
“DESDISCIPLINAR A ANTROPOLOGIA”: DIÁLOGO COM EDUARDO RESTREPO

O antropólogo colombiano Eduardo Restrepo vem trilhando uma trajetória político-intelectual que conjuga o estudo sistemático dos processos coletivos protagonizados pelas populações negras de seu país com o exercício da crítica radical ao discurso multiculturalista e ao que ele denomina *establishment* disciplinar da antropologia. Esta última dimensão de seu trabalho se vê refletida nos debates coletivos que ele desencadeou ao lado de Arturo Escobar, Lins Ribeiro, entre outros, em torno da noção de antropologias do mundo. No contexto do evento “Ensaio, críticas e leituras antropológicas sobre o neoliberalismo”, organizado pelos estudantes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS em setembro de 2012, Eduardo Restrepo discorreu sobre questões relacionadas à sua trajetória de formação intelectual, à institucionalização da antropologia na Colômbia e às suas reflexões atuais sobre a emergência e o exercício de “antropologias de outra forma”, antropologias orientadas não apenas para desestabilização dos sistemas vigentes de dominação, mas também para o questionamento das práticas acadêmicas e institucionais que condicionam a própria formação dos antropólogos como sujeitos políticos.

Doutor em Antropologia pela Universidade da Carolina do Norte-Chapel Hill, Eduardo Restrepo é professor associado do Departamento de Estudos Culturais da Universidad Javeriana de Bogotá, coordenador do grupo de investigação em estudos culturais da Faculdade de Ciências Sociais e do Instituto Pensar na mesma instituição. Também é membro do Centro de Pensamento Latino-Americano Raíz-AL e da Rede de Antropologias do Mundo. Suas áreas de interesse e estudo contemplam a teoria crítica social e cultural contemporânea, as genealogias da colombianidade, geopolíticas do conhecimento, as populações afrodescendentes e a região do Pacífico colombiano. É autor de numerosos artigos. Seus principais livros são: *Intervenciones en teoría cultural*; *Inflexión decolonial* (em coautoria com Axel Rojas), *Antropología y estudios culturales*; *Teorías de la etnicidad*. *Stuart Hall y Michel Foucault*.

Participantes: Ondina Fachel Leal, Patrice Schuch, Denise Fagundes Jardim, Marcela Velásquez Cuartas, Tomás Guzmán Sánchez, Alex Martins Moraes, Josep Juan Segarra.

Tradução: Alex Martins Moraes.

Ondina Leal: Nós achamos que seria muito interessante compartilhar um panorama do que é a antropologia hoje na Colômbia, utilizando as tuas próprias categorias analíticas. O que seria aquela antropologia *mainstream* e o que seria aquela antropologia dissidente? Isso pode permitir que nós entendêssemos melhor essa questão no contexto colombiano. Também nos interessa conhecer melhor essa antropologia da Colômbia porque nós temos tido uma demanda enorme de alunos colombianos que vêm fazer pós-graduação aqui, tanto mestrado quanto doutorado.

Eduardo Restrepo: Bom, institucionalmente, a antropologia na Colômbia surge nos anos 1940 com a fundação do Instituto Etnológico Nacional, onde um antropólogo francês, Paul Rivet, tem um papel muito importante. Ele foi para a Colômbia depois da Segunda Guerra Mundial, convidado pelo então presidente do país, um presidente cujo sobrenome é Santos, o avô do atual presidente. Rivet cria o Instituto Etnológico Nacional, com o apoio de um antropólogo colombiano que havia estudado com ele na França, chamado Gregorio Hernández de Alba. Esse instituto existe até hoje e se chama Instituto Colombiano de Antropologia e História. Temos, então, uma ancoragem institucional que vai definindo, digamos, a parte mais institucionalizada da antropologia colombiana. Em finais dos anos 1960 e princípios dos anos 1970 são criados quatro departamentos de antropologia na Colômbia. Isso irá marcar uma diferença da antropologia colombiana com relação a outras antropologias, como a brasileira, porque se tratava cursos de graduação. Então, desde finais dos anos 1960 na Universidade Nacional (que é uma universidade pública em Bogotá), na Universidade dos Andes (que é uma universidade privada em Bogotá), na Universidade de Antioquia e na Universidade do Cauca, em Popayán, são criados esses quatro departamentos. Uma das características que marca a antropologia na Colômbia é que, por mais de 30 anos, foram formados antropólogos a partir dos cursos de graduação, não havia nenhuma pós-graduação. A formação antropológica da graduação era, portanto, muito

importante. Quando eu estudei antropologia no departamento da Universidade de Antioquia, eram cinco anos de formação que incluíam um ano de trabalho de campo e uma tese que devia ser defendida publicamente. Dessa forma, toda a aposta da formação antropológica estava dada nos departamentos de antropologia e em nível de graduação. Em finais dos anos 1990 e inícios dos anos 2000 há uma série de transformações a reboque das mudanças ocorridas desde o início dos anos 1990 na Colômbia. Tais mudanças têm a ver com uma transformação das concepções das políticas de ciência e tecnologia e com algumas transformações nas concepções da prática acadêmica e da prática profissional antropológica e das ciências sociais e humanas. Essas transformações se manifestam, por exemplo, em que, nos anos 2000, é criada uma série de programas: cerca de seis programas de graduação e os primeiros mestrados e doutorados. O primeiro mestrado se organiza na Universidade Nacional. Depois surgem outros na Universidade dos Andes, na Universidade do Cauca e, finalmente, na Universidade de Antioquia.

Ondina Leal: Em que ano isso ocorreu?

Eduardo Restrepo: Em 1999 ou 2000 na Universidade Nacional.

Ondina Leal: Muito recente isso...

