

---

# PRÁXISCOMUNAL

---

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

## BREVE GESTO DE DESALIAÇÃO: NOTA DXS TRADUTORXS AO ENSAIO DE DAVID GRAEBER

Coletivo Máquina Crítica - GEAC



**BREVE GESTO DE DESALIAÇÃO:**  
**NOTA DXS TRADUTORXS AO ENSAIO DE DAVID GRAEBER**

Máquina Crísica- GEAC

A tradução do texto de David Graeber, intitulado “*Radical alterity is just another way of saying ‘reality’. A reply to Eduardo Viveiros de Castro*”, é parte de uma tomada de posição político-teórica. Há três anos, já havíamos traduzido parcialmente a resposta de Graeber às críticas que Eduardo Viveiros de Castro lhe dirigira no contexto de uma conferência pronunciada em Cambridge em 2014<sup>1</sup>. À época, priorizamos o núcleo teórico do argumento, que se sustentava com relativa autonomia e prescindia, para os nossos fins, das explicações e demonstrações de natureza “etnográfica” oferecidas pelo autor. Agora, a convite dos editores da *Revista Práxis Comunal*, retornamos sobre o ensaio de Graeber para finalizar sua tradução. Ontem e hoje, o ânimo que nos leva a empreender a tarefa de tradução permanece o mesmo: pretendemos facilitar o acesso, principalmente para os estudantes de graduação e pós-graduação em antropologia e ciências sociais, ao cuidadoso esforço realizado por Graeber no sentido de elucidar e objetar as premissas subjacentes à chamada “virada ontológica” (VO). Elaborar e disponibilizar esse tipo de insumo reflexivo é uma declaração de compromisso com o debate teórico real, que procura explorar em profundidade – e sem complacência – as premissas de qualquer argumento filosófico concernente à condição humana e ao estatuto da própria realidade. Tal compromisso é ainda mais urgente quando a ofuscante preponderância de certas correntes de pensamento faz escassear a oferta de um instrumental teórico que seria imprescindível para abordá-las criticamente. Sem as armas da crítica, o mal-estar suscitado pela hegemonia de um paradigma não pode se expressar de forma sistemática, através do confronto de ideias e da multiplicação das divergências. A consequência disso é o empobrecimento do pensar e, pior ainda, o desenvolvimento de filiações teóricas tão mecânicas quanto dogmáticas e arbitrárias.

Em se tratando de correntes teóricas conservadoras – como é o caso da chamada VO –, a tarefa de confrontação responde não apenas à fidelidade ao debate intelectual genuíno, mas também à necessidade de assegurar a vigência e a vitalidade de um arcabouço conceitual compatível com as intenções de quem ainda pretende pensar no registro da emancipação coletiva. O texto de Graeber contempla razoavelmente bem essa necessi-

---

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

dade, na medida em que recupera e procura demonstrar duas teses centrais para a razão emancipatória contemporânea. Sintetizemo-las assim:

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

2) Para o ser humano, a realidade apreende-se mediante fabulação teórica e experimentação prática, de modo que o conhecimento, imbricado no engajamento prático das pessoas com a materialidade que as constitui, estará sempre povoado de inconsistências e dilemas, ou seja, será um processo aberto a redefinições radicais, sem importar onde se manifeste. É precisamente neste aspecto do pensamento humano que reside a capacidade transformadora da própria espécie, tanto no que diz respeito à requalificação das suas formas de cooperação social, quanto no tocante à redefinição do seu metabolismo com a “natureza”.

