de mi cuerpo, como ejemplo de la Historia de muchos otros, la cual ha intentado (y en muchos casos logrado) incorporar en mi carne ideas ajenas, foráneas, abstractas, irreales, solo posibles en el marco de la imposición. Me manifiesto porque esa Historia no tiene mi nombre, pero anhela mi cuerpo; una historia patriarcal, heterosexual y moderna; una Historia de penes, costillas y "hombres de ciencia". Me manifiesto porque esa Historia ha buscado y sigue buscando hacerme parir la dominación sobre mi cuerpo y muchos otros. Me manifiesto porque no se me da la gana seguir viviendo esa Historia como si fuera mía. Me manifiesto porque no me interesa saber cómo debo producir, reproducir, manejar, aislar, ocultar e inexplorar mi cuerpo; nunca silente, nunca acallado. Me manifiesto, porque siempre ha buscado hacer de mí, mi más poderosa enemiga.

Me manifiesto contra esa Historia vestida de Verdad, aquella que me aleja del mundo y evita que mi cuerpo sea amigo de los microbios, las bacterias y el frío. Me manifiesto por tener que cubirme con la excusa de la ciencia, me manifiesto por aquella moralidad oculta tras investigaciones y desinfectantes que han vuelto al mundo alérgico a sí mismo. Me manifiesto contra la higiene y el temor que nos infunde. Me manifiesto porque mi cuerpo y mis mocos tienen derecho a existir.

Me manifiesto en contra de la Naturaleza de los cuerpos, esa que busca hacerme parte de la regularidad, y medirme en estadísticas y graficas; en metros y centímetros; en kilos y gramos; en 38B y XS. Me manifiesto por lo esquizofrénico del sistema que me habla, que siempre me habla, y que cuando no, se torna eco, en todas las voces, en mi médica y en mi padre. Me manifiesto contra un cuerpo Natural; me manifiesto en contra de todo lo que debo hacer para lograrlo. Me manifiesto porque mi cuerpo no hace caso y me habla, y me cuenta vívidamente lo común de la irregularidad en él y en mí. Me manifiesto porque mi cuerpo no tiene porque ser mecánico, deseable, apretado y sin estrías. Me manifiesto porque en toda mi irregularidad, mi cuerpo y yo, somos mi historia, somos resistencia.

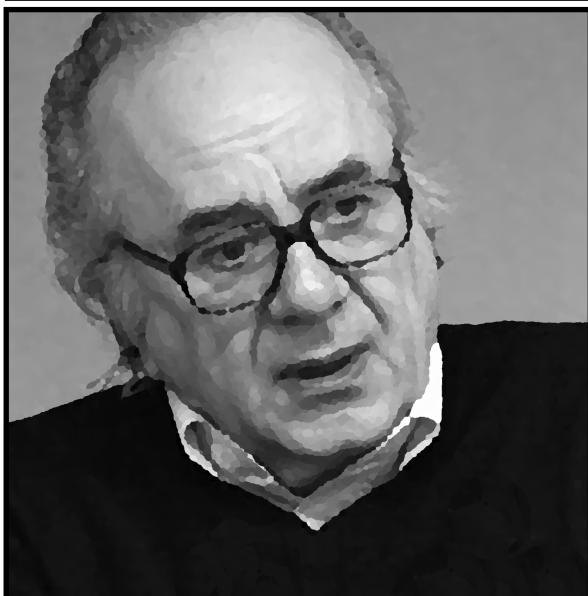
Me manifiesto en contra de que mi cuerpo haga presencia solamente en calidad de útero. Me manifiesto en contra de verme fecunda y caderona. Me manifiesto a favor de mis decisiones y a favor de mis impulsos. Me manifiesto con la “T” antes o hasta 5 días después. Me manifiesto por mi derecho a abortar y que por decisión propia no fecundaré el crecimiento poblacional de una Historia que se obsesiona con mi útero y las estadísticas que de él genera. Me manifiesto porque indudablemente lo que pare mi cuerpo es vida, y engendrar es opción.

Me manifiesto en contra de cerrar las piernas, pero más aún, en contra de cuando se nos ha dicho podemos abrir las. Me manifiesto en contra de pensar que solo debo desplegar la unión entre mis fémures y mi coxis para tirar, parir y estirar en clase de educación física. Me manifiesto en contra de que eduquen mi cuerpo en su calidad de cuerpo para parirme a mi misma señorita. Me manifiesto porque la apertura de una articulación no dice nada de mí,

pero sí mucho de esa Historia que no es mía. Me manifiesto a favor del cuerpo como experiencia del mundo, como aprendizaje de mí.