Eduardo Restrepo: É recente. O primeiro doutorado foi organizado na Universidade do Cauca com apoio da Rede de Antropologias do Mundo. Nos últimos cinco anos foram criados dois doutorados [em antropologia], um na Universidade dos Andes e outro na Universidade Nacional, há dois anos. Uma das razões pelas quais os estudantes vêm para o Brasil, ao lado de muitas outras razões, é porque a formação de pós-graduações não está consolidada na Colômbia. Não está consolidada porque a aposta foi em uma outra concepção de antropologia. Dado que os cursos de graduação são muito bons na Colômbia, neste momento existe uma tendência de estragá-los, de destruí-los, de diminuí-los. Então já existe um discurso, nos últimos dez anos, que propõe que, na graduação, as pessoas já não se formem como antropólogos. Os próprios professores que se formaram como antropólogos nesses cursos de graduação dizem que as pessoas já não se formam como antropólogos e toda a aposta está ligada às pós-graduações. No entanto, isso se insere no marco

de uma mudança de concepção da universidade como entidade de discussão e debate político em direção à universidade corporativa, ou seja, a universidade como empresa. Tudo isso, por sua vez, produz uma série de mudanças no que agora significa ser antropólogo, mudanças motivadas pela questão da standardização de currículos promovida pelo Colciências, que é uma entidade do Estado. Trata-se de uma standardização na maneira de julgar e avaliar a “produtividade” e a “qualidade” da produção dos antropólogos. Nos últimos dez ou 15 anos, foram criados outros departamentos de antropologia na graduação e os primeiros programas de pós-graduação, associados à uma transformação na política de ciência e tecnologia onde a produtividade antropológica foi standardizada de acordo com certas modalidades ou certas concepções do que é um produto e de como um produto é de qualidade ou não. Se o artigo está numa revista indexada e se é uma revista em inglês, é importante; se não está numa revista indexada e se está em um idioma como o espanhol, então não é tão importante. Se é uma atividade que tem a ver com certa visibilidade, ou certa produção de patentes (isso está ligado a todo o debate sobre a relação entre universidade e empresa), então é algo importante; mas se é um trabalho com movimentos sociais, ou com um processo organizativo, ou uma intervenção artística, nem sequer conta. Se é uma consultoria onde se produz uma estreita relação entre a universidade e as políticas empresariais, é muito importante... Podemos ver que, em termos da institucionalização da antropologia na Colômbia, ela começa com o Instituto Etnológico Nacional, depois há departamentos de antropologia e agora existe uma explosão de vários programas de graduação (seis novos além dos quatro que já existiam) e algumas pós-graduações. Tudo isso se constituiu a partir de uma concepção do que é fazer antropologia e do que é importante dentro da antropologia, associado a esses modelos do que é produtivo, do que é qualidade, etc., etc. Eu diria que esse é o panorama das antropologias normalizadas. Por outro lado, sempre existiu muitas práticas na Colômbia com trajetórias dissidentes. Desde o princípio, quando chega Paul Rivet, ele articula uma concepção da antropologia como ciência. Era a antropologia como uma ciência cujo trabalho consistia em conhecer grupos e personagens sociais que estavam desaparecendo. Vocês conhecem esse assunto da etnologia de resgate. Esse era o modelo de antropologia instalado e defendido por Paul Rivet, modelo impulsionado na Universidade dos Andes por um dos seus alunos, chamado Gerardo Reichel Dolmatoff. Por outro lado, Gregorio Hernández de Alba e outras pessoas, como Antonio García, começam

a conformar uma antropologia diferente, a tal ponto que existe uma série de atritos pessoais onde se produzem rupturas muito fortes e Gregorio Hernández de Alba decide ir para a Universidade do Cauca. Lá ele começa a gestionar uma concepção da antropologia fundamentalmente de apoio e de relação com os processos organizativos indígenas. Gregorio Hernández de Alba escreve, por volta dos anos 1940, um texto em coautoria, modificando e problematizando as noções e conhecimentos a respeito do que seria fazer antropologia. Essa dimensão da antropologia como ciência neutra que está capturando um conhecimento que vai se perder porque os “outros” estão desaparecendo é modificada para dar lugar a uma antropologia que se preocupa pelas pessoas, em termos de quais são suas condições de vida concretas. Algumas dessas antropologias articularam políticas que levaram à constituição de ações de Estado, no marco de uma configuração do indigenismo. Outras, por sua vez, levaram à avaliação ou ao estímulo de processos organizativos que, nos anos 1960 e 1970, originaram uma das organizações mais importantes da Colômbia, o CRIC, Conselho Regional Indígena do Cauca. Nos anos 1960 e 1970, quando se constituem os departamentos de antropologia na Colômbia, há uma forte mobilização que atravessa a universidade e a sociedade colombiana, é o momento do surgimento das guerrilhas atuais, mas também é o momento do surgimento de uma série de elaborações de teoria crítica representadas na sociologia, por exemplo, através da figura de intelectuais como Orlando Fals Borda e tudo o que significa a pesquisa-ação participativa. Estamos falando de toda uma discussão sobre o que significa a sociologia e a ciência na sua relação com as pessoas com as quais está trabalhando. Na antropologia, nesse momento, deram-se muitas articulações, houve publicações artesanais (havia uma chamada *La Rana* [a rã]). Uma série de antropólogos começaram a trabalhar fora do *establishment* acadêmico, inclusive abandonando a antropologia e se articulando a processos concretos. Um dos mais conhecidos é Luís Guillermo Vasco, um antropólogo que, nessa época, começa a trabalhar com os guambianos¹ problematizando, por exemplo, o porquê da escrita. Por que se escreve em antropologia? Na Colômbia (e não somente na Colômbia, imagino que no Brasil também), 20 anos antes de que os estadunidenses perguntassem

¹ Os misak, também conhecidos como guambianos, constituem uma etnia indígena do departamento do Cauca, localizado no sudoeste colombiano (N. de T.).

pelas políticas da representação etnográfica, Guillermo Vasco e outras pessoas estavam fazendo esse debate. Por isso é preciso ter algumas ferramentas teóricas e ter algumas perguntas que permitam visibilizar essas antropologias múltiplas, alternativas, antropologias dissidentes que não são vistas em decorrência dos cânones estabelecidos. Na Colômbia alguns indagavam sobre o porquê da escrita, começou-se a falar, inclusive, de uma antropologia do debate, uma antropologia crítica. Muitas perguntas que hoje estamos voltando a fazer, indagações sobre até que ponto modelos teóricos como o funcionalismo são relevantes para compreender certas situações; até que ponto é necessário repensar os modelos teóricos com os quais estamos trabalhando; até que ponto o marxismo pode nos ajudar a pensar certas coisas, que tipo de marxismo... Nós não podemos confundir Stalin com Gramsci, se alguém acredita que o marxismo é Stalin então, obviamente, irá descartar o marxismo por definição. Por outro lado, se é Gramsci, isso permite abrir outro tipo de questões muito mais densas, muito mais elaboradas. Deram-se, portanto, muitas discussões que na história da antropologia colombiana estão na oralidade.

