

---

**PRÁXISCOMUNAL**

---

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

**UMA ANTROPOLOGIA PÓS-LENINISTA E A QUESTÃO DO REAL**

**UNA ANTROPOLOGÍA POST-LENINISTA Y LA CUESTIÓN DE LO REAL**

Alex Martins Moraes



## UMA ANTROPOLOGIA PÓS-LENINISTA E A QUESTÃO DO REAL

### UNA ANTROPOLOGÍA POST-LENINISTA Y LA CUESTIÓN DE LO REAL

Alex Martins Moraes

**RESUMO:** A antropologia pós-leninista de Sylvain Lazarus separou-se dos domínios do cientificismo a reboque de dois enunciados radicais: “as pessoas pensam” e “o pensamento é relação do real”. Na história do marxismo, Lênin teria sido o primeiro autor a colocar a ação transformadora das coletividades humanas sob a condição de estabelecer suas próprias condições, independentemente dos ditames científicos, históricos e filosóficos que pretendiam depreender das posições sociais já existentes um devir político positivo, com destino pré-fixado. Neste ensaio, delinco o espaço político-teórico reivindicado por Lazarus e reviso as proposições basilares de sua antropologia, enfatizando a original problemática do real inerente a ela. Meu argumento expõe as consequências decisivas deste pensamento que extrai sua particular figura do real diretamente do campo de “possíveis” aberto pela capacidade intelectual das pessoas. Sugiro que, se decidirmos aceitar a aparente obviedade do enunciado “as pessoas pensam”, abre-se diante de nós um novo horizonte de pesquisa, potencialmente catastrófico do ponto de vista das garantias epistemológicas objetivistas que vínhamos usufruindo até o momento.

**PALAVRAS CHAVE:** antropologia do nome, leninismo, real, realidade, Sylvain Lazarus.

**RESUMEN:** La antropología post-leninista de Sylvain Lazarus se separó de los dominios del cientificismo de la mano de dos enunciados radicales: “la gente piensa” y “el pensamiento es relación de lo real”. En la historia del marxismo, Lenin habría sido el primer autor en poner la acción transformadora de las colectividades humanas bajo condición de establecer sus propias condiciones, independientemente de los dictámenes científicos, históricos y filosóficos que pretendían desprender de las posiciones sociales ya existentes un devenir político positivo con destino preestablecido. En este ensayo, delinco el espacio teórico-político reivindicado por Lazarus y reviso las proposiciones fundamentales de su antropología, subrayando la original problemática de lo real que le es inherente. Mi argumento expone las consecuencias decisivas de un pensamiento que extrae su singular figura de lo real directamente del campo de lo “posible” abierto por la capacidad intelectual de las personas. Sugiero que si decidimos aceptar la aparente obviedad del enunciado “la gente piensa”, se abre ante nosotros un nuevo horizonte de investigación que es potencialmente catastrófico desde el punto de vista de las garantías epistemológicas objetivistas que hemos usufructuado hasta ahora.

**PALABRAS CLAVE:** antropología del nombre, leninismo, real, realidad, Sylvain Lazarus.

A atualidade de Lênin é absolutamente contemporânea da inatualidade do leninismo. Quero dizer o seguinte: uma política, um pensamento da política [...] deve ser abordado como uma obra, e não como uma doutrina. Para estar em condições de formular as proposições doutrinárias de um pensamento da política é necessário abordá-lo como obra; não no sentido estético (no sentido de que a arte, que não tem objeto, produz, contudo, objetos, livros, quadros, peças musicais), mas sim no sentido de que, quando uma política existe, o que advém lhe é inteiramente próprio.

Sylvain Lazarus, *Lénine et le temps*

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

“O título é absurdo”, objetou-me um amigo, meses atrás, quando comentei como eu pretendia denominar esta intervenção, que à época estava apenas sendo esboçada. “Uma antropologia pós-leninista e a questão do real” pareceu-lhe absurdo e desaconselhável por duas razões. Em primeiro lugar, porque a antropologia não poderia ser incluída como parte sucessiva de uma sequência política e teórica da qual estivera amplamente alheia. Houve antropologias marxistas e marxismos antropológicos, disso sabemos bem. Mas estes percursos da antropologia procuraram distanciar-se da vulgata militante, cujos supostos desvarios teleológicos, voluntaristas, messiânicos e autoritários poderiam sintetizar-se, com facilidade, sob o nome maldito de Lênin. Em segundo lugar, meu amigo pontuou que o prefixo “pós”, aplicado ao leninismo, costuma evocar, em nossos tempos, uma pretensão no mínimo sinistra: a de deixar Lênin para trás de uma vez por todas sem prestar realmente atenção à sua obra. “Pós-leninismo” soaria, então, como aquilo que abdica do espaço político-teórico introduzido pelo principal líder da primeira revolução socialista vitoriosa na história da humanidade.

Sylvain Lazarus, o proponente da antropologia que pretendo introduzir e comentar nas próximas páginas, não só viveu e desenvolveu a pesquisa social (“pesquisa política”, como ele diz) no seio de engajamentos militantes concretos, mas também construiu suas coordenadas “pós-leninistas” de ação e pensamento num espaço ideológico que distancia de ser um lugar de renegação. Lazarus formula seu original pós-leninismo com todo o conhecimento de – e da – causa. E fala em nome próprio. Não assume qualquer postura pedagógica ou moralista em relação aos seus eventuais interlocutores no campo da esquerda. O tipo de postura recusado por Lazarus tornou-se, aliás, um lugar comum para muitos “intelectuais públicos” do momento. Com o jargão de suas disciplinas, tais

---

<sup>1</sup> Agradeço a leitura atenta e as valiosas sugestões, críticas e ponderações oferecidas por Juliana Mesomo, Tomás Guzmán e pelos pareceristas anônimos da *Revista Práxis Comunal*. O argumento aqui desenvolvido, assim como suas eventuais lacunas, continuam sendo de minha inteira responsabilidade.

personagens gostariam de apontar saídas para os impasses ideológicos do presente sem declinar, contudo, da única militância que de fato os apaixona: uma militância corporativa, obcecada, em primeiro lugar, com a salvaguarda da própria legitimidade pública, das posições de poder conquistadas nas universidades, nos ministérios do Estado e na assessoria aos partidos políticos.

Lazarus não é um intelectual público. É um militante. Nesta condição, como relata sua amiga Natacha Michel, ele “só assume o risco de falar a partir – e através – da ação política” (MICHEL, 2013, p. 22). Nada de “contextualizar” a ação dos outros com recurso a categorias alienígenas que visam converter esses mesmos outros em objeto de um pensamento e de uma estratégia política que lhes são completamente exteriores. Quando existem, as políticas praticadas por quem Lazarus prefere chamar, genericamente, de “as pessoas” são capazes de pensar a si mesmas, de instaurar problemáticas próprias, de formular prescrições pertinentes<sup>2</sup> e de colocá-las à prova com alguma sistematicidade. Para Lazarus, as políticas comportam uma relação específica do real que, retida em certas categorias e cultivada em determinados lugares, só pode ser adequadamente identificada nos seus próprios termos, ou seja, sem a mediação de conceitos polivalentes derivados do objetivismo científico-social. Tal abordagem é tributária de uma singular leitura de Lênin que mais adiante terei a oportunidade de discutir.

Nascido em 1943, Lazarus foi um grande leitor de Lênin desde o início de sua vida militante, na década de 1960. No entanto, nunca se aproximou do Partido Comunista Francês. Suas afinidades eram outras, mais fiéis ao nome de Mao Tsé-Tung: atuou na União das Juventudes Comunistas Marxistas-Leninistas (UJCML), nos Comitês Vietnã de Base e na Esquerda proletária (*Gauche prolétarienne*). Em 1969, após retornar de um trabalho de pesquisa política na Itália, já afastado da Esquerda proletária, Lazarus redigiu, em companhia de Natacha Michel, um chamado em prol da formação de uma nova organização política. O filósofo Alain Badiou, hoje célebre, estava entre os que responderam ao apelo em questão. Da intensa cooperação entre os três, surgiu a União dos Comunistas da França Marxista-Leninista (UCFML), batizada “classicamente no espírito dos tempos”, como mais tarde recordaria Michel (2013, p. 10-11). O companheirismo de Lazarus, Michel e Badiou durou trinta anos, desenvolvendo-se, primeiro, na UCFML e, depois, na Organização Política (OP), criada no início dos anos 1980 e dissolvida em 2007. Durante os tempos da UCFML, sob o pseudônimo de Paul Sandevince, Lazarus escreveu diversos textos políticos, geralmente adaptados de conferências e pronunciamentos realizados no âmbito da mili-

---

<sup>2</sup> Num de seus sentidos mais usuais, prescrever significa determinar, preceituar ou ditar algo. Na teoria de Lazarus, a prescrição está diretamente associada à natureza dos enunciados políticos, sendo concebida como o resultado de um processo intelectual laborioso e excepcional. O trabalho prescritivo constitui um ato de palavra e pensamento que anuncia atributos novos nas localizações sociais dadas, reconhecendo nelas uma mudança de atitude possível e uma forma outra de subjetivação. De certo modo, a prescrição antecipa seu poder vindouro, apresentando um possível que novos sujeitos políticos deverão sustentar materialmente. Num texto bastante recomendável – e em diversos pontos convergente com o argumento lazariano – Peter Hallward (2005) caracteriza cuidadosamente as chamadas “políticas da prescrição”.

tância. Nestes escritos foi sedimentando-se um pensamento da política que influenciaria decisivamente certos aspectos da filosofia de Badiou<sup>3</sup>. A atual disseminação da obra deste filósofo é responsável pela ampla circulação de um conjunto de formulações teóricas oriundas dos primeiros trabalhos de Lazarus.