Me manifiesto en contra de que mi cuerpo sea deseado como cuerpo y que nunca sea vista su corporalidad, la mía; me manifiesto en contra de que sea negada; me manifiesto a favor de explorarla; me manifiesto a favor de explorarme lo que sea necesario para nunca agotarla. Me manifiesto a favor de mi clitoris, mis orejas y la parte baja de mi espalda. Me manifiesto en contra de la tiranía que esa Historia le ha otorgado a mi vagina y los gemidos porno que me ha enseñado a producir. Me manifiesto a favor de los dedos encalambrados, los sonidos irreconocibles y el cuerpo vuelto inmundicia. Me manifiesto a favor de mi cuerpo, mi territorio, mi historia.

Me manifiesto porque mi cuerpo también es mundo y esa Historia quiere ocultárselo todxs, hasta a mí. Me manifiesto porque más que esconderlo tras faldas largas y faldas cortas, oculta lo oloroso y viscoso. Me manifiesto en contra del desodorante, los jabones vaginales y los pedos silenciados. Por esto, más que nada, me manifiesto por, a través y con mi cuerpo, aquel que nunca me ha abandonado. Aquel que se manifiesta con eructos y flatulencias; aquel que mea y caga, aquel que suda y huele a lo que come y toma; aquel que es incontinente y baboso, aquel que se viene y vomita, aquel que es cuerpo y mundo. Me manifiesto porque mi cuerpo es mundo al ser mi relación y sensación con todo lo que somos y no somos yo, una relación anclada y productora de mi subjetividad. Mi cuerpo y yo nos manifestamos, en el hoy y en el ahora, en contra del pasado y sus imágenes de futuro; porque esa Historia no tiene mi nombre, pero anhela mi cuerpo. ■



GEAC entrevista a

Boaventura de Sousa

Santos

Doutor pela Universidade de Yale e
atual diretor do Centro de Estudos
Sociais da Universidade de Coimbra.

No final de 2011 o GEAC comunicou-se com Boaventura para contar-lhe sobre a proposta de debates que seria desenvolvida em 2012. A partir deste contato inicial, foi possível organizar uma entrevista que teve lugar no dia 28 de janeiro, após o evento “Futuro e Perspectiva da Universidade Popular dos Movimentos Sociais (UPMS)” realizado no marco do Fórum Social Temático, em Porto Alegre. Ao longo da conversa, Boaventura abordou questões relativas ao projeto de refundação da UPMS e discutiu conceitos importantes de sua produção teórica, tais como “sociologia das emergências”, “linhas de pensamento abissais”, “ecologia dos saberes”, “teoria jurídica pós-abissal” e “epistemologias do Sul”. Também comentou eventos políticos recentes de âmbito nacional e local, analisou a remoção dos moradores de Pinheirinhos e opinou a respeito do movimento “paramos para pensar”, protagonizado por estudantes de pós-graduação em Antropologia em Porto Alegre. Esboçando um diálogo com a antropologia, Boaventura falou acerca das condições que facilitariam a produção de um saber crítico e emancipador a partir do método etnográfico. Para ver o vídeo com a íntegra da entrevista (elaborado através de uma parceria entre GEAC, Play Video Produtora e Projeto Curtas nas Escolas), acesse nosso blog: <<http://antropologiacritica.wordpress.com/>>.

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

Boaventura de Sousa Santos: Eu penso que vai na direção certa, naquilo que eu tenho vindo a chamar, em tempos mais recentes, de epistemologias do Sul. As epistemologias do Sul são procedimentos de criação e validação de conhecimento a partir da perspectiva daqueles que sofreram, sistematicamente, a destruição, a exclusão, a discriminação causadas pelo colonialismo, pelo capitalismo e pelo sexismo. Portanto são procedimentos que assentam no meu quadro teórico-epistemológico em duas operações que são a de resgatar a sociologia das ausências e a sociologia das emergências. A sociologia das ausências visa tornar visível aquilo que foi produzido como invisível. O pensamento moderno, as

epistemologias do Norte, são abissais, como eu digo noutros textos. Isto é, criam uma linha abissal a partir da qual se produz um apartheid de conhecimento entre este lado da linha, que é o conhecimento válido, e o outro lado, que seriam apenas superstições, opiniões subjetivas, etc., sem nenhum significado. Portanto elas são invisibilizadas, produzidas como não existentes em termos de conhecimento. E as epistemologias do Sul visam resgatar essa outra experiência na expectativa de criarmos um pensamento pós-abissal. E esse pensamento pós-abissal assenta em dois procedimentos, que são a ecologia dos saberes e a tradução intercultural. Como eu disse antes, inicialmente nós temos que fazer uma sociologia das ausências, que vai dar visibilidade ao que era invisível, vai tornar existente aquilo que era inexistente -- por exemplo, o fato de estes países, quando entraram para as Nações Unidas, dizerem que não tinham minorias étnicas, consiste num procedimento óbvio de criação de ausências.