Eu teria mais coisas para dizer, mas, passando diretamente ao momento atual: as antropologias dissidentes na Colômbia se articulam a propósito de uma discussão a respeito do *establishment* antropológico, entendido como produtividade e como profissionalização. O que isso significa? Significa uma série de práticas que colocam em questão um discurso a partir do qual se propõe a necessidade de internacionalizar a ciência. Não se trata de uma internacionalização em qualquer direção, mas sim de uma internacionalização entendida como diálogo em inglês, com alguns autores e um tipo de antropologia em particular, com um tipo de práticas concretas como publicações em revistas indexadas, ou seja, uma série de critérios tendentes a definir o que significa e o que vale na antropologia colombiana. Este é um assunto que está sendo objeto de múltiplas práticas de dissidência, algumas reflexivamente articuladas e outras que são práticas de dissidência nos lugares periféricos e marginais a partir dos quais se estão elaborando essas outras antropologias. Eu falei para vocês, ontem, de um programa de antropologia em uma universidade em Quibdó. Quibdó, no departamento do Chocó, é uma região periférica dentro da periferia, onde 95% da população é negra e há também uma população indígena em condições assustadoras. Aí está sendo testado um programa de antropologia que, além do mais, é semipresencial, com pessoas que têm uma trajetória em termos de formação escolar muito diferente da de outras pessoas. Aqui eu não

estou simplesmente fazendo uma apologia de que isso é bonito. É importante entender que antropologias dissidentes não são uma apologia, não se apresentam como melhores ou epistemicamente superiores. Elas são diferentes. Estão articuladas por relações de poder e isso precisa ser entendido. Como podemos fazer uma genealogia e uma história diferente da antropologia na Colômbia quando vemos essas coisas? Ou, como podemos fazer uma genealogia ou uma etnografia da antropologia na Colômbia quando vemos esse programa [em Quibdó]? Posso falar, também, de outros programas, como na Universidade de Magdalena, no Caribe colombiano, em Santa Marta, onde se cria um programa em 2001 que é presencial. Eles se perguntam, nesse programa, o que é fazer antropologia no Caribe. É uma antropologia tematicamente distinta, há um *locus* de enunciação diferencial com relação à Bogotá, que é um centro com certos recursos, certo tipo de elaborações. Trata-se de fazer antropologia em um lugar de periferia, caribenho, em um país que negou sua caribianidade, que negou sua negritude, sua oralidade... Como fazer antropologia em Santa Marta? Então, a noção de antropologias dissidentes, ou outras noções que queiramos usar, permitem ver a heterogeneidade, a multiplicidade, os desrítmos e relações de poder que articulam um campo antropológico numa formação nacional como a colombiana.

Eu não cheguei a explicitar os vínculos da antropologia colombiana, primeiro com a antropologia francesa e depois com a antropologia estadunidense, que foram muito fortes. Esse modelo de produtividade está fortemente associado com a influência da antropologia estadunidense na Colômbia. Eu não sei como é aqui, mas na Colômbia o efeito desse modelo de produtividade, de qualidade, do que é fazer boa antropologia está muito marcado pela ideia de certo modelo de conhecimento, de certo modelo de universidade que vem dos Estados Unidos. Inclusive, com as reformas que fizeram na Europa, os europeus tiveram que enfrentar esse modelo. Quero aproveitar para dizer o seguinte: não se trata de um problema enfrentado apenas pela antropologia, eu creio que a noção de antropologias dissidentes é uma categoria heurística que ajuda a pensar não só a antropologia, mas também muitas outras coisas.

Ondina Leal: Em relação ao formato a que tu estás te referindo, há uma conjuntura e um modelo americano em termos de constituição da formação do Ph.D.... mas em relação a tradições teóricas, a antropologia brasileira tem um aporte talvez muito maior em sua constituição da antropologia francesa e

mesmo inglesa do que da antropologia americana. Em termos de constituição teórica, o que seria a antropologia, hoje, na Colômbia? A outra pergunta tem a ver com o seguinte: eu conheci a Colômbia através de escritos etnográficos de [Michael] Taussig, Didier Fassin, Marc Augé, [Michel] Agier. E esses grandes antropólogos (na verdade três deles são franceses e o Taussig é totalmente dissidente mas, para nós, é *mainstream*), aqui no Brasil, não são, portanto, dissidentes. Eu gostaria de entender um pouco isso no contexto da história do pensamento, da reflexão, daquilo que vai constituir a antropologia não exatamente como formato escolar, mas em termos teóricos.

Eduardo Restrepo: Em termos teóricos, é possível dizer que a antropologia colombiana está cindida em duas grandes correntes. Eu falaria de uma antropologia mais convencional, mais clássica e de uma antropologia mais contemporânea. A convencional está muito atravessada pelo modelo lévi-straussiano e por certa concepção da antropologia como indilogia. Ou seja, a antropologia é para estudar sociedades diferentes da nossa e é uma antropologia que se faz para dar conta de alguma totalidade, que pode ser a cultura ou a sociedade, dependendo dos modelos teóricos utilizados. Esta antropologia convencional está mais em diálogo com a antropologia francesa, com o estruturalismo e com a antropologia inglesa no sentido de funcionalismo e funcional-estruturalismo. Foi, digamos, uma antropologia dominante, em termos teóricos, por volta dos anos 1950. Nos anos 1960 se começa a problematizar com todo esse movimento crítico, que se alimentava mais do marxismo e o fazia não através de [Maurice] Godelier ou através de [Claude] Meillassoux, mas sim através da leitura latino-americana do marxismo: [José Carlos] Mariátegui, por exemplo. Bom, mas as antropologias contemporâneas estão muito atravessadas pelas novas conceptualizações (e quando digo “novas” é desde os anos 1980) do mundo anglo-saxão, não somente estadunidense, mas sim do mundo anglo-saxão de uma forma geral. Isso tem a ver com os estudos da subalternidade, com Joan Rappaport, que é uma antropóloga que está nos Estados Unidos. Ela poderia ser localizada como expressão desse tipo de diálogo. Também existe todo o tema da teoria pós-colonial, entendida como Homi Bhabha; toda a discussão dos ingleses e também dos indianos, [Dipesh] Chakrabarty, todas essas coisas. Também existe a influência dos estudos culturais. Nos últimos dez anos, os estudos culturais jogaram um papel muito importante na Colômbia, no sentido de que introduziram certos debates. Um desses debates é com os estudos