Os esforços intelectuais de Lazarus prosseguiram incansavelmente desde a década de 1970 até o presente, encontrando na pesquisa política sua fonte fundamental de referência empírica. Nosso autor empreendeu investigações nas fábricas italianas entre 1968 e 1969; nas fábricas Chausson de Reims, em 1970; nas fábricas Coder, em Marselha, durante as greves da Renault-Billancourt, em 1973; nos estaleiros Fos-sur-Mer, neste mesmo ano, onde também trabalhou como montador eletricitista. Ele esteve entre os camponeses e operários portugueses durante a Revolução dos Cravos e percorreu a Polônia em plena agitação do Solidarno. Conheceu as fábricas chinesas de Cantão logo após os eventos da Praça Tian'anmen e visitou unidades produtivas da República Democrática Alemã pouco depois da queda do Muro. Mais recentemente, pesquisou nas periferias de Porto Alegre e Paris.

Neste trabalho, a recuperação de certos elementos teóricos construídos a partir da intensa atividade de pesquisa de Lazarus não responde às problemáticas colocadas em algum campo ou subcampo da disciplina antropológica. Como evidenciarei em breve, minha motivação é antes política que acadêmica. De qualquer forma, para quem estiver interessado na recepção disciplinar da principal obra de Lazarus, *Antropologia do Nome*<sup>4</sup>, cabe citar as duas únicas resenhas que encontrei na internet a respeito. Uma delas, bastante sucinta, de autoria de Marc Abélès (1998) e a outra, mais completa, redigida por Denis Laborde (1998)<sup>5</sup>. É interessante reparar que o convite deste último autor para uma confrontação entre a “antropologia do nome” e as abordagens pragmáticas de John Dewey ou o esforço taxonômico de Patrick Pharo, em benefício de “um debate estimulante para o conjunto das ciências sociais” (LABORDE, 1998, p. 266), permaneceu, até onde sei, amplamente ignorado por Lazarus. É que nosso autor prefere “fala[r] aos militantes, às pessoas; fala[r] pelos militantes e pelas pessoas” (MICHEL, 2013, p. 22). Lazarus considera

---

3 Além de ser notória, tal influência é reivindicada por Badiou em diversas ocasiões (BADIOU, 2015 [1992] e BADIOU, 2017 [2005]). Num extenso comentário indexado ao prefácio de *Lógicas dos Mundos*, o filósofo se posiciona abertamente em relação à doutrina de Lazarus, discernindo, a respeito da política, quais seriam os propósitos de uma abordagem antropológica e de uma abordagem filosófica (BADIOU 2008, p. 572 e ss.).

4 As páginas de *Antropologia do Nome* citadas neste texto correspondem a uma edição “informal” em idioma castelhano que foi rigorosamente traduzida por Alejandro Arozamena. Contrastei o texto original, em francês, com a versão em castelhano e, quando necessário, realizei os ajustes que considerava pertinentes. Escolhi referenciar-me na edição castelhana porque é a única que se encontra disponível para *download* gratuito via internet. No ano de 2017, *Antropologia do Nome* recebeu sua primeira edição em português, sob o selo da Editora Unesp. Até agora, o aparecimento deste livro no Brasil vem sendo obviado pelos círculos antropológicos oficiais, algo que, como veremos neste ensaio, não deve surpreender-nos.

5 As resenhas de Abélès e Laborde situam-se num espaço teórico algo distante daquele habitado pelo autor de *Antropologia do Nome*. Por outro lado, Natacha Michel (1997) e Michael Neocosmos (2009) dedicaram-se, respectivamente, à apresentação deste livro a um público militante e à introdução geral das teses desenvolvidas por Lazarus. Estes dois últimos autores são bastante recomendáveis como leituras introdutórias, dada sua enorme familiaridade com as apostas teóricas que discuto neste ensaio.

seus textos “incitativos” (*ibidem*); portas de acesso a uma redefinição prática das formas de ação e pesquisa política. Neste caso, reincidir no comentário especializado em nome da “estimulação” dos praticantes desta ou daquela ciência social seria, pura e simplesmente, dar as costas ao tipo de incitação preconizado por Lazarus.

Em suas expressões menos vivazes – também chamadas de “revisão bibliográfica” e “estado da questão” – o gênero do comentário tem por consequência estética quase ineludível – e, na maioria dos casos, deliberadamente almejada – a apresentação do novo no registro do sempre igual. Tudo se passa como se o novo só pudesse ser diagnosticado sob a pálida luz da mesmidade, seja ela a de um subcampo, que se desenvolve progressivamente sem perder sua suposta consistência acumulativa, seja ela a de uma ciência social, infinitamente elástica em sua vontade inercial de perdurar por perdurar. Na metafórica “caixa de ferramentas”, imagem recorrente do gênero “revisão bibliográfica”, a linguagem se disciplina: os objetos (leia-se: os conceitos) tornam-se intercambiáveis uns pelos outros, se “complementam” com ecletismo e ofuscam-se mutuamente. No final das contas, ressoa o timbre monótono do cânone sob roupagens “conceituais” mais ou menos excêntricas. Não há surpresas. Devemos exorcizar constantemente a crença ingênua na novidade com citações protocolares e reparos ritualísticos do tipo “isso já foi dito por este ou aquele autor” ou “não quero supervalorizar a originalidade dessa questão”, etc. O novo deve prestar contas ao mesmo se quiser ser reconhecido: eis o imperativo falaz das estéticas disciplinares.

A mesma fobia à novidade que sustenta a ordem do discurso no interior das disciplinas acadêmicas estende-se mais além de seus domínios e coloniza o “campo empírico”, extraíndo dali apenas o que validaria um pensamento da mera reprodução, da mera variação infinita dos mesmos temas, sejam eles a cultura, a paramétrica de uma economia moral, os jogos de distinção, as cosmologias, a tradição, a mentalidade, o senso comum. Não há pensamento singular. Há apenas condutas ordenadas cujos repertórios de referência e protocolos de operação cabe ao pesquisador desvendar. Ao fim e ao cabo, a ciência social é sempre ciência do oculto já sempre dado<sup>6</sup>. Foi para subtrair-se a esse paradigma que Lazarus propôs um pensamento do inominável, isto é, daquilo que só pode pensar-se do interior de si mesmo. Entre o oculto e o inominável instala-se uma disjunção crucial. Se o oculto determina a ação prosaica das pessoas sem nunca se tornar visível e sintetizável, a não ser através da atividade “científica”, então o inominável é aquilo que se realiza por irrupção; trata-se do que advém à imanência de um mundo específico, de forma concomitante à proliferação explícita de palavras adequadas para sua enunciação e consequente projeção material. Admitir o inominável é abordar o uso da palavra já não em correspondência com a realidade social circundante, mas sim em função das novas teses sobre o

---

<sup>6</sup> Remeto-me aos trabalhos de Jacques Rancière (2018; 1993) para uma densa discussão sobre a ciência social como ciência do oculto.

real que certas categorias trazem à tona. Assim, abre-se espaço para todo um programa de pesquisa que revaloriza a capacidade radicalmente inventiva, desestabilizadora e, por que não, emancipadora do pensamento das pessoas.

Minha ênfase na “questão do real” responde a um propósito político dissolvente, motivado pela seguinte intuição: os estudantes de antropologia e de ciências sociais já não estão convencidos de que as formas de pesquisa, análise e reflexão inerentes à profissionalização acadêmica do trabalho intelectual contemplam as disposições críticas e militantes que costumam conduzi-los às salas de aula do ensino superior<sup>7</sup>. A ordem do discurso científico-social não só está aquém de suas sensibilidades políticas, como também tende a desvalorizar o potencial teórico intrínseco às suas experiências de ativismo, negligenciando, por isso mesmo, a articulação do real que tais experiências proporcionam. Supostamente, o entendimento efetivo da realidade apenas poderia ser resultado de um disciplinamento “científico” do olhar. No entanto, a obra de Lazarus sugere outra coisa: são certos experimentos político-intelectuais que nos permitem conceber o que está realmente em jogo no nosso mundo e que possibilidades de transformação ele comporta. Hoje em dia, Lazarus dá aulas na Universidade Paris 8, também conhecida como Vincennes, mas isso certamente não explica sua originalidade teórica<sup>8</sup>. As categorias e proposições apresentadas por ele foram forjadas ao calor de engajamentos coletivos concretos; engajamentos que exigiam um pensamento inteiramente orientado a elucidá-los e a fazê-los perseverarem, sem concessão às agendas disciplinares em voga.