Há um outro procedimento, a sociologia das emergências, que é uma tentativa de ampliar simbolicamente tudo aquilo que é novo, tudo aquilo que resiste, tudo aquilo que emerge. O vosso movimento, aqui em Porto Alegre, para mim é parte dessa sociologia das emergências, porque é gente que está em busca de uma renovação epistemológica, política e o faz entre si, em pequenos grupos. Certamente os meios de comunicação não noticiaram, certamente não foi útil para o currículo deles ou para o programa de estudos deles, mas estão a emergir outras realidades.

Quando nós procuramos, nas Epistemologias do Sul, uma perspectiva pós-abissal, o que acontece é que a experiência de mundo, a experiência dos conhecimentos de mundo e das práticas de mundo é muito maior. Isto porque nós ampliamos o presente ao trazer para dentro dele aquilo que está ausente e aquilo que está emergindo. Como nós vamos dar conta disso? Dá-se conta disso através da ecologia dos saberes, que é a ideia de diálogos que mostrem aquilo que separa e o que une os diferentes saberes, mostrem, em termos pragmáticos, os objetivos do saber, para podermos distinguir por que um conhecimento é válido e outro não é válido. Um conhecimento científico pode ser válido para ir à lua, mas, por exemplo, como eu digo nos meus textos, se eu quero defender a biodiversidade, eu tenho que conhecer o conhecimento indígena. Portanto, o conhecimento indígena é bom para uma coisa e não é bom para ir à lua. Mas não é para isso que eu o quero. Eu o quero para outras coisas. Então nós temos que saber quais são os objetivos políticos, sociais do conhecimento, para quem produzimos o conhecimento e com quem produzimos o conhecimento. Isto é central na ecologia dos saberes.

Naturalmente, os saberes são muito distintos. São conhecimentos que, ao contrário do conhecimento universitário, são conhecimentos criados na luta. A universidade só acolhe o conhecimento depois das lutas. Por isso a nossa história é a história dos vencedores, não a história dos vencidos. Portanto, esse conhecimento não é o conhecimento na luta, nos movimentos. Estes últimos, por sua vez, constroem um conhecimento da sobrevivência, da luta, da resistência. São conhecimentos nascidos na luta e por isso eles têm, realmente, linguagens diferentes, têm conceitos diferentes. Como nós podemos colocar esses conceitos? Por que razão o movimento indígena não fala nunca do socialismo, mas fala de dignidade e de respeito? Temos que fazer tradução intercultural, daí que o outro procedimento é a tradução intercultural. E nós podermos traduzir diferentes linguagens, diferentes conceitos, que por vezes diferem em sua formulação mas convergem nos objetivos. No fundo, os povos indígenas, através dos seus conceitos de território, de dignidade, de respeito e de autodeterminação, estão ao lado daqueles que querem o socialismo do século XXI, com, obviamente, intuições diferentes. Os indígenas não usam esse termo, nem têm que usá-lo, mas lutam por um outro mundo melhor, um outro mundo possível. Por isso as epistemologias do Sul se abrem para a validação e valorização desses outros conhecimentos e isto ocorre através da ecologia dos saberes e da tradução intercultural.

TC: O que é a Universidade Popular dos Movimentos Sociais (UPMS) e o que ela significa

no estabelecimento de um novo marco de diálogo e tensão com a academia e com as universidades tradicionais?