culturais anglo-saxões, com Stuart Hall. Mas há também outra grande linha que são os estudos culturais como reelaboração e recuperação do pensamento crítico latino-americano. Essas antropologias contemporâneas são antropologias que se *desindianizaram*. As sociedades indígenas não são seus únicos referentes empíricos. Elas também romperam com os essencialismos, ou com os métodos dessa relação dos antropólogos com certas sociedades em termos mais clássicos. Agora as temáticas, discussões e referenciais teóricos passam mais pelo diálogo com o mundo anglo-saxão e com o pensamento crítico latino-americano do que com o pensamento francês. Isso ocorre porque existe certo ensimesmamento no pensamento francês e uma espécie de reelaboração do pensamento lévi-straussiano. Eu quero dizer que na antropologia francesa eles são muito cautelosos com a influência anglo-saxã, mas às vezes é uma espécie de chauvinismo. Eu queria agregar um elemento mais. Nos últimos cinco anos começaram a chegar estudantes que se formaram no Brasil e creio que isso começou a gerar outro tipo de referenciais teóricos. Por exemplo, o trabalho de Eduardo Viveiros de Castro, ou certas discussões que são muito importantes aqui, como a tensão entre fricção interétnica *versus* perspectivismo.

Marcela Velásquez: Existe uma discussão sobre como se posiciona a antropologia em nosso contexto de 50 anos de conflito armado e social. Como se posiciona a antropologia, que postura ela teve e tem nesse contexto tão específico que, ao mesmo tempo, permite estabelecer conexões e diálogos com outros países que também tiveram esses processos de conflito armado?

Tomás Guzmán: E como se poderia entender a questão da dissidência em um país em conflito? Como entender uma antropologia que pode ser dissidente em um país no qual existem muitas dissidências?

Eduardo Restrepo: Eu gostaria de começar pela parte empírica mais concreta. A Colômbia teve um grande auge, em termos de extensão territorial e escalada militar a partir do avanço da guerra contra os paramilitares.²

² Os grupos paramilitares são atores armados que atuam junto à instituição militar e ao mesmo tempo exercem uma ação irregular, desviada das práticas militares. Na Colômbia esses grupos, que manifestam ideologias de extrema-direita, foram apoiados, de maneira oficiosa, por sucessivos governos nacionais, instituindo verdadeiras zonas de exceção nas localidades onde operam (N. de T.).

A questão dos paramilitares é difícil de contar. Isso teve um impacto forte na antropologia. Vocês podem ir ao Amazonas ou podem ir a algum lugar que fica a duas horas daqui quando bem quiserem. Contudo, a circulação, num país em guerra, é diferente. Isso faz com que algumas pessoas tenham medo de fazer trabalho de campo, sobretudo quando são “pessoas de bem”, ou seja, pessoas de classe social alta. Uma das coisas que precisamos ter em conta é que a antropologia, na Colômbia, sempre foi muito classista e muito elitista. Foram, portanto, as classes sociais poderosas que conseguiram chegar ao setor de elite da antropologia colombiana. Isso tem a ver com o custo da educação na Colômbia e tem a ver com o fato de que, como só havia cursos de graduação, os que podiam acessar à pós-graduação iam para a França, para os Estados Unidos. É preciso ter em mente que o conflito armado transformou a maneira de fazer trabalho de campo na Colômbia e transformou, também, a própria concepção de como se faz trabalho de campo. Não é a mesma coisa fazer trabalho de campo em um lugar onde tu tens atores ilegais e atores estatais que se comportam como não deveriam se comportar. Uma temática a ser trabalhada é o impacto do conflito armado na forma como se veio fazendo trabalho de campo na antropologia colombiana. Outro elemento é que, como dizia [Michel] Foucault, o poder não é apenas negatividade, também é produtividade. Uma das linhas mais originais do trabalho antropológico na Colômbia tem a ver com toda essa elaboração de como entender a violência – ou as violências – e os conflitos. Há trabalhos antropológicos muito bons e muito sugestivos para tentar entender o que significam os conflitos na Colômbia. Existem muitas etnografias valiosíssimas sobre como, na cotidianidade, os paramilitares operam; como os paramilitares, em um povoado, definem que uma mulher não pode ter uma tatuagem ou que um homem não pode ter um brinco, ou como praticam todas as tecnologias do terror concretamente. Então, a outra dimensão da antropologia do conflito na Colômbia é que se produziram, etnográfica e antropologicamente, concepções e trabalhos que permitem entender de uma maneira mais densa o que significa o conflito armado no país. Agora, a terceira coisa, que tem a ver com aquilo que dizia Tomás, é que na Colômbia a ilusão de fazer antropologia como se fosse uma ciência neutra, objetiva, de contribuição ao conhecimento da humanidade, é uma ilusão difícil de sustentar. Se tu estás em Paris e estás vivendo numa classe, digamos, privilegiada, ou se estás em Nova Iorque e fazes parte de uma classe privilegiada, então é mais fácil sustentar a ilusão de que a ciência é um assunto neutro, um assunto de produção