Lazarus às vezes começa seus textos de maneira inusual. Ele diz: “aqui, vou falar em meu nome”; “o autor deste livro é um militante”; “é a partir de uma política, a que eu pratico, que me proponho a refletir”. Há um contraste brutal entre estas declarações e os protocolos de autorização aos que estamos mais habituados no contexto disciplinar (“a Antropologia tem algo a dizer sobre isso”; “vou abordar a relevância da Antropologia para pensar tal questão”). A evocação da política e da militância como condições de enunciação legítimas e suficientes não é mera excentricidade retórica. De fato, a partir das próximas páginas será necessário delinear o espaço político no qual Lazarus autoriza a pensabilidade de sua antropologia. Trata-se, como veremos no primeiro tópico, de um engajamento pós-leninista com o pensamento das pessoas. No segundo tópico, revisarei as proposições basilares da chamada “antropologia do nome”. Em seguida, no terceiro tópico, vou me dedicar à singular problemática do real inerente a essa antropologia. Para concluir, refletirei sobre as consequências paradoxais de um pensamento que, ao acolher

---

7 Mais do que intuição, poderia mesmo falar de uma “conclusão” decorrente de sucessivos encontros e diálogos entre o coletivo de pesquisa e auto-formação no qual atuo (Máquina Crítica - Grupo de Estudos em Antropologia Crítica - GEAC) e os estudantes de graduação e pós-graduação em antropologia e ciências sociais do Brasil e de outros países da América do Sul. Alguns registros desses diálogos estão disponíveis em GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA, 2016a; 2016b; 2017a; 2017b; 2018.

8 Vincennes foi uma instituição de ensino experimental criada no influxo da crise de 1968, onde lecionaram Michel Foucault, Alain Badiou, Gilles Deleuze, entre outros.

em seu espaço teórico uma nova figura do real, sinaliza o “impossível” próprio da sócio-antropologia convencional, instando-nos à seguinte escolha: continuar fazendo o que sempre fizemos, como se nada tivesse acontecido, ou operar sob o enunciado “as pessoas pensam” – algo potencialmente catastrófico do ponto de vista das garantias epistemológicas que vínhamos usufruindo até o momento.

## 1 LÊNIN SATURADO

*Não é necessário matar o pai. É necessário saturá-lo.*

Natacha Michel, *L'intelligence de la politique*

Em primeiro lugar, digamos que para Lazarus o leninismo é uma política. Lênin é o nome que designa a política bolchevique. Entre 1902 (ano de publicação de *Que fazer?*) e 1917 (consumada a Revolução de Outubro) tal política assentou-se numa articulação específica entre partido e soviets. Esta articulação estava mediada por um “movimento” que se projetava no elemento do que Lênin denominava “povo”, com o propósito de assegurar, em plena agitação revolucionária deste último, uma condução política em prol da classe operária organizada. Isto significava promover, via “movimento”, o antagonismo radical com a ordem existente – condensada no Estado –, de modo a assegurar a potência dos soviets, a tomada do aparelho estatal e a sedimentação do poder das massas sob a ditadura do proletariado.

Eis a saída encontrada por Lênin para não repetir o desastre da Comuna de Paris em 1871: era fundamental assegurar o poder de Estado em favor dos conselhos de operários, camponeses e soldados. Nestes termos, o leninismo foi uma política e Lazarus o aborda como tal. Mas por quê? Para replicá-lo? De forma alguma, posto que fazê-lo na ausência do princípio de realidade próprio ao leninismo – i.e. existência de um processo revolucionário suscetível de encaminhamento antagônico frente ao Estado – seria estéril. Por que, então? Para corrigi-lo? Aqui, novamente a resposta é negativa. Em suas *Notas de Trabalho sobre o Pós-leninismo*, publicadas originalmente em 1981, Lazarus (que então escrevia sob o pseudônimo de Paul Sandevince) argumenta o seguinte: “tratando-se da história do marxismo, é necessário substituir uma doutrina dos erros por uma problemática em termos de historicidade (há historicidade cada vez que uma novidade política é inventada), o que não exclui, de modo algum, o julgamento crítico e a obrigação inventiva” (LAZARUS, 2013 [1981], p. 76).

A “historicidade” do leninismo – sua novidade – residiria na definição de um princípio de realidade *político* para a dialética materialista: em Lênin, a história não impulsiona o parto difícil, por vezes violento, porém necessário, do comunismo. Para ele, não haveria garantias de que o devir revolucionário fosse comunista. Estas garantias poderiam,



isto sim, *vir a existir* na presença de um partido. No leninismo, a política do comunismo está sob condição de estabelecer suas condições através do partido: “a capacidade política proletária não é espontânea, nem histórica, nem está determinada socialmente; encontra-se na obrigação de determinar suas próprias condições” (LAZARUS, 1996, p. 52). Se for assim, só podemos concluir que entre Marx e Lênin ocorre uma nítida descontinuidade no concernente à questão da política e de sua organização. Com efeito, este é o atrevido parecer emitido por Lazarus:

Em *Que Fazer?* Lênin rompe com as teses de Marx e Engels do *Manifesto Comunista* (1848) no que diz respeito ao caráter espontâneo da aparição de comunistas dentro do proletariado. Em contraposição à tese marxista, que diz “onde há proletários há comunistas”, Lênin opunha a consciência espontânea à consciência social-democrata (ou seja, revolucionária) (LAZARUS, 2013, p. 248).

A consciência social-democrata deveria ser forjada laboriosamente, o que exigia uma série de novas figuras da política – revolucionários profissionais, mecanismos de auto-crítica, partido –, agora condicionada por uma tomada de consciência necessária, porém incerta. Quanto ao conteúdo dessa consciência almejada, não há ruptura significativa com Marx: a consciência de classe comunista passa pela incorporação de uma visão científica do curso da história e pela adoção de uma concepção global dos interesses proletários, isto é, transcendente aos localismos e chauvinismos.

Esquemáticamente, o partido postula e media a consciência da classe comunista com vistas a organizar a contradição povo/Estado – contradição leninista por excelência – e, uma vez com o poder nas mãos, promove e ratifica a ditadura proletária. Simples ou simplista como isso possa parecer, foi assim que, graças à perspectiva de Lênin, o materialismo dialético encontrou, pela primeira vez na história do marxismo, um princípio de realidade verificável. Tal princípio não era propriamente “científico” – não decorria das teses sustentadas no materialismo histórico –, mas sim político. A dialética assumia o caráter de um antagonismo político contra toda a ordem existente, que deveria ser destruída (cf. LAZARUS, 2013, p. 79).

Em outubro de 1917, depois de vários meses de poder dual, já postergada a capacidade dos soviets de colocar fim ao governo provisório, foi o partido de Lênin que operou uma ruptura classista do impasse político, lançando-se ao comando do Estado em nome do programa proletário. Como resultado, assistiu-se ao fim da guerra contra a Alemanha, a coletivização dos meios de produção e a subversão completa da ordem jurídico-política solidária com a propriedade privada e a dominação burguesa. No entanto, a Revolução de Outubro também evidenciou que a cristalização da “consciência proletária” no programa do partido prescindia da capacidade deliberativa das pessoas reais à hora de definir políticas de Estado compatíveis com o que, segundo a ótica bolchevique, deveria ser o curso

obrigatório da própria história. E quando se trata de algo tão decisivo e urgente como a realização de desígnios históricos, as maiores violências estão permitidas contra quem, em sua eventual oposição ao partido-Estado, aparenta ser um entrave para o movimento universal de requalificação comunista do ser humano no fluxo de um tempo definido enquanto sucessão progressiva e necessária dos modos de produção.

O esvaziamento dos soviets, a redenominação dos bolcheviques como Partido Comunista e a fusão deste partido com o Estado marcam o fim da política leninista, que a partir dos anos 1920 perde a totalidade de seus espaços organizativos originais. Neste processo, nada permite afirmar que o poder de Estado certifica a realização do comunismo<sup>9</sup>. O desaparecimento do Estado e a transição para uma sociedade sem classes, condição do comunismo, nunca aconteceu sob a ditadura do proletariado na União Soviética. Lazarus considera necessário aceitar plenamente este ponto, o que não implica abdicar do exame das prescrições leninistas, retendo aquelas que possam indicar um espaço de pensabilidade promissor e viável, já não do ponto de vista de seu conteúdo historicamente específico e irrepetível, mas sim no tocante à lógica fundamental de suas operações intelectuais. Esta espécie de balanço de renúncia feito da posição de quem não renuncia é todo o desafio do “método da saturação”. Só a saturação poderia introduzir um “pós” que não esteja maculado pela renegação. Frente ao leninismo, a saturação lazariana irá registrar a caducidade da categoria de “partido” – ou seja, seu fechamento nos termos que Lênin lhe atribuiu – e procurará reter a dimensão prescritiva que, em algum momento, sustentou a tese sobre a necessidade do próprio partido.

Que prescrição convoca o partido no pensamento de Lênin? Nosso autor é assertivo: em Lênin o partido é signo de uma política que se pensa “sob condição”. Por “sob condição” devemos entender, conforme Lazarus, o seguinte: “que a política não é expressiva nem de características sociais, nem das classes em sua determinação econômica. Não é nem espontânea [...] nem sempre já aí [...]: a política está sob condição de enunciar suas condições” (LAZARUS, 1996, p. 27). Esta prescrição, extraída da saturação do pensamento leninista em torno da questão do partido, terá consequências decisivas para a antropologia de Lazarus. No início dos anos 1980, ele as enunciava assim:

o que é mais importante e exige uma longa reflexão é que a “consciência subjetiva como condição do partido” é certamente um enunciado não dialético, mas sim, e sobretudo, um enunciado que indica a existência de uma operação do

---

9 Na União Soviética, a centralidade do plano na organização da atividade econômica e a forte ênfase propagandística na propriedade estatal como fiadora da transição comunista obscureceram completamente o debate sobre as vicissitudes de uma burocracia autoritária e plenipotenciária, que parecia emergir como nova classe opressora. Na história do marxismo revolucionário, foi a Revolução Cultural chinesa que trouxe à tona essa problemática, evidenciando o surgimento de uma dramática contradição entre massas e burocracia partidária no período posterior à tomada do poder de Estado. À luz desse fato, Decio Machado e Raúl Zibechi fazem uma constatação que vibra em consonância com Lazarus: “as forças organizadas capazes de derrubar o antigo regime são pouco apropriadas para construir uma nova sociedade [...] Estas forças são adequadas para enfrentar e derrotar militarmente as forças da reação, mas não são, de forma alguma, adequadas para construir relações sociais de novo tipo, já que as duas lógicas se contrapõem” (MACHADO & ZIBECCHI, 2016, p. 58).

subjetivo sobre si mesmo. Se tivermos razão, Lênin abre caminho para uma abordagem subjetiva da política (LAZARUS, 2013 [1981], p. 87).