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

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

BSS: Eu mostro, a partir do meu trabalho sobre o pensamento abissal, que a regulação-emancipação que caracteriza a modernidade ocidental teoriza apenas uma parte, o lado de cá da linha, digamos assim. Não teoriza o lado de lá da linha, das vítimas do colonialismo, do capitalismo mais selvagem em que nós vivemos e do próprio sexismo. Aí há apropriação e violência. Não houve possibilidade de regular para emancipar. Ao contrário, havia, realmente, apropriação e violência. E essa apropriação não terminou com o colonialismo, continua, hoje, presente nas nossas cidades, nas nossas vilas e nos nossos campos. Obviamente que isto tem tradução jurídica. A tradução jurídica mais importante, de um ponto de vista pós-colonial, é nós pensarmos que o Brasil, ou qualquer outro país, tem apenas um sistema jurídico, que é o sistema jurídico oficial, que está nos códigos e é ensinado nas faculdades de direito. Isso é uma forma de invisibilização do outro. É uma forma de apropriação e violência em relação aos outros conhecimentos porque os descredibiliza. Eu fiz a minha tese de doutorado vivendo numa favela no Rio de Janeiro, no Jacarezinho. Para quê? Para resgatar, nessa altura, o que eu chamei o “direito dos oprimidos”, as formas de direito que existiam dentro das favelas em torno da associação de moradores. Há, portanto, outros direitos. Agora os direitos quilombolas, dos territórios remanescentes dos quilombos, os territórios indígenas. Terminei, faz pouco, um projeto sobre a justiça indígena no Equador e na Bolívia. Aí estamos noutro marco, ou seja, politicamente foi possível reconhecer esses direitos como parte do direito plurinacional, mas as universidades continuam a ensinar apenas o direito eurocêntrico, não querem saber do direito indígena, que acham que é, fundamentalmente, uma vendeta ou linchamento. Descaracterizam, desmoralizam e demonizam, de fato, essas formas, como aconteceu recentemente no Equador com La Cocha. Portanto nós estamos a procura de uma teoria jurídica pós-colonial, nisso é que eu estou envolvido. É uma teoria pós-abissal, na medida em que vai resgatar os outros saberes jurídicos, que não são apenas aqueles que resultam do colonialismo, mas também é aquilo que nós vemos nas nossas cidades, é o comportamento da impunidade, da dualidade de critérios. É a mesma polícia que nas zonas de classe média é simpática e nas zonas suburbanas dá porrada, bate, mata. Nós estamos vendo o genocídio dos jovens negros na Bahia, todos os dias um deles morre em contato com a polícia. Obviamente é uma forma do que vocês, antropólogos, devem estudar, o ethnic cleansing, que parte de um ethnic profiling, quer dizer, vê-se um homem negro, vê-se um jovem negro, e temos um suspeito e como é suspeito, eu faço qualquer movimento e podem me matar. Matam-nos todos os dias. Portanto isso é um racismo dentro das nossas relações.

Nós continuamos tendo a linha abissal dentro do nosso direito, do Ministério Público, como nós vimos aqui, recentemente, com as ações civis públicas contra o MST, tentando transformá-lo ►►►



numa associação terrorista. Um dos maiores movimentos de camponeses da América Latina, considerado uma associação terrorista! Essa dualidade manifesta-se, também, como nós vimos agora, em Pinheirinhos. Contradições óbvias do ponto de vista jurídico. Qualquer jurista teria sinalizado problemas. Um jurista positivista bom não poderia aceitar conflitos entre duas sentenças nos tribunais estaduais e entre duas sentenças nos tribunais federais. Caso haja contradição é porque há dúvida! Se há dúvida, aciona-se o princípio da precaução. O princípio da precaução é não remover um bairro que está há oito anos lá, até que se esclareça efetivamente a situação jurídica. Mas não. É evidente que a linha abissal, a invisibilização do outro, cria uma brecha para apropriação e violência.

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

BSS: É uma versão, digamos assim, de todo o pensamento descolonial com algumas diferenças. Quais são as diferenças? Fundamentalmente, eu acho que o pensamento descolonial que vigora no continente latino-americano olha para o colonialismo pelos olhos do Novo Mundo e portanto construiu toda a sua teoria descolonial -- isto é muito claro no caso do Walter Dignolo e do Enrique Dussel -- a partir da experiência do Novo Mundo, que é uma experiência absolutamente importante também para mim. Acontece que o colonialismo não foi apenas no Novo Mundo, foi também em África, Ásia. Portanto as experiências do encontro europeu com outras culturas foi muito diferente. Basta saber que os produtos, coisas, pessoas que o Cristóvão Colombo trouxe da América e aquelas que o Vasco da Gama trouxe da Índia mostram bem que havia outras realidades distintas daquelas do Novo Mundo. As epistemologias do Sul procuram dar campo à

complexidade do próprio colonialismo. A outra grande diferença, penso eu, é a complexidade da própria cultura eurocêntrica. Porque nós, ao fazermos a crítica descolonial, podemos transformar a cultura eurocêntrica numa coisa monolítica, caricatural. Ora, ela é muito rica. O colonialismo também vitimizou essa modernidade, portanto ela tem complexidade, ela tem autores, tem pensamentos, tem linhas que foram marginalizadas porque não serviam ao colonialismo. Eu quero resgatar, exatamente, todas essas experiências e incluí-las nas epistemologias do Sul.