de conhecimento, de aporte para o crescimento da disciplina. Contudo, na Colômbia eu acho que é preciso ter muito cinismo para não pensar que a antropologia e outros tipos de conhecimento têm a ver com o político. É preciso ser muito cínico e muito cego para não entender que, na Colômbia, o assunto da produção de conhecimento antropológico não é abstrato e não é para a humanidade em geral. Aí me parece que existe uma série de apostas políticas e há algumas pessoas que entendem que a antropologia deve instrumentalizar-se diretamente. Por exemplo, o trabalho de Arturo [Escobar]. O trabalho de Arturo é uma forma visível que utilizo como referente, mas tem muito mais gente que trabalha com processos organizativos, o que supõe riscos concretos. Para terminar, eu diria que ser marxista, por exemplo, ou ser crítico ao Estado nos Estados Unidos é algo que tem um significado específico é, inclusive, algo que pode incrementar o teu capital simbólico. No entanto, falar de Marx para os teus estudantes em Santa Marta, quando alguns deles são paramilitares, é uma questão de posição política. Ou seja, o significado de conceber certos autores e certas problemáticas em lugares onde ser crítico é o mesmo que ser guerrilheiro e ser guerrilheiro é ser alguém que merece a morte, implica outra leitura da prática política a partir da academia.

Denise Jardim: Eu queria entender melhor uma questão. Falando de produtivismo, de efeitos de algumas dinâmicas de poder, gostaria de chamar a atenção para a presença de Jeffrey Lesser aqui entre nós. Ele disse que na lógica da sua instituição americana seria absurda uma prática muito comum no Brasil de manter um grupo de pesquisa onde os alunos estudem a mesma coisa que o orientador. Portanto, eu gostaria que tu falasses um pouco mais dessa divisão de trabalho na Colômbia, dessa primeira geração associada ao estabelecimento da antropologia com Paul Rivet. Nós temos uma experiência com a arqueologia aqui no Brasil onde cada arqueólogo é dono de uma quadrícula, daí podemos tirar uma autocrítica de que o antropólogo não pode ser o dono do campo em termos de grupos étnicos, etc. Então, eu não consigo entender tanto o *habitus* acadêmico da Colômbia para conceber como operam essas forças do produtivismo já instalado dentro de dinâmicas muito próprias no meio acadêmico, de como vicejam as relações e quais são as possibilidades de ruptura. Nesse sentido, eu pergunto como foi a tua ruptura. Ao mesmo tempo tu tens a tua formação dentro da Colômbia e em 2008 tu fazes teu doutorado fora, com uma equipe de interlocução muito potente. Acredito que o Peter

Wade esteja dentro dessa grande área, falando sobre o Pacífico... como é o teu trânsito entre uma formação dentro e uma formação fora, que tipo de repercussão desorganizou a percepção que tu tinhas a respeito da própria carreira feita na Colômbia? A segunda questão, que não é exatamente uma pergunta, tem a ver com esse cenário de produtivismo, onde as coisas são categorizadas como internacionalizadas, *online*, o que significa isso em termos de hábitos de leitura? Eu te “conheci” no *Journal of Latin American Studies* e passando para a outra prateleira da livraria, onde estava a *Revista Colombiana de Antropología*, não te encontrei, mas encontrei o Sahllins e outros. Nós, no Brasil, não temos uma grande circulação de livros, mas temos, *online*, muita coisa escrita. Eu vou a Madri especialmente para ler todas as publicações sul-americanas, que lá estão na prateleira, completas. Então, quando a gente fala de outros hábitos de leitura *online*, será que a telinha está aprisionando os focos de centro e periferia também?

Eduardo Restrepo: Eu me formei em uma universidade de periferia, na Universidade de Antioquia, em finais dos anos 1980, inícios dos anos 1990. Isto te marca na medida em que ainda existe a universidade pública em algumas coisas, mas tem um momento onde, precisamente, a universidade pública está se perdendo. Eu cheguei a trabalhar no Instituto Colombiano de Antropologia antes de me graduar, com uma antropóloga que é profundamente irreverente, chamada María Victoria Uribe. Com ela e com outro grupo de amigos, em meados dos anos 1990, introduzimos uma discussão na antropologia colombiana que se chama “antropologia na modernidade”. Essa discussão tem a ver com o que está sendo feito e o que se entende por antropologia nas práticas de formação nas universidades. Então, antropologia da modernidade ou na modernidade é fundamentalmente uma inflexão rumo à teoria crítica pós-estruturalista, onde se começa a entender a antropologia como parte da própria modernidade e se começa a localizar a antropologia dentro das relações de poder. Nessa ruptura é que eu começo a me articular com uma série de pessoas conhecidas, que foram muito importantes para discussões posteriores. Nesse contexto eu conheço Arturo Escobar, no início dos anos 1990. Arturo estava interessado no Pacífico e nós fizemos trabalho de campo juntos algumas vezes. Peter Wade também está aí, assim como Anne-Marie Losonczy, que é uma antropóloga francesa que foi muito importante na antropologia da Colômbia. Nesse contexto, onde conflui uma série de pessoas, nós