Em face desse caminho aberto por Lênin, Lazarus desenvolverá uma antropologia cuja primeira e única síntese virá à luz mais de dez anos depois, em 1996, sob o título de *Antropologia do Nome*.

## 2 UMA ANTROPOLOGIA IMPRATICÁVEL

O partido-lugar-da-consciência foi uma invenção leninista que colocou a política sob condição de decretar suas próprias condições. Entretanto, em Lênin, as condições da política remetiam a uma consciência adequada do antagonismo de classe. De certo modo, isto autorizou a versão stalinista do partido como lugar exclusivo da política geral da classe operária, sob tutela do “materialismo histórico” (ciência do partido) e à luz do “materialismo dialético” (filosofia do partido). Esterilizado em sua inventividade, o partido deveu lugar da síntese ajustada entre ciência e filosofia, graças à supervisão de um oráculo autorizado *de facto*. Lazarus se recusa a inscrever o leninismo no corolário stalinista. No entanto, praticar essa recusa implica reter a prescrição essencial de Lênin, que inscrevia a política na ordem da consciência. E para que a consciência não se torne “consciência de”, abrindo caminho às vicissitudes do stalinismo, é necessário negar-lhe qualquer garantia exterior *a priori*<sup>10</sup>. A consciência precisa, então, ser encarada como pensamento e remetida a si mesma, mas levando-se sempre em consideração que subjaz a ela uma “base material”, a partir de agora tornada inominável.

“A antropologia do nome – declara Lazarus –, que se propõe uma investigação do subjetivo, sustenta um procedimento de inominação dos nomes” (LAZARUS, 1996, p. 112). Os nomes somente serão apreendidos em seus lugares, demarcados por certas categorias (como “partido”, em Lênin) e identificáveis a partir delas – e *apenas* a partir delas. Nome é, então, o nome de um processo singular que, mesmo ocorrendo em determinada época e lugar, não deixa de pertencer a si mesmo, pelo menos em alguma medida. É este auto-pertencimento, ou auto-nomia, que interessa à antropologia do nome. “Partido bolchevique”, por exemplo, designa um processo cuja lógica *sui generis* só pode ser apreendida da operação intelectual que instaurou o partido como lugar necessário da política. Neste enfoque, não se parte de uma definição de contexto, seja qual for, e não se chega a ela.

---

<sup>10</sup> O stalinismo é expressão desastrosa de uma pretensão da qual não estão isentos certos intelectuais públicos do presente. Refiro-me à pretensão de decifrar o conteúdo e estabelecer o sentido – inelutável ou desejável – da conflitividade social e do processo histórico em referência ao realismo deste ou daquele campo do conhecimento científico. Hoje em dia, o acoplamento necessário entre ciência e moral faz as vezes do par ciência-filosofia no dispositivo de autoridade stalinista.

Importa, unicamente, iluminar os protocolos de um *possível em processo*, onde quer que ele tenha ocorrido ou esteja ocorrendo. Não seria pertinente, portanto, fazer com que um enunciado qualquer passe a depender de algum objeto invisível cuja mobilização, sob a forma de conceito genérico, tenda a tipologizar um pensamento, convertendo-o em “caso” de algo ou na expressão local de uma objetividade suposta que transcende o próprio pensamento, o engloba e o explica. Ainda quando as ciências sociais pretendam deduzir seus objetos de segunda ordem da regularidade empírica, há, em primeiro lugar, a suposição de que ditos objetos existem. A multiplicidade empírica deve caminhar na direção de seu conceito respectivo. Portanto, tudo o que as pessoas dizem e fazem é um anteparo que autoriza a construção de modelos que, em seguida, redundarão na explicação das condutas. Na antropologia de Lazarus, por outro lado, a única existência prévia ao pensamento – uma existência dada, que não está por ser constituída – é o real, mas este real é inominável e só pode ser acessado a partir das suas problematizações singulares, expressas em categorias de pensamento.

Neste ponto, cabe perguntar o seguinte: como dar início a um protocolo não definicional de conhecimento, considerando que, a princípio, é muito difícil conceber a possibilidade de um conhecimento sem objeto? Sabemos que para que haja objeto cognoscível, deve haver, também, um conceito respectivo. Se negarmos de antemão objeto e conceito, cairemos na incognoscibilidade. Sob todas as luzes, a antropologia do nome aparenta ser impraticável. Lazarus está consciente disso:

a antropologia do nome quer passar, a propósito do pensamento, da ideia hoje aceita de que o pensamento é relativo à ideia de que ele é singular [...] Pelo que sei, tal antropologia não existe, posto que é considerada impraticável (LAZARUS, 1996, p. 36).

Ao negar que o conhecimento seja sempre relativo a um objeto ou a um contexto dados, a antropologia do nome devém impossível nos quadros epistemológicos do mundo disciplinar. E de qualquer forma, há que pensá-la, há que estatuir suas condições intelectuais e ponderar sobre que acesso ao real elas ofereceriam. Para palpar esse real intangível às ciências sociais, Lazarus precisou despír sua antropologia de qualquer teoria geral, limitando-a a uma proposição básica que se escreve assim: “as pessoas pensam [*les gens pensent*]”. Este axioma é o ponto de partida de um conhecimento do subjetivo “em interioridade”, isto é, sem recurso a referentes objetivistas e cientificistas. Conhecimento que se abre à *possibilidade* do singular ao custo de despedir-se do campo das ciências sociais. Custo aceitável quando se trata, justamente, de preservar um nome (uma singularidade), torná-lo pensável em situação e depreender dele um possível, isto é, o anúncio de outra verdade e de seus protocolos de verificação.

Mas declarar que as pessoas pensam não basta para dar início à prática do conhecimento. Daí que o enunciado “as pessoas pensam” deva convocar um processo, a saber: “há pensamento”. Entretanto, se o pensamento em processo não ocorre, de antemão, no elemento de algo dado – caso fosse assim, regressaríamos ao objetivismo e ao relativismo –, ainda permanecemos sem poder tangê-lo mediante pesquisa. Aqui, outro enunciado precisa vir à tona, cláusula de materialismo e de racionalismo: “o pensamento é relação do real [*la pensée est rapport du réel*]”. Seu respectivo processo escreve-se assim: “aquilo que se pensa no pensamento”. Agora, já podemos sintetizar o protocolo lazariano de conhecimento: as pessoas pensam, de modo que o pensamento existe na “base material” denominada “as pessoas”; o pensamento é “relação do real”, de modo que seu conteúdo será identificado na relação entre “as pessoas” e “aquilo que se pensa no pensamento”. Desta identificação pode vir a emergir o real do processo, necessariamente separado de qualquer especificação prévia de objeto. Estamos falando de um real não objetual, que se prescreve em pensamento e sustenta-se materialmente na prática de quem cai sob certa prescrição e age em razão disso. Mais adiante retornarei sobre este último ponto com maior cuidado.

Como consequência imediata dos dois enunciados lazarianos, temos que o pensamento das pessoas é desindexado de qualquer substrato “em exterioridade” ao seu processo. Isto quer dizer que as pessoas só pensam o que bem entenderem e só se determinam nessa ordem do pensar? Não necessariamente. O pensamento em interioridade é uma possibilidade, não um dado. Apenas a prospecção do que se pensa no pensamento pode identificar sua singularidade *potencialmente* auto-nômica. A antropologia do nome – calcada na atribuição axiomática de uma capacidade para o pensamento que é inerente ao ser humano – estuda as singularidades subjetivas e procura identificar suas prescrições, ou seja, seus possíveis. Por sua vez, a pesquisa empírica vai à procura do que as pessoas estão dizendo, mas não se resume a isso, como repara Michel de modo oportuno:

a pesquisa, aqui, não é simples coleta ou massa de materiais a serem organizados pelo pesquisador[...] [A pesquisa] é deslocamento. Esse deslocamento se sustenta totalmente no enunciado fundamental dessa antropologia, que é “as pessoas pensam”. “As pessoas pensam” constitui o próprio deslocamento de uma racionalidade científica para uma racionalidade em subjetividade (MICHEL, 1996, p. 84).