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

Começamos dizendo que, para nós, a resposta de Graeber a Viveiros de Castro é o segundo ato de um debate que põe em evidência diferentes tentativas de politizar duas facetas hegemônicas do fazer antropológico contemporâneo. Uma destas facetas enfatiza a produção da alteridade radical, ao passo que a outra se preocupa com a fundamentação de certo cosmopolitismo teórico de viés humanista. Neste quadro, a VO reencena a fabricação do “nicho do selvagem”<sup>2</sup>, só que agora em chave descolonizadora. Aqui, tudo se passa como se o anti-colonialismo real, que varreu o mundo nos últimos duzentos anos, do Haiti ao Congo, nunca tivesse existido do ponto de vista teórico-filosófico. O que as lutas anti-coloniais postularam a respeito da existência de uma única humanidade – *Tout moun se moun men ce pa memn moun* [Toda pessoa é uma pessoa, ainda quando elas não sejam a mesma pessoa], reza um famoso provérbio haitiano – é irrelevante no paradigma “ontológico”. De fato, como demonstra Graeber de maneira convincente, o saldo epistemológico da VO é a segmentação do real em nichos “ontológicos” auto-referenciais que privam a política do horizonte da universalidade, tornando necessária, outra vez, a figura do antropólogo enquanto intérprete autorizado entre mundos discretos. A diferença com os tempos coloniais reside em que, hoje em dia, o antropólogo já não revela a singularidade do outro para um poder interessado em sujeitá-lo, mas pretende contrabandear para o interior das fronteiras de seu próprio mundo alguns elementos potencialmente desestabilizadores oriundos da “metafísica” selvagem. Por sua vez, a faceta do *mainstream* representada por Graeber almeja conferir à antropologia a tarefa de complexificar cada vez mais a imagem do humano. Isto seria possível através de um longo percurso etnográfico pelas formas exóticas de consciência, tendo em vista o propósito de “reexaminar nossas próprias premissas cotidianas, visualizando, assim, algo novo a respeito dos seres humanos em geral”.

Em ambas as concepções, os outros existem em função da desesperada necessidade que a antropologia tardia possui de reivindicar um papel relevante no mundo social onde ela própria se desenvolve e de justificar suas incursões à selva e a ultramar mesmo quando ninguém mais solicita seus serviços nos lugares de destino. Mais do que nunca, os “nativos” existem em função do que se espera deles noutras latitudes. A última das ilusões da disciplina é acreditar-se essencial às lutas domésticas pela liberdade e pela auto-determinação. Agora, os “informantes” são a dádiva que os antropólogos oferecem aos seus próprios conterrâneos, sedentos de emancipação e auto-conhecimento. Ganhamos um espelho mágico onde a imagem miraculosa dos “nativos” distantes sussurra idéias inéditas, verdades desestabilizadoras sobre o mundo, convites ao exame crítico da consciência ocidental. Os caminhos da liberdade não precisam mais passar pelas dores do antagonismo.

---

2 “Nicho do selvagem” é um conceito cunhado pelo antropólogo haitiano Michel Trouillot para designar o espaço discursivo, constitutivo da “geografia da imaginação” ocidental, que ao longo do século XX foi ocupado e disciplinado pelo saber antropológico. Ver Trouillot, M. (2011). “La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad”. En: M. Trouillot, *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Cauca-Bogotá: Universidad del Cauca y CESO-Universidad de los Andes, pp. 43-78.

As alternativas e possibilidades vêm de fora, na bagagem do antropólogo. Graeber anuncia a boa nova com estas palavras: “vejo [em Viveiros de Castro] um companheiro e um aliado político, na medida em que ambos somos ativistas que intuem que a antropologia não só está posicionada para responder questões de importância filosófica universal, mas também possui uma contribuição fundamental para a causa da liberdade humana”.