começamos a discutir o assunto da relevância antropológica das populações negras para a antropologia enfocada nos temas relativos ao desenvolvimento, à modernidade, etc. Foi aí que eu tive a oportunidade de entrar em interlocução com esses personagens que estão fora da Colômbia e de ver a antropologia colombiana a partir dos estabelecimentos estadunidense, francês e inglês. Com Anne-Marie e com Christian Gros, com Peter Wade e com Arturo, Joan [Rappaport]... uma série de pessoas nos Estados Unidos. Isso mudou minha leitura da antropologia na Colômbia. Quando estou nos Estados Unidos e vejo que se ensina arqueologia mexicana sem citar nenhum mexicano sequer e sem nenhum texto em castelhano, ou quando se ensina uma antropologia na qual a antropologia que eu conhecia e os antropólogos que eu conhecia não existiam. A antropologia era lida de uma forma muito particular. É nesse contexto que começo a conversar com Marisol [de la Cadena], com Arturo [Escobar], com Gustavo [Lins Ribeiro] e começamos a articular algo que não é novo, que de alguma maneira são preocupações que vêm de outros lugares e que têm a ver com a geopolítica do conhecimento. Para mim serviu muito entrar em diálogo com essas redes para ver de outra forma aquilo que nós estávamos fazendo, na medida em que víamos o que não aparecia em tais níveis de discussão. Havia autores que me pareciam maravilhosos, com contribuições impressionantes e alguns deles sequer eram concebidos. Por exemplo, publicar em espanhol era algo que não tinha maior significado nessas redes das quais estou falando. Minha percepção seria muito diferente se eu não tivesse entrado nessas redes de conversação, precisamente pelas ausências que nelas se percebem e pela naturalização de certas contingências. Se eu não tivesse saído da Colômbia, teria continuado pensando que a linguística, a antropologia social e a antropologia física eram, por definição, antropologia. Bom, e é precisamente por esses diálogos que meus textos começam a aparecer em outros cenários. Esse texto ao qual te referes, do *Journal of Latin American Studies*, é uma edição de Peter Wade, onde todos são colombianos e eu escrevo em castelhano. A segunda pergunta que fizeste é muito valiosa, sobre esses hábitos de leitura, como vão nos marcando e como vão definindo as coisas. Eu sinto que a falta de circulação de ideias entre nós é um dos problemas fundamentais, a ele se dirige a noção de antropologias do Sul, de Esteban Krotz. Nós nos, entre nós, nos conhecemos muito pouco e conhecemos muito pouco a nossa própria história. Existe uma espécie de cegueira devido a essa falta de circulação não somente de livros, mas também de ideias. Por isso eu acho muito valioso esse exercício

de vocês de trazerem professores de diferentes partes da América Latina e dialogar com eles. Essa é uma iniciativa muito estranha porque, em geral, nós investimos os recursos em trazer professores da França ou dos Estados Unidos, o que tampouco está mal. Mas fazer somente isso nos leva a reforçar esse tipo de ato de leitura que posiciona certas pessoas e deixa de posicionar outras. Então, digamos que na filigrana, na microfísica de como operam as antropologias hegemônicas, ou dominantes, ou metropolitanas estão presentes esses atos de leitura, associados a noções de produtividade. Escrevemos para certas revistas, em certos idiomas, para certas pessoas. Mas o que fazemos com esse tipo de antropologia que não leva a um *paper* e que tem a ver com outro tipo de intervenção, de elaboração, de discussão?

Tomás Guzmán: Eduardo, tu fazes uma distinção entre o que seria fazer antropologia “de” e antropologia “a partir de”. O que significaria isso, no momento atual, no âmbito da antropologia colombiana? Fazer uma antropologia “a partir” do Chocó no marco de um já não tão recente crescimento do interesse antropológico sobre a questão afrocolombiana.

Eduardo Restrepo: Claro... Eu pensava um pouco em termos de antropologias “do” Caribe e antropologias “a partir” do Caribe. Antropologias “do” Caribe seria quando este é objeto do trabalho antropológico, do estudo antropológico. Por outro lado, fazer antropologia “a partir” do Caribe é permitir que o Caribe problematize e atravesse a prática antropológica, o Caribe como *locus* de enunciação, como posição política. A questão, portanto, passa a ser entender esse lugar não apenas como um lugar geográfico, mas também epistêmico, um lugar político. Uma antropologia “a partir” do Chocó não poderia ser uma antropologia como se faz em Bogotá. Implicaria um lugar e implicaria uma série de práticas antropológicas que teriam a ver com essa especificidade histórica que está associada ao racismo, à marginalização. Isso faz com que a escrita e a publicação, para voltar ao tema dos atos de leitura, não se deem nos mesmos termos. Eu não imagino que os egressos do programa de antropologia da universidade em Quibdó estejam pensando em publicar na *Current Anthropology* um *paper* em inglês sobre a discussão teórica do funcionalismo ou do estruturalismo. Parece que seus tipos de intervenção, suas formas de fazer antropologia não apontam nesse sentido. Se alguém o faz, está tudo bem, mas não devemos fazer tudo para que as pessoas atuem nesse sentido.

Tomás Guzmán: Poderíamos entender, também, como foi a trajetória dos estudos afro na Colômbia? Como tu vês algo que, inclusive antes de eu me graduar na Universidade Nacional, era sumamente marginal em comparação com os estudos indígenas na Colômbia? Como se deu essa explosão de interesse?

Eduardo Restrepo: Bom, há uma antropóloga colombiana que morreu em 1998 chamada Nina S. de Friedemann. Ela, junto com outro antropólogo que estava na Universidade Nacional, chamado Jaime Arocha, entenderam, a partir dos anos 1980, que os estudos feitos sobre populações negras ou grupos negros, como eram chamados naquele momento, não eram considerados por alguns dos seus colegas como antropologia. Existem vários artigos de Nina S. de Friedemann onde ela comenta que, para alguns dos seus colegas, estudar negros não é antropologia. Isso se entende, no contexto da antropologia colombiana, precisamente pela história que eu narrei para vocês, onde o outro radical só podia ser encarnado por certa representação de indianidade, ou seja, não eram todos os índios, mas sim uma noção de indígena hiper-real. Isso ocorria em finais dos anos 1970 e princípios dos anos 1980. Com as transformações da antropologia em finais dos anos 1980 e com o surgimento de “antropologia na modernidade”, essa equação “antropologia igual a ‘outros radicais’”, ou “antropologia igual a ‘diferença’”, ou “antropologia igual a ‘alteridade’” é problematizada. Fala-se de uma antropologia da modernidade, ou do desenvolvimento, ou do Estado. Com isso, problematiza-se essa noção de “antropologia igual ou equivalente à alteridade radical”. Nesse contexto, o Pacífico colombiano adquire uma relevância em decorrência de processos históricos que não valeria a pena explicar em detalhe agora, mas que guardam relações com a questão da biodiversidade e do multiculturalismo. Nos anos 1990, a região do Pacífico e a negritude começam a encarnar ambos os discursos e, a partir de então, conflui uma série de recursos materiais, uma série de atores da antropologia, da história, da sociologia para procurar entender isso que não havia sido entendido, que fora invisibilizado dentro do trabalho antropológico. Então, nos anos 1990, começa a haver uma série de estudos junto ao movimento social e se articula uma antropologia na qual os estudos afro-colombianos são centrais. Tem a ver, portanto, com transformações da antropologia em si mesma, com transformações políticas que conferem certo privilégio e centralidade a uma região particular do país.