O lugar da pesquisa não existe *a priori*, posto que, paradoxalmente, seu lugar é um deslocamento em interioridade. As pessoas às quais se dirige a atividade de pesquisa não estão identificadas desde o princípio. Seu dimensionamento empírico será decorrência do espaço subjetivo que as constitui – ou tende a constituí-las – em referência a categorias e prescrições específicas. A investigação não se desdobra no elemento de um objeto, mas sim no de um campo subjetivo potencial que vai se descolando, graças à detecção do uso singular da palavra, tanto do léxico do Estado como do léxico da ciência:

as palavras das pessoas constituem um espaço intelectual, lexical, e problematizam em seus termos e suas experiências o real. Estas palavras [...] suspendem suas polissemias, sendo somente formuláveis por dispositivos singulares de discussão e de trabalho com as pessoas (LAZARUS, 2012, p. 387).

A pesquisa recupera palavras, estimula sua enunciação e reconstrói o espaço intelectual que a torna necessária. Já a antropologia se dedica a depreender daí todo um esforço de problematização da realidade e de suas possibilidades intrínsecas que se dá em disjunção eventual com as definições dominantes de objeto. Dissociada de qualquer teoria geral externa, e, portanto, excluída do domínio das ciências sociais, uma antropologia pós-leninista mantém-se suspensa por dois enunciados básicos, conduzindo seus praticantes a delinearem, uma e outra vez, sem pretensão acumulativa, a irrupção possível de um real disjuntivo cujo índice cognoscível são categorias situadas de pensamento. A irrupção dessas categorias exige indagar, no elemento do pensamento das pessoas – e, por conseguinte, fora do substrato dos grupos –, sobre o que as pessoas pensam (cf. LAZARUS, 1996, p. 36). Aboliu-se no campo da pesquisa política – e não mais “social” – qualquer metapensamento, pois não se pode prescindir da palavra para compreender a articulação real do pensado; aboliu-se, também, qualquer metalinguagem: a palavra já não pode ser apreendida senão em relação ao pensamento que a torna necessária num processo intelectual que apenas ela, a palavra, autoriza a identificar.

Situados no núcleo do dispositivo teórico-epistemológico lazariano, ainda nos alcança o eco de uma pergunta inquietante, carregada de ceticismo: e se, ao fim e ao cabo, não existir nenhum pensamento-relação-do-real-não-objetal? Diante desta interrogação salutar, mas indirimível, cabe citar as palavras que Jean-Claude Milner endereça aos que levantam questão análoga no tocante ao “desejo”. Assim como o “pensamento” em Lazarus, o desejo autoriza um acesso dissolvente ao real no edifício teórico lacaniano. Dissolvente porque desafia o modo de existência atual das coletividades humanas, interrompendo suas previsibilidades, automatismos, formalidades e funcionalidades. “E se não houvesse nenhum desejo?”, indaga Milner. Onde ele escreve “desejo”, vos convido a inscrever “pensamento”. A moeda cotidiana dessa dúvida desesperançadora é a tristeza, ao passo que sua consequência é o “cansaço mortal”:

De repente o olhar se apaga, o ouvido se fecha, a boca se transforma em simples fonte de ruído. Não há desejo, diz-se, só há demandas; não há real, só há realidade; não há sujeito, só há condutas; não há singulares, só há gerais e particulares; é a litania do Vínculo, onde o sujeito repete sua devoção, agora exclusiva, ao que constitui representação” (MILNER, 1999, p. 61).

Milner arremata: “o nome dessa paixão é a canalhice, que não é o castigo da renúncia a desejar, mas sim a própria renúncia, em si mesma” (*ibidem*). Se não houver pen-

samento, então somos todos canalhas e apenas a sócio-antropologia poderá nos explicar. O real exilou-se definitivamente da realidade.

### 3 REAL QUE IRROMPE

Não foi à toa que concluí o tópico anterior com uma citação de Milner. Identifico em seus textos, escritos à luz de Lacan, algumas orientações que bem poderiam elucidar o real lazariano. De fato, surpreende que o nome de Milner não apareça entre as principais referências explicitamente evocadas por Lazarus – Louis Althusser, Lênin, Michel Foucault, Karl Marx, Marc Bloch e Moses Finley. Digo isto porque é notável a convergência teórica entre ambos os autores e presumível a influência do lacanismo de Milner sobre Lazarus. Alguns elementos corroboram minha intuição. Em 1983 – portanto, treze anos antes da primeira edição de *Antropologia do Nome* – Milner publicou um livro intitulado *Les noms indistincts (Os nomes indistintos)*. Ali se delineia uma concepção do real que converge, em certa medida, com aquela esboçada por Lazarus. Além disso, ao lado de Paul Veyne e Alain de Libera, Milner dirigia a coleção *Des travaux* (Trabalhos), das Editions du Seuil, fundada em 1982 por Foucault. Foi no marco desta coleção que a principal obra de Lazarus publicou-se pela primeira vez. Inferências à parte, a questão é que o desenvolvimento da problemática do real em Milner ajuda a explicitar o real em Lazarus.

Milner separa conceitualmente o real e a realidade. Esta separação deve ser compreendida de acordo com a distinção lacaniana entre o real (R), o simbólico (S) e o imaginário (I), que, por sua vez, respondem respectivamente a três suposições, a saber: 1) a suposição de que *há* (R); 2) a suposição de que existe a língua, sem a qual nada seria dizível e nenhuma suposição poderia ser feita (S) e, finalmente, 3) a suposição de que existe semelhante e, portanto, relação (I). A língua discerne existências que podem ser correlacionadas a partir das propriedades em comum que delas se inferem no imaginário. A correlação daquilo que a língua segmenta constitui uma refração imaginária das distinções puras estabelecidas pelo simbólico. Um conjunto de elementos correlacionados a partir de certa propriedade configura uma classe cujo limite está dado pelo surgimento de um dessemelhante. O conjunto das classes, afixadas internamente pelas propriedades comuns do que as constitui e separadas das demais pela descontinuidade de suas propriedades significativas, é a realidade. A realidade configura a totalidade do representável, ou seja, a totalidade dos vínculos intra e inter classes. Neste quadro conceitual, a realidade é da ordem do imaginário, i.e., do que assegura a constituição do vínculo. O real, por sua vez, se exclui como tal da totalidade do representável, posto que, em si mesmo, é a não relação, o não totalizável, o não discernível. Do ponto de vista do imaginário, o real é o irrepresentável e o impossível, ao passo que no plano do simbólico, o real assume a forma de uma negação radical. Não há operação *entre* R, S e I, porque não há metalinguagem.

Não obstante, cada um desses domínios acontece ou advém ao outro com consequências específicas. Assim, por exemplo, “diante de S, que distingue e diante de I, que vincula, R é [...] o indistinto e o disperso como tais: aquilo que Freud, em sua linguagem bivalente, opunha como Tãatos ao Eros do vínculo” (MILNER, 1999, p. 11). Para ser breve, direi que a ênfase de Milner numa espécie de ancoragem da totalidade dos vínculos sobre um fluxo disperso que se manifesta, vez que outra, como contingência dissolutiva no domínio do representável<sup>11</sup> é análoga à postulação lazariana de um pensamento relação do real que, eventualmente, realiza subjetivações que excedem as posições de sujeito dispostas em qualquer regime de ordenamento<sup>12</sup>.

Detenhamo-nos, agora, na questão da realidade. Esta última é pensada por Milner como o que “determina tanto o ser aí quanto a decisão”, constituindo, por si mesma, uma dominação que exige servidão. A realidade “não emerge, não subsiste salvo na forma daquilo ao qual é necessário submeter-se, mais ainda quando se pretende em nome dela receber obediência” (MILNER, 1999, p. 22). O referente da Realidade é o que está aí: mundo sensível e auto-evidente, fonte de toda veridicção realista sobre a totalidade; expressão única do vínculo que nos une, da necessidade desse vínculo e de sua primazia à hora de avaliar a pertinência – leia-se: a plausibilidade – de qualquer novidade. Quando é palavra-amo, “Realidade” significa a síntese, em si mesma, do diverso, que desde sempre é parte de uma legalidade cuja extensão absoluta denomina-se Realidade. Desvanecidos o “Ser”, o “Mundo”, o “Trabalho” e a “História”, persiste entre nós, no *post-mortem* de todos os nomes, algo que “por definição excede em força qualquer nome possível” (*ibidem*, p. 35). No entanto, pondera Milner, “isso que está mais além dos nomes, definido justamente por ser mais que um nome, precisa ser nomeado: trata-se, é claro, da Realidade” (*ibidem*).

Se não nomearmos a Realidade, seremos obrigados a excluí-la do domínio da palavra e a erigi-la em referente, incorrendo, inevitavelmente, no realismo: princípio de toda autoridade, fonte de dotação unívoca de sentido, fundamento do vínculo e de sua suposta imanência em tudo o que existe. Não há operatória consequencial da realidade que não

---

11 Para uma discussão sobre a conexão entre o pensamento de Milner e o de Lacan, especialmente no que diz respeito à prioridade concedida por este último, na década de 1970, ao aspecto contingencial do sujeito em detrimento de sua determinação significativa, ver COSTA-LIMA, 2002.