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

BSS: A etnografia deve, ela própria, ser sujeita pelas epistemologias do Sul à uma profunda crítica pós-colonial. Porque a etnografia, de alguma maneira, surgiu dentro da armadilha do colonialismo, ela foi -- embora houvesse, também, uma outra tradição -- promovida, sobretudo, para estudar o outro que não era europeu. A sociologia ficou para o estudo dos civilizados e a etnografia foi para o estudo do selvagem. Portanto ela, em si mesma, significa o pensamento abissal. E não é por acaso que na etnografia, na antropologia social e cultural, nós temos, hoje, o pensamento mais avançado anti-colonial. Nos Estados Unidos foram os antropólogos que mostraram mais fortemente e mais prioritariamente todos os limites das epistemologias do Norte. Eles, que foram muito envolvidos, a partir do projeto colonial, no próprio processo colonial. Os etnólogos portugueses, que estavam em Moçambique, que vinham para cá, etc., participaram, obviamente do projeto colonial. Porque o projeto colonial, sobretudo inglês, assentava no governo indireto e o governo indireto exigia o conhecimento dos direitos, das culturas tradicionais. Quem é que dava esse conhecimento? Os etnólogos. Portanto, eles estiveram muito a serviço do projeto colonial e tomaram consciência disso. Depois tomaram um segundo susto, é que estiveram a serviço da Guerra

do Vietnã, porque também foram eles que tinham conhecimento das populações e que serviram o exército americano nos seus bombardeios e na destruição do Vietnã. Estes dois impactos foram enormes na antropologia anglo-saxônica e elas, hoje, passam por um período de antropologia crítica notável. No meu ponto de vista, essa alteração é fundamentalmente das epistemologias do Sul, ou seja, é a antropologia conceber-se como fruto de um pensamento abissal, estar muito bem treinada para poder recuperar, uma vez reconvertida, uma vez refeita, o lado invisível... porque até tem conhecimento. Só que esse conhecimento foi feito, sempre, para se apropriar e violentar o outro, não para considerá-lo como um outro igual, diferente mas igual.

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

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



“A” antropologia: um lugar seguro?

Alex Martins Moraes é Cientista Social.

Certo, cara leitora, posso reelaborar a pergunta que dá título a esta coluna: "a" antropologia constitui um lugar seguro a partir do qual enunciar análises sociais e culturais críticas? Sugiro que não. Em um primeiro momento, é preciso discutir a pretensa validade da palavra "antropologia" (no singular) para descrever aquilo que, na verdade, é um espaço heterogêneo e hierarquizado de discussão e produção de conhecimento. Contra a ideia de uma única antropologia, Eduardo Restrepo propõe afinar nosso olhar através da noção de "sistema-mundo da antropologia". Tal sistema descreveria um campo plural, cruzado por circuitos transinstitucionais de diálogo e poder nos quais se reproduz, com maior ou menor dificuldade, certo senso comum disciplinarista a respeito do que deve(ria) ser o trabalho antropológico legítimo. Geopoliticamente, o gradiente de legitimidade começa no norte e termina no sul global. Institucionalmente, as universidades aparecem como âmbito privilegiado de onde falar sobre antropologia e ser antropólogo/a. Epistemologicamente, o sistema de validação dos conhecimentos produzidos se circunscreve, quase exclusivamente, ao espectro do

consenso hegemônico fixado transitoriamente em torno das matrizes teóricas na moda.

Sabemos muito bem que a transcendência de determinada teoria não tem nada a ver com seu potencial analítico-descritivo. O que existe são condições específicas de enunciação partir das quais se torna possível falar ou escrever algo desta ou daquela maneira -- e ser ouvido. No establishment da antropologia, a atuação profissional está condicionada pelos critérios vigentes de publicação, pelo predomínio de uns poucos idiomas, pelas estratégias de perpetuação de certas genealogias institucionais e, claro, pela tácita exigência de um voto de fidelidade disciplinar. Tendo em vista estas situações, supor a possibilidade de uma crítica que se situe "na" antropologia (institucionalista, disciplinarista e hegemônica) parece um exercício de imaginatividade com pouquíssimo fôlego criativo.