Marcela Velásquez: Quero te perguntar, levando em conta o que já nos relataste, quais são os desafios deste momento para a antropologia colombiana?

Eduardo Restrepo: Eu penso que um grande desafio tem a ver com a possibilidade de a antropologia tornar-se relevante para um momento de pós-conflito na Colômbia. Qual é o lugar político da antropologia na configuração de uma sociedade na qual o conflito não esteja projetado, articulado da forma como está? Uma sociedade pós-conflito realmente é o céu e como o céu não existe, pensemos de que forma a antropologia pode introduzir uma série de elementos depois dessa guerra específica. Outra questão é a seguinte: como é possível articular uma imaginação teórica e política mais além do culturalismo? O culturalismo é um dos problemas mais fortes que nós temos na Colômbia. Não sei como é aqui, mas a questão é que a cultura despolitiza, a cultura desmarca, a cultura é um lugar de intervenção do capital, das indústrias ou da gestão cultural, a cultura é um espaço de governamentalização, de governo das populações. Como a antropologia pode ajudar a desmontar o monstro que ajudou a criar? Como é possível que a linguagem antropológica, que hoje é a linguagem da dominação estatal, possa ser interrompida por uma antropologia capaz de imaginar com outras categorias, imaginar a partir de outras práticas, diferentes das da cultura? Um terceiro desafio, para concluir, é como desdisciplinar a própria antropologia para crescer em diálogo com outros conhecimentos, outras disciplinas, outros espaços não disciplinares nos quais possa haver descentramentos interessantes e produtivos, não apenas para a construção de conhecimentos que talvez saiam do formato em que estamos pensando, mas também para que esses conhecimentos mais convencionais sejam enriquecidos a partir de leituras e referentes abandonados nestes últimos anos. Como, por exemplo, podemos repensar o tema da classe social, que, em geral, foi abandonada pelo culturalismo? Como podemos pensar as modalidades de dominação que estão mais além do evidente, da coerção? Como entendemos os efeitos estruturantes das subjetividades associadas a certos tipos de dominação, a certas tecnologias de dominação? Eu acredito que deveríamos pensar em um processo de desdisciplinação, no sentido de ler outras pessoas sem muito remorso e conversar com outras pessoas na academia e por fora da academia sem muitas travas que impossibilitem tais aberturas, tais linhas de imaginação teórica e de política distinta. Eu diria que são estes os três grandes desafios da antropologia na Colômbia.

Denise Jardim: Seguindo um pouco o teu pessimismo, talvez não parta da própria antropologia uma abertura para outras disciplinas, mas do fato de que, nesse cenário liberal, nós temos sido convocados como o antropólogo já estereotipado. Então, na realidade, talvez não seja um esforço de abandono do conceito de cultura, que está muito repensado, mas de como lidar com essas imagens que se impõem à carreira antropológica. Eu acho que é um desafio constante na área de saúde, na área do judiciário, na área de educação. Tornar desconfortável esse estereótipo não é um problema nosso, é um problema também daqueles com quem nos relacionamos.

Eduardo Restrepo: Sim, é verdade, não é apenas nosso esse problema. Talvez seja necessária uma ênfase em nossa prática que saia um pouco do exercício estatal. O Estado é um espaço importante e as políticas públicas são um espaço importante, mas como pensar antropologias que não necessariamente passem por aí? Eu não quero dizer que todo mundo deva abandonar isso, mas me parece que precisamos explorar práticas antropológicas que ponham em circulação uma série de ferramentas constituídas por nós através de elaborações disciplinares, desmontando, inclusive, nossa autoridade, nossa relação com certos atores. Eu penso que a antropologia precisa ser descentrada também a partir de fora, não apenas de dentro. Na Colômbia os estudos culturais estão desempenhando, atualmente, uma função desestabilizadora, porque introduzem uma série de autores e de incomodidades que, dentro das antropologias mais normalizadas, tinham sido esquecidos ou obturados.

Patrice Schuch: Há alguns estudantes aqui da disciplina de Leituras e Escritas Etnográficas. Um dos desafios da disciplina é justamente provocar reflexões, debates e práticas sobre essas tarefas de escrever, de ler e de fazer antropologia. Um das questões que eu gostaria de colocar para ti vai nessa direção de experimentar com outras práticas em novos contextos, onde a antropologia também é reconfigurada. Tu poderias abordar um pouco essa questão das novas possibilidades de práticas antropológicas no método, nas formas e instrumentos de trabalho do antropólogo? Tu falaste que no departamento do Chocó, onde 95% são negros, as aulas do curso de antropologia oferecido são semipresenciais. Que tipo de perguntas esses estudantes trazem, o que essa experiência tão específica traz para podermos pensar em dissidências?