12 Segundo certo critério de classificação, os programas teóricos de Lazarus e Milner poderiam ser localizados numa vertente do pensamento crítico contemporâneo identificável através do nome de Alain Badiou, para quem a multiplicidade indiferente do ser manifesta-se como “verdades” em “mundos” determinados. No entanto, em Lazarus e Milner, observamos uma associação privilegiada entre a manifestação do real e o esforço de nomeação e, portanto, uma preocupação específica com a questão da palavra. Em Lazarus, uma palavra torna-se “problemática” quando se desliga do registro descritivo e passa a ser o índice crucial de uma prescrição antagônica sobre o poder-ser de quem a enuncia. Nestes termos, toda e qualquer subjetivação política “cumprê uma separação” (LAZARUS, 1996, p. 32). Analogamente, Milner fala da “nomeação real de um desejo”, entendida enquanto dissolução da trama das significações no terreno de uma escrita singular na qual “um significante pode ocupar o lugar da verdade”, separando-se, assim, de sua representabilidade imaginária (MILNER, 1999, p. 54). Referindo-se especificamente à questão da política e antecipando, quem sabe, a perspectiva lazariana, Milner menciona os “verdadeiros políticos”, aqueles sujeitos passíveis de “forjar locuções inéditas, capazes [...] de agrupar dividindo” (*ibidem*, p. 84). Para que estes sujeitos possam realizar seus efeitos, “tão semelhantes a efeitos de verdade que, sem dúvidas, não são outra coisa senão isso, é preciso que, mediante um nome político, [eles] tenham nomeado realmente um desejo” (*ibidem*).



incorra em realismo. E, no entanto, estamos condenados a operar cedo ou tarde com a realidade, em busca de eficácia. Mas não precisamos ter pressa. A realidade pode, quem sabe, já ser outra quando finalmente tenhamos de recorrer a ela em nome da validação de um enunciado. Temos sempre a chance de esperar um pouco mais antes de esgrimir o sentido da realidade, pelo menos se estivermos operando sob a condição de que o pensamento das pessoas é passível de retornar-nos uma relação singular do *real* – e não apenas a representação ou a expressão mais ou menos ajustada da Realidade segundo sua postulação em determinado paradigma. *Grosso modo*, a realidade não é prescindível, mas tampouco é toda onde quer que seu semblante se constitua. O real é prova disso.

Realidade é máscara do real, de sorte que, voltando a Milner pela última vez, seria lícito “dedicar-se a captar entre as linhas do que se diz o nome daquilo a respeito do que somos instados a ceder” (*ibidem*, p. 58). Não há plano de realidade constituído e falado que não deva prescindir de algo para manter sua consistência. Esse “algo” seria uma espécie de impossível próprio às formalizações estabelecidas; “algo” que, se praticado, forçaria uma redefinição geral de toda vinculação existente, dando margem à prescrição de outro princípio de realidade, essencialmente antagônico, eventualmente destrutivo e, por definição, *materialista*, pois se referencia num poder-ser coletivo que as pessoas *já perfazem* sob o signo de alguma prescrição da qual elas mesmas constituem objeto e processo de prova.

### 3.1 EXPOSIÇÃO DE UM REAL “IMPOSSÍVEL” NO DOMÍNIO DA CIÊNCIA SOCIAL

A instauração da antropologia do nome é um bom exemplo da exposição do real nos domínios do realismo científico-social. Nestes domínios, a realidade é comumente indexada a algum tipo de totalidade regrada (cultura, sociedade, cosmologia, ideologia, etc.) em cujo registro seus “objetos” tornam-se pensáveis. Haveria, portanto, um pano de fundo objetivo, mas invisível, que elucidaria aquilo que é evidente e reiterado. Sem a suposição desse pano de fundo totalizante, não existe objeto de pesquisa e nem mesmo razão para pesquisar. Quando o pensamento não parte *a priori* de alguma totalidade, deve, pelo menos, chegar a ela ao cabo de determinado curso investigativo. As formas de pensamento e ação precisam ser atribuídas, como repara Lazarus, a um “todo composto”, a uma “objetividade terminal” que é pensada através do campo de referência empírica selecionado pelo pesquisador (LAZARUS, 1996, p.8). Neste cenário há duas vias de análise: ou as pessoas pensam algo que o cientista já sabe o que é, ou o que elas pensam será especificado através de uma composição mais ou menos elegante de suas múltiplas opiniões e condutas. Em qualquer caso, estaremos diante de figuras do que é, ou seja, daquilo que, uma vez identificado, passa por imagem da realidade efetiva. Daí podem até surgir conceitos novos, criativos, convincentes, de enorme potencial descritivo. O que não muda,

contudo, é o fato de que quem pensa, no início ou no final do processo, é o cientista. No horizonte do objeto privilegiado por sua disciplina, o cientista social pensa o que as pessoas pensam. Pois bem, e qual seria o impossível próprio desse registro de pensamento? Ora, nós já sabemos: aqui, é impossível que as pessoas pensem fora de um campo ou de um horizonte objetual. É impossível, em suma, que elas estejam abrindo sua própria obra e singrando um caminho suscetível de inteligibilidade a partir da consistência interna de seu processo aberto e inominável.

A inominação do nome, nos termos já discutidos neste ensaio, é o impossível próprio às ciências sociais em geral e à massa das antropologias em particular. Por esta razão, uma antropologia como a de Lazarus só pode *ser* subtraindo-se ao campo da ciência social:

a antropologia do nome – explicita Lazarus – propõe-se a abandonar o campo da ciência pelo de um conhecimento racional, discutível e refutável que, contudo, não dependa da categoria de ciência tal como se apresenta nas ciências humanas, que é aqui designada como cientificista (LAZARUS, 1996, p. 48).

Sair do cientificismo significa declinar da inscrição do subjetivo numa totalidade englobante, seja através da dialética com o objetivo objetivista, seja por meio do retorno a alguma totalidade homogênea do subjetivo – mônadas, substância, espírito. O abandono do cientificismo exige a postulação sem reparos do enunciado literal “as pessoas pensam” – algo inadmissível no domínio das ciências sociais. Se “as pessoas pensam”, não há ciência social. Se há ciência social, quem pensa é o cientista sob o semblante mais ou menos vívido do pensamento alheio. Assumir radicalmente que as pessoas pensam é efetuar o real impossível das ciências sociais; é indagar pela irreduzível singularidade imanente ao pensar.

Nos domínios do cientificismo, as pessoas pensam unicamente sob o conceito geral de seu pensamento ou em resposta às determinações de seu “meio”. Subtrair-se ao metapensamento e à metalinguagem científico-social implica uma mudança de atitude que, no entanto, sempre será constrangida pela ameaça mortificante de regressarmos ao mais puro senso comum. Somos exortados a não “comer na boca dos nativos”. Pedem que tomemos suas palavras, em primeiro lugar, como o ruído de algo que clama por decifração. Onde os “nativos” calam, ou precisamente ali onde eles não falam em nome próprio – nos gestos, nas piscadelas, na hexis, na sequência abundante dos gestos rotineiros e impen-sados, no que se repete sempre igual através de muitos corpos e sistemas fonadores, no que correlaciona os indivíduos, queiram eles ou não – começam nossas ciências humanas.

Lazarus não deu ouvidos às ameaças e exortações do mundo disciplinar. Ele empreendeu o gesto primeiro e definitivo de uma mudança de atitude que, contra todas as advertências, não reincidiu na mera recuperação irreflexiva do senso comum, mas sim

“[n]outra ordem do real: aquela configurada pelo pensamento das pessoas” (LAZARUS, 2019 [2001], p. 224). Tal mudança de atitude consistiu em assumir que as pessoas pensam e, mais do que isso, em encarar o que se pensa nesse pensamento como verdade, sem rodeios. “Verdade” não como fundamento, natureza ou essência, mas sim como o que tal pensamento produz ao se constituir. Verdade como “plano de prova” do “caráter racional” do pensamento (LAZARUS, 2009, p. 214). Noutras palavras: a verdade é que as pessoas podem pôr à prova o princípio de realidade que as convoca num pensamento, devindo, elas próprias, efeito da tarefa que decidem executar racionalmente. Sem sombra de dúvida, o exercício de prova do pensamento seria eficaz mesmo na ausência de qualquer antropologia orientada a contemplá-lo em seus quadros epistemológicos. No entanto, uma vez apresentado – via antropologia do nome – um argumento sobre a possibilidade excepcional de referido exercício existir, torna-se radicalmente questionável – e, mais do que isso, superável – todo um modo de existência da problemática do subjetivo onde as pessoas não poderiam ser muito mais do que “casos” de sua própria despersonificação em nome da ciência social.

O que se pensa no pensamento é verdade, i.e., critério possível de transformabilidade do dado. A partir daí, o que advém já não é causal ou determinista em relação ao que existe, mas sim em relação ao que pode ser: ao possível. É o possível que se torna referência para a ação das pessoas. Caso ele venha a fracassar, não será porque o dado era a única Realidade possível, mas simplesmente porque as condições enunciadas para a mutabilidade do dado vieram a faltar. De qualquer modo, um possível terá tido lugar: em algum ponto, a realidade existente, seja qual for, ter-se-á subjetivado no registro de sua não necessidade. E essa não necessidade também terá sido verdade; mesmo que verdade tênue, enunciada a poucas vozes, quase inaudível. Sempre e quando uma “obra” tiver existido, seus termos poderão ser revisitados, seus protocolos de subjetivação, apreendidos, sua tênue relação do real, explicitada, seu frágil princípio de separação diante do dado poderá ser conhecido.