As antropologias não-hegemônicas do norte avançaram bastante, entre as décadas de 60 e 90, no ataque às condições de produção do discurso antropológico (Reiventando Anthropology, Writing Culture, para citar dois exemplos emblemáticos). Tais arremetidas, no entanto, não colocaram em xeque, de maneira geral, o que ocorria dentro dos gabinetes, ou melhor, o que possibilitava que os próprios gabinetes existissem. Foram críticas cômodas. Falar em "antropologias no mundo" é sinalizar a debilidade da disciplina como lugar de crítica. É pensar em formas outras de validação do saber. Tenho boas razões para crer que nem todos os/as antropólogos/as concordariam com um programa de ação pluralista e transversalizado pelo compromisso político. Lembremos, cara leitora, das palavras de Susan di Giacomo: "os antropólogos privilegiados, como o grosso das pessoas privilegiadas de qualquer lugar, evitam o escrutínio detalhado de um sistema do qual se beneficiam". O fato é que qualquer proposição crítica, reflita ela um desejo de transformação das relações de produção do saber antropológico ou uma necessidade de ecoar interesses políticos originados da condição social dos grupos com os quais estudamos, exige que nos movamos para além das fronteiras disciplinares e acadêmicas. Exige, na verdade, a implosão do

binarismo "acadêmico/não acadêmico". Se aceitarmos essa premissa, poderemos vislumbrar um leque de alianças que não se restringe somente aos corredores universitários. Esta nova zona de produção de lealdades políticas é, sim, viável. Mais ainda em países -- como muitos na América do Sul -- onde diversos grupos e movimentos sociais tencionam os limites do atual discurso democrático e promovem uma inexorável escalada às instituições do Estado. Subverter o horizonte institucional e disciplinar pode significar um passo decisivo na descolonização das antropologias no mundo, permitindo-nos assumir e fazer valer os efeitos de verdade que regem os múltiplos lugares onde os antropólogos pesquisam e elaboram seus discursos.

Vou enfileirar, nestas derradeiras linhas, incipientes proposições motivadas pelo desejo de imaginar uma práxis antropológica dissidente: 1) desenvolver a reflexão social crítica a partir da situação de interlocução em contextos concretos e não a partir "da" antropologia disciplinar ou da universidade corporativa, ambas lugares inseguros; 2) elaborar monografias, dissertações e teses no e para o diálogo com nossos interlocutores, declinando do imperativo segundo o qual nossa produção dirige-se, unicamente, a atualização da comunidade de diálogo acadêmico; 3) lançar mão de uma epistemologia pragmática que, situada em lugares específicos e informada por alianças políticas explícitas, condicione qualquer enunciação do saber a duas perguntas essenciais: para que serve e quais os possíveis efeitos que determinado postulado assume no(s) contexto(s) onde me encontro?; 4) sair do falso dilema sobre tornar-se nativo ou distanciar-se. O trabalho de campo produz situações de interação antes inexistentes e expõe o/a etnógrafo/a à clivagens institucionais e efeitos de poder que irão incidir sobre sua subjetividade. Isto o coloca, necessariamente, em correlação com seus interlocutores. Trata-se, então, de (re)conhecer e aderir participativamente às tensões envolventes que o campo suscita, aceitando que elas produzem consequências e saldos político-epistemológicos que repercutem, se traduzem e se reconvertem nas diversas disputas onde os/as antropólogos/as, inevitavelmente, se veem inscritos. ►►►



Sobre Erotnografia

Caio Fernando Flores Coelho é historiador e cafeólotra.

Pretendo, neste espaço, travar uma breve reflexão sobre as considerações de Susan Sontag em seu artigo "Contra a Interpretação" (1987) e imaginar o que pode implicar uma apropriação de cunho etnográfico de suas idéias, especialmente em relação à etnografia visual.

O que instiga-me no texto de Sontag é especialmente sua conclusão, de onde deriva toda sua argumentação: "Em vez de uma hermenêutica, precisamos de uma erótica da arte" (p. 23). Sempre procurei seguir esta máxima em meu pensar, mas tenho de admitir que é muito fácil cometer erros nesta intenção. Vias de fato, acabo muitas vezes por realizar uma interpretação em seu sentido mais árido, ou seja, uma vivisseção do objeto de estudo.

Entendo, pois, que este princípio não é somente aplicável ao campo dos estudos culturais ou da história da arte, mas a todo e qualquer assunto onde busquemos o "espírito das coisas". Inclusive em nossos fazeres antropológicos. E qual outro papel o antropólogo possui, além de poder enamorar-se da humanidade e buscar nela conhecimento, por mais universalista que isso pareça?