Ambos os processos de politização – o “ontológico” e o “humanista” – permanecem no terreno do idealismo. Tanto Viveiros de Castro quanto Graeber parecem assumir a premissa de que a redefinição de nossa própria realidade começa com a descoberta de novas categorias de pensamento. Dessas novas categorias intelectivas dependeria a conformação de outro ponto de vista sobre o mundo em que nos inserimos e, em consequência, a colocação em prática de algum tipo de ação transformadora. Nas antípodas desse raciocínio, as razões críticas imanentes às grandes irrupções políticas experimentadas pelo ser humano – o marxismo é uma dessas razões – sustentam que a mudança real responde, em primeiro lugar, às tensões que inevitavelmente caracterizam a vida coletiva em qualquer tempo e espaço. Tais tensões são anteriores às categorias que irão assegurar sua enunciação eficaz e resolutiva – i.e. sua enunciação *política*. Sendo assim, não faz sentido buscar meios para relativizar ou problematizar as categorias que subsidiam nossa vida cotidiana se tal problematização não partir de um incômodo *presente* com essas mesmas categorias. Como escreve Marx nos *Grundrisse*, “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” que “estão tanto na realidade quanto na cabeça”<sup>3</sup>. A possibilidade de uma crítica real dessas categorias, ou seja, de uma crítica que evidencie seu não absolutismo, é, antes que nada, imanente ao funcionamento das categorias em questão; funcionamento este indissociável da dinâmica de reprodução da própria formação social. Por exemplo: a crítica do fetichismo da mercadoria foi contemporânea das primeiras insurreições operárias europeias e fez-se necessária no contexto do engajamento de Marx com um movimento proletário em ascensão. É a impossibilidade objetiva do modo de produção assente na mobilização intensiva e mortificante do trabalho humano – impossibilidade decretada pelo movimento operário incipiente – que informa a necessidade teórica de um estudo crítico da forma mercadoria enquanto processo de objetificação em nome de cujo desenvolvimento todos os males tornam-se “necessários”.

Pode soar duro para certxs antropólogxs, mas é necessário dizer, sem reservas, que a problematização real e efetiva das categorias que determinam nossa existência prescinde completamente do trabalho de campo antropológico em terras longínquas. Tal problematização é imanente à formação social que habitamos e exprimível com quaisquer palavras que tenhamos ao alcance de nossas mãos. De fato, não falta nada à crítica transformadora salvo a decisão de empreendê-la. Esta constatação não implica que a ati-

---

<sup>3</sup> Ver p. 85. Marx, Karl (2011). *Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858. Esboço da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo.

vidade de pesquisa careça de relevância para a prática política transformadora, mas redefine completamente sua função. A pesquisa social serve à “causa da liberdade humana” – para usar os termos grandiloquentes de Graeber – quando é função do exercício de tal liberdade, isto é, na medida em que identifica, simultaneamente, as condições de possibilidade e de impossibilidade de uma libertação que *já se ensaia* em contextos sociais específicos. Neste caso, nenhuma antropologia é realmente fundamental, posto que a “revelação de algo novo a respeito dos seres humanos em geral” torna-se atributo da ação política coletiva, desde que esta última não decline, nunca, de seu próprio universalismo. O que fazer, então, com todo o corpus teórico produzido sob a égide da “Antropologia”? Que *utilidade política* ele teria uma vez que a realização das possibilidades intrínsecas ao ser humano devém um processo multilocalizado de experiências libertadoras que podem comunicar suas verdades e percalços umas às outras, de pleno direito e a seu bel prazer, sem qualquer mediação antropologizante? Nesta conjuntura – que é a nossa conjuntura – tudo o que já foi e vier a ser escrito em nome da “Antropologia” talvez compartilhe um valor de uso análogo ao da literatura em geral e ao da poesia: reserva de palavras e de histórias que se doam ao pensamento de quem lê como um estímulo à imaginação e, mais do que isso, como um insumo para dizer coisas novas *quando for necessário dizê-las*. Este seria um encerramento digno e redentor para a era da política antropológica, que começou como apêndice da política colonial e que persiste, hoje, exausta, como uma instância da política representativa<sup>4</sup>. Finalizado o tempo em que, enquanto disciplina, a antropologia era chamada a desempenhar um papel político preciso – seja qual fosse –, estamos, agora, autorizados a fazer nossas pesquisas corpo a corpo com os demais, atentos às suas palavras e pensamentos. Libertos de qualquer fidelidade com a reprodução da política antropológica, podemos participar sem receio do movimento transformador real que pulsa em qualquer situação; movimento que se deixa tanger no enunciado de novas prescrições e possibilidades, as quais não dizem respeito apenas ao outro, mas sim a todo e qualquer ser humano capaz de ouvi-las e de perceber, nelas, um critério para a conjunção política. Podemos fazer tudo isso sem lançar mão de nenhuma prerrogativa de autoridade disciplinar; sem estipular de antemão o valor de nosso trabalho de pesquisa, procurando, ao contrário, definir tal valor em concordância com a tarefa circunstancial que nos propusemos a encarar enquanto pesquisadores.