Contudente ou tênue, um pensamento singular é sempre relação irruptiva do real: um desassossego, uma tensão na ordem atual de localização dos corpos e distribuição das funções. A identificação dessa relação singular do real ocorre por meio de categorias. Não é que o nomeado pelas categorias seja real. Não se trata de nominalismo. Real é a nominação e o processo aberto por ela enquanto experimentação de um possível, ensaio situado de uma deslocalização categorizada cujo devir sintetiza intelectualidade e acontecimentalidade. Neste processo, uma nova categoria explicita que o que virá está aberto e em marcha, fato pelo qual o que é pertence ao registro do possível e a um campo de problematização próprio, ambos tensionados pelas determinações já conhecidas, mas irreduzíveis a elas.

## PALAVRAS FINAIS: OUTRA FIGURA DA VERDADE

A relativa aridez das abstrações que vim formulando até aqui justificaria um recurso estratégico ao expediente do exemplo<sup>13</sup>. Retroativamente, poderíamos identificar na “saturação” de Lênin, recuperada a partir do segundo tópico, uma exemplificação dos procedimentos da antropologia do nome no terreno da análise das singularidades subjetivas. Vimos que, mesmo finalizado do ponto de vista de sua historicidade, o leninismo persiste, para a antropologia do nome, nessa prescrição singular que coloca a política sob condição de estabelecer suas próprias condições. Lênin é pensado, portanto, no registro das prescrições instauradas por seu pensamento, e não apenas no contexto de uma genealogia do marxismo onde um grande escritor – Marx – fecunda a máquina textual de múltiplos autores – Lênin, Stalin, Mao Tsé-Tung, etc. – cujos trabalhos são avaliados como sucessivas reinterpretações de um conjunto perene de enunciados. Aquilo que importa é a *tarefa* anunciada por Lênin, e não tanto sua contextualização histórica ou a crítica “marxista” dos conceitos por ele estabelecidos. A tarefa proposta por Lênin foi a introdução da política comunista na ordem da consciência e a sustentação desta última através do partido. Se bem o partido-lugar-da-consciência mostrou-se efetivo do ponto de vista da produção das condições necessárias para uma insurreição proletária vitoriosa, não poderíamos dizer o mesmo no tocante à abolição do Estado e ao desaparecimento das classes sociais.

Graças a Lênin, sabemos que a emergência do sujeito revolucionário responde aos critérios político-organizativos que esse mesmo sujeito se auto-prescreve; e depois de Lênin, também sabemos que o partido não assegura a transição comunista. A prescrição segundo a qual a tomada do aparelho de Estado daria curso à realização do comunismo não se verificou. Convertido em programa do partido-Estado, o comunismo reduziu-se a um projeto de desenvolvimento das forças produtivas e de coletivização dos meios de produção assente na reiteração de toda uma hierarquia social da qual, paradoxalmente, o movimento comunista era a antítese<sup>14</sup>. Depois da saturação do leninismo (isto é, no “pós-leninismo”), restariam, então, duas orientações teórico-políticas gerais, uma afirmativa e a outra negativa. A primeira delas nos diz que a política emancipatória pode definir seu sujeito e seu propósito sem as garantias de qualquer sistema de pensamento exterior a ela. Diga-se de passagem, é também nestes termos que tais políticas deveriam ser pensadas. Por sua vez, a segunda orientação indica que o lugar da emancipação não pode ser o Estado, caso entendermos este último como uma estrutura de hierarquias que afiança a distribuição desigual das capacidades das pessoas em nome de um projeto societário que as transcende e as anula.

---

13 A pedagogia do exemplo ainda espera sua crítica, tanto mais necessária quanto mais o exemplo tende a tornar prescindível um exercício de explicitação minimamente sistemático dos pressupostos filosóficos e epistemológicos inerentes à abertura de qualquer terreno de pesquisa empírica.

14 Em relação ao caso chinês, Mao Tsé-Tung expressou esta questão de modo cristalino: “Em uma palavra, a China é um país socialista. Antes da Libertação, era mais ou menos como o capitalismo. Inclusive agora, o sistema de oito níveis salariais continua de pé, assim como a divisão segundo o trabalho realizado e os intercâmbios efetuados por mediação do dinheiro. Tudo isso difere pouco da sociedade prévia. A diferença radica em que o sistema de propriedade mudou” (*apud* CHUNQUIAO, 2007 [1975], s.p.)

À parte da obra de Lénin, Lazarus dedicou-se a analisar uma série de situações de sociabilidade e conflito que lhe permitiram explorar outros desdobramentos dos seus métodos e hipóteses. Limito-me apenas a citá-las, evitando, assim, sua clausura no espaço estreito e perigoso das exemplificações esquemáticas. Nas páginas finais de *Antropologia do Nome*, encontramos um estudo esclarecedor sobre a categoria “fábrica”, tal como os operários chineses de Cantão a mobilizavam para pensar o que estava ocorrendo com eles e com seu país no final dos anos 1980 (LAZARUS, 1996, p. 119 e ss.). Menciono, ainda, a identificação das prescrições políticas desenvolvidas pelos operários em greve nas fábricas STECO e Renault Billancourt (LAZARUS, 2019), os estudos da problematização da categoria “operário” entre os trabalhadores imigrantes da Renault (*ibidem*) e as reflexões sobre a “apresentação da política” protagonizada pelos *sans-papiers* em Paris (LAZARUS, 1997). Sensíveis às hipóteses lazarianas, alguns autores atualmente procuram singularizá-las em seus próprios trabalhos. Entre eles, restringindo-me apenas ao campo da pesquisa social<sup>15</sup>, cabe mencionar as obras do sociólogo sul-africano Michael Neocosmos sobre as expressões da política emancipatória no continente africano (2016; 2012) e os estudos dos antropólogos franceses Judith Hayem (2012; 2008) e Alain Bertho (2014; 2008) sobre a figura operária na África do Sul e a política popular nas periferias parisienses, respectivamente.

Quanto a mim, faz alguns anos, esbocei uma operacionalização incipiente dos métodos de Lazarus no momento de analisar os resultados de uma pesquisa desenvolvida junto aos trabalhadores indocumentados que se deslocam através da fronteira brasileiro-uruguaia (MORAES, 2017). Mais recentemente, enquanto estudava e acompanhava o esforço de construção de uma política excessiva e desejanete entre os cortadores de cana-de-açúcar do extremo norte do Uruguai, pude colocar em prática com mais sistematicidade as sugestões da antropologia do nome (MORAES, 2019). No meu caso, isto implicou o abandono de lealdades teóricas e institucionais prévias e, por conseguinte, um difícil trabalho de reposicionamento intelectual e político<sup>16</sup>. É como se, no limite, o compromisso subjetivo com uma relação política do real exigisse o descompromisso com a sócio-anthropologia convencional ou, pelo menos, sua inversão radical. Já não se trata de fazer a realidade encaixar no conceito, mas de imiscuir-se, sem garantias definicionais prévias, por mínimas que sejam, naquilo que o Colectivo Situaciones denominava – talvez

---

15 Fora do espaço das chamadas ciências sociais, autores como a romancista Natacha Michel (1997), a filósofa e poetisa Judith Balso (2010), o crítico literário Bruno Bosteels (2013), o político, filósofo e ex-militar Ernest Wamba-dia-Wamba (1988), o advogado e filósofo Raúl Cerdeiras (2016) e, claro, o filósofo Alain Badiou, fazem um uso criativo das formulações lazarianas.

16 Meu itinerário reflexivo começou, evidentemente, em pleno trabalho de campo na cidade uruguaia de Bella Unión, onde redigi dois informes de pesquisa que expressavam uma tentativa de contornar os marcos analíticos mais tradicionais das chamadas “antropologias do desenvolvimento” (MORAES, 2015a; MORAES, 2015b). Naquela época, tinha a pretensão de construir uma perspectiva que estivesse à altura das formas organizativas criadas pelos trabalhadores da cana-de-açúcar em seu esforço de problematizar e transcender as políticas governamentais de desenvolvimento destinadas a convertê-los em sujeitos socialmente produtivos e aptos para a acumulação de capital. No entanto, só mais tarde pude começar a sistematizar as consequências teóricas de meus engajamentos políticos no Uruguai. Isto se deu através da paulatina redefinição de minhas coordenadas metodológicas e epistemológicas (MORAES, 2018; MORAES & MESOMO, 2018). A obra de Lazarus jogou um papel importante em dito processo, que prosseguiu intensamente durante a escrita da tese de doutorado, defendida em 2019 (MORAES, 2019).

em sintonia deliberada com Lazarus – “a dimensão teórica presente em cada situação” (COLECTIVO SITUACIONES, 2002, p.10).

Para finalizar, recupero uma breve definição que figura na folha de rosto dos livros publicados pela coleção *Des travaux*; definição esta que se mostrou compatível com minha experiência de leitura de *Antropologia do Nome* e de outras obras de Lazarus. Cito: “Trabalho: o que é passível de introduzir uma diferença significativa no campo do saber, ao custo de certa dificuldade para o autor e para o leitor, e com a eventual recompensa de certo prazer, isto é, de um acesso à outra figura da verdade”. Após árduos percursos pelos textos que me propus a comentar até aqui, é exatamente esta outra figura da verdade que eu espero ter feito cintilar diante dos olhos do leitor. Com certeza, sou o único “culpado” de minhas próprias leituras e de suas inevitáveis insuficiências, o que não deixa de causar-me certa aflição. Por sorte, reconforta-me a perspectiva de partilhar com os demais o prazeroso vislumbre de um mundo – o das ciências sociais tal e como as conhecemos – que vacila sobre a irreverência arisca e animosa de um pensamento materialista do possível; de uma antropologia “impraticável”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABÉLÈS, Marc. “Anthropologie du Nom, review”. In: *L’Homme*, n. 147, julho/setembro, 1998, p. 257-258.