O conselho de Sontag se volta especialmente para os estudos acadêmicos sobre a arte produzida

por outrem (no caso, um artista), seja no cinema ou na pintura. Porém, no escopo da etnografia visual, esta relação se inverte, pois temos o pesquisador produzindo imagens. Neste momento, onde o antropólogo se coloca como produtor de "sentido" através da imagem, não passa ele a ser um artista?

Acredito que não somente é possível uma erótica da arte, como a autora propõe, mas também é possível uma erótica da humanidade – e não um humanismo erotizado. A busca por um conhecimento fértil que apresente a humanidade em seu conteúdo não distanciado em instâncias "científicas", engavetadas e lobotomizadas pela teoria.

Uma antropologia visual engajada não deveria realizar um trabalho cujo produto de alguma forma denegrisse a imagem de seus interlocutores. A antropologia visual deve mostrar a condição humana, mas em seu lado belo, em sua faceta digna.

Ao mesmo tempo, ela não deve mascarar a realidade em um belo conto de fadas. Existe disputa social, existe tensionamento em todas as dimensões sociais, mas o que cabe ao antropólogo é segurar uma balança (ou uma câmera fotográfica) e estabelecer uma poética através do que é visto e do que ele decide relatar.

Assim como a presença do antropólogo em pesquisa de campo sempre "incomoda" e altera as interações que antes ocorriam de determinada maneira, o ato de realizar imagens, a partir destas

pessoas, também causará estranhamento, já que o mito do antropólogo como "nativo" nunca foi fielmente bem-sucedido.

Por outro lado, uma verdadeira erótica do fenômeno humano demonstra efeitos positivos quando da retribuição da obra realizada. Nosso objetivo, ao mostrar o lado belo e digno das pessoas mostra sua valia ao nos ajudar a estabelecer maior vínculo com as pessoas e aumentar a interação durante a realização da pesquisa de campo.

Enquanto a aura da obra de arte, para Benjamin, perde a sua essência na "era da reprodutibilidade técnica" devido à reprodução em larga escala; para o antropólogo, a capacidade de reprodução faz com que sua obra ganhe essência, pois a aura do objeto antropológico é, na verdade, constituída pelo sujeito do qual fala, e a facilidade de sua reprodução apenas auxilia a propagação de um relato, ou a propagação do conhecimento antropológico realizado. E assim, talvez a reprodução não gere aura, mas certamente gera hau.

É necessário encontrar a dimensão do humano que pretendemos mostrar. E a única forma que isto me parece possível é através desta lente (mental) que devemos criar para poder enxergar uma erótica do humano. Assim como é necessário enamorar-se do nosso fazer antropológico, é necessário enamorar-se do ser humano em soi-même. ■



¿Antropologías en las relaciones de poder?

Tomas Guzmán Sánchez.

Para discutir este tema con más profundidad... sugiero un café.

No me gustaría empezar con este escrito asumiendo que al decir "Antropologías en las Relaciones de Poder" estoy por descubrir que el agua moja. Muy por el contrario, al referirme al termino antropología en plural estoy señalando que las diferentes, e incluso divergentes, formas de hacer antropología no pueden escaparse de ciertas relaciones de poder que actúan a diversas escalas o en diversos campos. En este sentido, propuestas como las de "antropologías nacionales" en Esteban Krotz o las de "antropologías periféricas" de Cardoso de Oliveira, o "antropologías en el mundo" de Eduardo Restrepo y Arturo Escobar –y de una forma más amplia la discusión de la Red de Antropologías del Mundo/RAM-, giran más o menos en torno de esta cuestión.

La propuesta de Restrepo y Escobar, en un sentido más explícito respecto de las relaciones de poder, llama la atención sobre la forma en cómo se producen subjetividades antropológicas –o mejor, para usar un termino de Foucault, la "paradoja de la subjetividad" o la "identidad como sutura" si nos valiéramos de Stuart Hall-. Esta idea puntúa hacia las relaciones que tienen diversas instituciones académicas al respecto del sistema-mundo antropológico –tomo el termino de sistema-mundo de Wallerstein-, oscilando entre antropologías hegemónicas y subalternas. En este punto vale la pena detenerse, si bien no de una forma detallada como merecería, por lo menos en la forma en cómo el termino hegemonía es puesto en el