Graeber nos diz que sua abordagem “não é simplesmente uma questão de ‘ocidentais’ explorando a sabedoria ‘nativa’ para entender melhor a si mesmos”. “Com certeza – ele prossegue –, vivemos em um mundo violento e desigual e as estruturas de poder existentes tenderão a produzir esse tipo de situação exploratória. No entanto, isto ocorre com qualquer projeto intelectual desenvolvido no interior de estruturas violentas e

---

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

desiguais [...] Tudo pode servir aos propósitos do poder”. Contudo, se deixarmos de lado a pretensão de fazer política em chave antropológica, poderemos experimentar formas de saber e de conhecer que não são imediatamente interiores às “estruturas violentas e desiguais” que originaram essa disciplina e que hoje em dia financiam sua reprodução. Aceitar que “tudo” pode servir aos propósitos do poder é supor, em qualquer prática cognoscitiva, um compromisso potencial com a ordem existente. Esta é, naturalmente, uma vicissitude dos saberes disciplinares. Em maior ou menor medida, esses saberes devem sua existência ao beneplácito econômico dos poderes estabelecidos e à utilidade potencial de sua epistemologia quando se trata de falar sobre os “outros” – mesmo quando os “outros” ignorem completamente o projeto do qual se tornaram parte compulsoriamente. No entanto, se a produção do conhecimento for integralmente assumida – em seus meios e em seus resultados – por quem participa do projeto que a torna necessária, então não há razão para temer a captura nas mãos do poder. Evidentemente, o controle coletivo sobre os meios de produção do conhecimento não é nenhuma garantia contra operacionalizações errôneas e até mesmo desastrosas dos frutos da prática cognoscitiva. De qualquer forma, se tais erros vierem a produzir-se, eles serão responsabilidade de quem os cometeu e poderão, quem sabe – mediante auto-crítica –, aperfeiçoar futuros processos de pesquisa comprometida.

À luz do que viemos argumentando, já não será necessário, como gostaria Graeber, descobrir “qual a melhor abordagem – e as melhores formas – para apoiar aqueles que estão tentando desafiar [as] estruturas de poder e autoridade”. Esta, que é a questão política crucial segundo nosso autor, não faz muito sentido no contexto de uma prática investigativa que, desde o início, é parte de um esforço emancipatório localizado. A pesquisa pode ser o espaço apropriado para especificar a teoria *inerente* a uma política combativa. Teoria, aqui, é sinônimo de um discernimento adequado a respeito da natureza do antagonismo em que estamos inseridos e das nossas próprias capacidades de ação transformadora no mundo social. Em outros termos, trata-se da expressão teórica de um antagonismo real e da enunciação de um horizonte afirmativo situado mais além da resolução desse mesmo antagonismo. Viver a pesquisa social como a busca de uma teoria imanente às situações de antagonismo é aceitar de bom grado aquela exortação que xs antropólogos tiveram que ouvir – especialmente depois da segunda metade do século XX – por parte de quem costumava ser seu objeto privilegiado de pesquisa: “voltem para casa”. É em casa que a pesquisa social prova sua relevância política, sem abdicar, é claro, do diálogo com os outros, partindo do pressuposto de que eles realmente podem ter – como propõe Graeber com lucidez – uma “mensagem para toda a humanidade”. Deixemos, no entanto, que essa mensagem seja articulada conscientemente por seus próprios portadores, reservando-nos a tarefa de mediá-la politicamente em nossas respectivas lutas para, assim, ampliar o horizonte da emancipação coletiva.

---

# 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)

GEAC, Máquina Crítica. Breve gesto de desalienação: nota dxs tradutorxs ao ensaio de David Graeber.

Data de submissão: 19/12/2018 | Data de aprovação: 15/06/2019

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:

GEAC, Máquina Crítica. Breve gesto de desalienação: nota dxs tradutorxs ao ensaio de David Graeber. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 269-276