BADIOU, Alain. *El Siglo*. Buenos Aires: Manantial, 2017 [2005].

BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015 [1992].

BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos*. Buenos Aires: Manantial, 2008 [2006].

BALSO, Judith. “Estar presente en el presente. La hipótesis comunista: ¿hipótesis posible para la filosofía, nombre posible para la política?” In: HOUNIE, Analía (org.). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 33-50.

BERTHO, Alain. “La fin de la politique?” In: *Ethnographiques*, n. 28, 2014, p. 2-15.

BERTHO, Alain. *Os outros somos nós*. Canoas: ULBRA, 2008.

BOSTEELS, Bruno. “La izquierda melancólica”. In: BOSTEELS, Bruno. *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Madri: Akal, 2016, p. 173-207.

CERDEIRAS, Raúl. “Refundar la emancipación”. In: *Acontecimiento*, n. 47-48, 2016, p. 13-52.

CHUNQUIAO, Zhang. “Acerca de la dictadura omnimoda sobre la burguesía”. In: *Marxists Internet Archive*, maio de 2007. Disponível em: <<https://www.marxists.org/espanol/zhang/1975/001.htm>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

COLECTIVO SITUACIONES. 19 y 20. *Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2002.

COSTA-LIMA, Mônica. “O sujeito da experiência psicanalítica entre o contingente e o necessário”. In: *Ágora: Estudos em teoria psicanalítica*, v.5, n.2, 2002, p. 295-310.

GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA. “Descolonizar-se, abandonar as disciplinas, pensar no registro do possível”. In: *Máquina Crítica – Antropologia Crítica*, 26 de dezembro de 2018. Disponível em <<https://maquinacrisica.org/2018/12/26/1795/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA. “Generar el malestar: la experiencia de Revocables y la materia colectiva de epistemología en Buenos Aires”. In: *Máquina Crítica – Antropologia Crítica*, 10 de março de 2017a. Disponível em <<https://maquinacrisica.org/2017/03/10/generar-el-malestar-la-experiencia-de-revocables-y-la-materia-colectiva-de-epistemologia-en-buenos-aires/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA. “Hipótesis 356: la política puede salvarnos de la disciplina (parte I)”. In: *Máquina Crítica – Antropologia Crítica*, 23 de novembro de 2017b. Disponível em <<https://maquinacrisica.org/2017/11/23/hipotesis-356-la-politica-puede-salvarnos-de-la-disciplina/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA. “Autonomía teórica crítica. Productos de una máquina de ideas”. In: *Máquina Crítica – Antropologia Crítica*, 8 de novembro de 2016a. Disponível em <https://maquinacrisica.org/2016/11/08/autonomia-teorica-critica-productos-de-una-maquina-de-ideas/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA. “O agora não cabe no Lattes. Conspirações no IFCH ocupado”. In: *Máquina Crítica – Antropologia Crítica*, 4 de dezembro de 2016b. Disponível em <<https://maquinacrisica.org/2016/12/04/o-agora-nao-cabe-no-lattes-conspiracoes-no-ifch-ocupado/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

HALLWARD, Peter. “The Politics of Prescription”. In: *The South Atlantic Quarterly*, v. 104, n.4, 2005, pp. 769-789.

HAYEM, Judith. “The Voucher Strike: Workers Political Subjectivities in Post-Apartheid South Africa”. In: *Journal of Asian and African Studies*, v. 47, n. 5, 2012, p. 516-529.

HAYEM, Judith. *La figure ouvrière en Afrique du Sud*. Paris: Karthala, 2008.

LABORDE, Denis. “Une anthropologie de la pensée”. In: *Ethnologie française*, v.28, n.2, 1998, p. 263-266.

LAZARUS, Sylvain. “Lenin y el partido, 1902-noviembre de 1917”. In: BUDGEN, Sebastian; KOUVELAKIS, Stathis & ŽIŽEK, Slavoj (orgs.). *Lenin reactivado*. Madri: Akal, 2013, p. 245-256.

- LAZARUS, Sylvain. “Contemporâneo e política”. In: *Educação e Realidade*, v. 37, n. 2, 2012, p. 383-397.
- LAZARUS, Sylvain. “Sur une nouvelle politique contemporaine et sur la philosophie de la politique de Louis Althusser lecteur de Lénine”. In: *Socio-anthropologie*, n. 23-24, 2009, p. 211-236.
- LAZARUS, Sylvain. “Antropologia operária: pensar o presente no registro do possível. Estado da questão e problemática”. In: *Plural*, v. 2, n. 3, 2019 [2001], p. 202-225.
- LAZARUS, Sylvain. “Les mouvements présentent la politique, les organisations la prescrivent”. In: *Lignes*, n. 30, 1997, p. 169-180.
- LAZARUS, Sylvain. *Antropología del nombre*. Paris: Editions du Seuil, 1996. Disponível em: <<https://antropologiacritica.files.wordpress.com/2016/12/sec3a7c3a30-4-sylvain-lazarus-antropologia-del-nombre.pdf>>. Acesso em 23 de maio de 2019.
- LAZARUS, Sylvain. “Lénine et le temps”. In: MICHEL, Natacha & LAZARUS, Sylvain (orgs.). *L'intelligence de la politique*. Paris: Al Dante, 2013 [1989], p. 193-242.
- LAZARUS, Sylvain. “Notes sur le post-léninisme”. In: MICHEL, Natacha & LAZARUS, Sylvain (orgs.). *L'intelligence de la politique*. Paris: Al Dante, 2013 [1981], p. 67-97.
- MACHADO, Decio & ZIBECCHI, Raúl. *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progreso*. Bogotá: Desde abajo, 2016.
- MICHEL, Natacha. “Préface”. In: MICHEL, Natacha & LAZARUS, Sylvain (orgs.). *L'intelligence de la politique*. Paris: Al Dante, 2013, p. 7-38.
- MICHEL, Natacha. “Le temps de la pensée”. In: *Horlieu*, n.5, 1996, p. 84. 1-11.
- MILNER, Jean-Claude. *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial, 1999 [1983].
- MORAES, Alex. *Esfuerzo de lo posible: política, desarrollo y deseo en el extremo norte del Uruguay*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Instituto de Altos Estudos Sociais de la Universidad de San Martín, 2019. Disponível em <<http://ri.unsam.edu.ar/xmlui/handle/123456789/884>>. Acesso em 27 de outubro de 2019.
- MORAES, Alex. “Pesquisa social contemporânea e sensibilidades comunistas”. In: *Lavra Palavra*, 16 de janeiro de 2018. Disponível em <<https://lavrpalavra.com/2018/01/16/pesquisa-social-contemporanea-e-sensibilidades-comunistas/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.
- MORAES, Alex. “Antropologia crítica e cartografias do poder soberano nas fronteiras do Cone-Sul”. In: *Mundaú*, v.1, n.2, 2017, p. 146-165.
- MORAES, Alex. “Antropología del desarrollo: entre la máquina anti-política y la máquina deseante”. In: *Trama*, n. 5, 2015a, p. 239-265.



MORAES, Alex. “Mejorar la calidad de la gente: neodesarrollismo y extracción en el nuevo Uruguay Productivo”. In: *Práticas de ofício*, n. 15, 2015b, p. 1-12.

MORAES, Alex & MESOMO, Juliana. “Suspender o disciplinamento, redimir a promessa da antropologia”. In: *Máquina Crísica – Antropologia Crítica*, 29 de agosto de 2018. Disponível em < <https://maquinacrisica.org/2018/08/29/suspender-o-disciplinamento-redimir-a-promessa-da-antropologia/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

NEOCOSMOS, Michael. *Thinking Freedom in Africa*. Joanesburgo: Wits University Press, 2016.

NEOCOSMOS, Michael. Are Those-Who-Do-Not-Count Capable of Reason? Thinking Political Subjectivity in the (Neo-)Colonial World and the Limits of History. In: *Journal of Asian and African Studies*, v. 47, n. 5, 2012, p. 530-547.

NEOCOSMOS, Michael. “The Political Conditions of Social Thought and the Politics of Emancipation: an introduction to the work of Sylvain Lazarus”. In: HEATHER, Jacklin & VALE, Peter (orgs.). *Re-imagining the social in South Africa: critique and post-apartheid knowledge*. Durban: UKZN Press, 2009, p. 111-138.

RANCIÈRE, Jacques. *El filósofo y sus pobres*. Los Polvorines: Universidad Nacional General Sarmiento, 2018.

RANCIÈRE, Jacques. *Los nombres de la historia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

WAMBA-DIA-WAMBA, Ernest. “Development, Post-Leninism and Revolution in Africa”. In: *African Journal of Political Economy*, v. 2, n. 1, 1988, p. 89-100.

---

## PRÁXISCOMUNAL

---

**Práxis Comunal**  
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019  
Periodicidade: Anual

[seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal](http://seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal)  
[praxiscomunal@fafich.ufmg.br](mailto:praxiscomunal@fafich.ufmg.br)

MORAES, Alex Martins. Uma Antropologia Pós-Leninista e a Questão do Real.  
Data de submissão: 18/07/2019 | Data de aprovação: 22/11/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

MORAES, Alex Martins. Uma Antropologia Pós-Leninista e a Questão do Real. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 40-64.