artículo de Escobar y Restrepo. No podemos apelar a una lectura simple del término hegemonía, especialmente desarrollada por Gramsci, como si este designara homogeneidad o simple dominación. Muy por el contrario, y en este punto Restrepo y Escobar son enfáticos, hegemonía es un proceso coyuntural localizable de una relación de consentimiento y no –necesariamente- de dominación o coerción –aquí estoy valiéndome también de Stuart Hall-. Tampoco hegemonía significa que la diversidad se anule, sino más bien que la diversidad se reorganiza "en un equilibrio inestable" en torno a alianzas que se anudan en un liderazgo político e ideológico sobre el cual se produce un consentimiento más o menos pasivo o activo. En este sentido, Restrepo y Escobar Señalan que el término antropologías hegemónicas se refiere a los discursos y practicas institucionales que tienden a una "normalización de la antropología" como disciplina, especialmente cuando se mira hacia las antropologías en Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia – pero también sería posible decir, siendo fieles a Escobar y Restrepo, que en las antropologías periféricas existen antropologías hegemónicas-. Esto implica ver las formas en como los antropólogos se asumen como tales frente a sí y a otros, a la vez que se crean fronteras que permiten decir que es o que no es antropología, pero sobre todo coloca la lectura en un campo político de disputas a través de "juegos de verdad". Este sistema también implica una serie de privilegios tanto discursivos como de otras prácticas variadas sobre la cual se producen estas "de/diferenciaciones".

Hago este breve resumen de la propuesta de Restrepo y Escobar – el artículo se desenvuelve luego en la problematización que se ha dado en las antropologías Estadounidenses y termina con una algunas preguntas que sugieren la idea de antropologías disidentes-, con el fin de

tan solo evocar una problematización de un adentro y un afuera de la antropología. Esta idea, la de adentro y afuera, es extraída del proceso de interlocución y co-teorización que antropólogos colombianos y estadounidenses sostienen con intelectuales Nasa – que grosso modo sería una comunidad indígena ubicada en el departamento del Cauca en el sur-occidente colombiano-, retomado en el artículo de Joanne Rappaport: "Más Allá de la Escritura". En este artículo la autora problematiza la etnografía como género literario y la escritura como fin último de la etnografía. Al hacer esto la autora no solo está interesada en dar énfasis al "trabajo de campo", sino que propone reconceptualizarlo de otro modo. Desde la visión de Rappaport, ya el trabajo de campo no sería una recolección de datos teniendo en vista la escritura etnográfica, sino un proceso de interpretación colectiva y co-teorización en este caso con intelectuales Nasa. Lo que no supone subvalorar el papel de la escritura. En este sentido, Rappaport se vale de esta experiencia de co-teorización para poner de manifiesto que la escritura no resolvería el problema de la representación y la autoridad etnográfica –como supondría Clifford-. De otro lado, la antinomia "adentro y afuera" propuesta para el caso Nasa por la intelectual –¿antropóloga?- Nasa Sussana Piñacué –en: Rappaport-, lejos de sugerir algún esencialismo coloca la cuestión sobre la frontera en el cual se disputa identidades en políticas – Me gustaría aclarar que la cuestión no es tan simple, y quizás estoy retomándola de forma un tanto utilitaria -. Si bien mi interés no es valerme de esta antinomia en los términos de las preocupaciones de los intelectuales Nasa, me parece que es compatible cuando ponemos la antropología en las relaciones de poder. Y me parece justamente compatible, por que cuestiona el esencialismo que se aplica cuando se piensa la antropología en términos de instituciones académicas, burocracias, y prácticas de producción de conocimiento hacia adentro. Esta esencialización de la practica antropológica sugiere la imposición de una frontera infranqueable con un afuera empírico que legitima formas hegemónicas de hacer antropología. Pero el camino es aun más complejo que esto.

Esta antinomia "adentro y afuera" me parece útil para problematizar la "antropología en las relaciones de poder" en tres escalas: 1) la escala de interlocución con lo que se conocería como el "OTRO"; 2) la relación más amplia de los juegos de poder sobre el cual esos interlocutores se posicionan a través de prácticas y discursos y que, digamos, constituye el "trabajo de campo" del antropólogo -Por lo tanto, también es una realidad de la cual el antropólogo hace parte-; 3) Las instituciones académicas donde se desarrollan practicas y discursos, sujeciones y subjetivaciones, juegos de verdad alrededor de la producción de subjetividades antropológicas relacionadas tanto con su "campo empírico" como la posición que ocupan institucionalmente.

Una forma evocativa de poner en cuestión esa frontera de un "adentro y afuera" de las antropologías es la noción de "distancia etnográfica" con respecto al campo empírico. Al problematizar esa "distancia" inmediatamente nos damos cuenta de la necesidad de desenvolver las tres cuestiones anteriormente planteadas, y parafraseando a Stuart Hall, hacer posible una antropología sin garantías –volveré a esta cuestión de antropología sin garantías en un próximo artículo-. ■