Eduardo Restrepo: Sobre a primeira parte, das metodologias, existem várias coisas que historicamente vêm sendo feitas na antropologia colombiana a partir dessas antropologias dissidentes. Uma delas é algo que se chama “mapas falantes”, que tem a ver com cartografias que se fazem para trazer à tona, de forma coletiva, uma tradição oral. São diagnosticadas problemáticas relevantes para a população e, a partir disso, podem-se estabelecer intervenções concretas. Essa é uma experiência. Outra é uma autoridade múltipla nos textos. Eu mencionei Gregorio Hernández de Alba, mas existe um livro muito mais recente escrito por Luis Guillermo Vasco com dois *taitas* guambianos sobre a história de Guambía em termos da lógica e da própria elaboração do conhecimento guambiano em diálogo com o debate mais antropológico. Outra estratégia é a desenvolvida por Orlando Fals Borda em *Historia doble de la costa*, uma escrita coletiva ao lado de uma narrativa construída a partir de um discurso mais reconhecível pela academia. Houve, portanto, múltiplas experiências de apropriação/transformação das ferramentas escriturais, ou das ferramentas de investigação. O que se conhece por pesquisa-ação participativa, por exemplo, é toda uma oportunidade de problematizar a noção de observação participante. Já não se trata de alguém observando os outros, mas sim de um exercício de auto-observação. Há, inclusive, algumas elaborações antropológicas que não são escritas, mas sim transformadas em intervenções políticas. Por exemplo, um dos líderes do Processo de Comunidades Negras se chama Carlos Rosero. Rosero é antropólogo da Universidade Nacional e o que ele faz como antropologia não é uma antropologia em *papers*, mas sim uma antropologia em lutas com o Estado, com as mineradoras. Trata-se de uma antropologia na prática política de um movimento. Com relação à segunda parte da tua pergunta, sobre o curso de antropologia em Quibdó, o que nós fizemos até agora nesse programa bastante novo, que ainda não tem egressos, é desfolclorizar e desculturalizar a leitura oficial que circula sobre a cultura das comunidades negras. Os professores estão oferecendo ferramenta críticas para que as políticas de representação que constituíram a subjetividade daquelas pessoas que se imaginam como comunidade negra deem passagem a outras leituras. Leituras que já não se perguntem pela Festa de San Pacho a partir de uma perspectiva folclórica, mas sim que comecem a entender que a antropologia, ou as ciências sociais, têm ferramentas de releitura da história, ou de rearticulação da tradição oral, ou de redefinição da negritude que passem por problematizar as leituras estatalizadas, as leituras mais dominantes

do multiculturalismo. Até agora o que nós conseguimos é, fundamentalmente, começar a interpelar o senso comum a partir do qual o multiculturalismo constituiu os estudos antropológicos com as populações negras. Neste momento, as pessoas estão fazendo perguntas a si mesmas, mas teremos que ver os resultados concretos dentro de alguns anos. Já na Universidade de Magdalena existem resultados, porque se trata de um programa estabelecido há mais tempo, com vários egressos. Em termos de temáticas, em termos de enfoque, eles fizeram coisas muito heterogêneas e heterodoxas nas quais a tradição oral é central, coisas que dificilmente entrariam nesse nicho de antropologia para uma tese na Universidade do Andes, por exemplo.

Josep Segarra: Gostaria de fazer uma pergunta mais pessoal. Tu dizias que as antropologias dissidentes não são nem melhores nem piores, mas, ao mesmo tempo, também afirmavas que não gostas de certa antropologia hegemônica, do *establishment* antropológico. Qual é, então, tua proposta pessoal? Algumas coisas já foram explicadas, mas, como antropólogo, quais são tuas apostas?

Eduardo Restrepo: Eu me imagino como um personagem e representante da antropologia hegemônica colombiana. Eu sou parte do *establishment* e o sou conscientemente, para não deixar aos outros colegas do *establishment*, que são mais de direita, ou mais liberais, um cenário tranquilo. Meu lugar no *establishment* colombiano é o de incomodar, de desestabilizar, de irritar, de questionar colegas que estão muito cômodos com seu lugar no *establishment*. Ontem, Claudia Fonseca perguntava por que Arturo Escobar, eu e outros escrevíamos em inglês e utilizando a linguagem hegemônica. Trata-se de uma intervenção política, porque as disputas e os terrenos das lutas políticas são múltiplos. Acredito que existem certas pessoas que, por sua trajetória e por sua história, estão num lugar que não é neutro, nem ingênuo, lugar no qual é necessário produzir determinadas interrupções, determinadas problematizações. Eu me imagino dentro do *establishment* e eu estou no *establishment* antropológico, razão pela qual os colegas não podem se dar ao luxo de não me ouvir, eles precisam me ouvir, apesar de que isso os incomode. Essa é uma intervenção política, porque a antropologia não deve ser deixada para a direita, nem para os liberais. Eu penso que a antropologia deve ser levada mais além, em direção a um projeto de intervenção e potencialização de outras formas,

de outras modalidades de socialidade, outras formas e outras modalidades de politicidade, de subjetividade. Parece-me que a antropologia, em si, consiste num projeto muito crítico, desnaturalizador e desestabilizador. Devemos ser coerentes com isso. Não consigo imaginar alguém que desnaturalize uma identidade e, ato contínuo, naturalize sua própria identidade dentro do *establishment* para exercer relações de poder frente a certas conjunturas. Da minha parte, não sou ingênuo, eu estou no *establishment*, mas não faço apenas isso, porque as pessoas não fazem apenas uma coisa. Eu estou aí para incomodar. Perguntem para os meus colegas na Colômbia. Esse trabalho eu faço com muita efetividade e acho que se trata de um trabalho necessário. Não penso que todo mundo tenha que fazer isso, tampouco acredito que o *establishment* seja o grande cenário da política, mas nós sabemos que os efeitos de verdade que ele produz são algo que deve ser disputado. Portanto, minha intervenção é, digamos, um pouco anarquista no *establishment*. É um oxímoro. Eu sou um anarcoestalinista. Precisamente a questão é não deixar o campo de luta livre para determinadas pessoas que estão fazendo certas coisas com as quais eu não me identifico politicamente. Eu não creio que é o único campo de lutas, nem o melhor, mas é um campo de lutas.

Alex Moraes: Eu quero, justamente, retomar um trecho da entrevista que tu deste à *Tinta Crítica*³ há alguns meses. Ali tu mencionas a fala de um colega teu, para ele “a antropologia é sempre comprometida, o que importa é com quem ela está comprometida”. A questão é: como tu constróis as tuas alianças políticas para ingressar em uma disputa concreta por esses lugares a partir dos quais é possível produzir efeitos de verdade no contexto do *establishment*?

Eduardo Restrepo: Minha relação com as redes de conversação mencionadas anteriormente é uma relação que autoriza bastante. Conversando com certas pessoas, tendo um doutorado em certo lugar, jogando bem o jogo, posso estabelecer relações para que esse jogo mude. Esse jogo pode mudar, também, por interações que vêm de fora. São muito importantes as interações de fora, mas eu penso que a possibilidade de interromper o jogo a partir das suas próprias regras é um trabalho político importante. Minha relação com

³ A *Tinta Crítica* é o informativo bimestral do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (N. de T.).

Marisol de la Cadena, com Arturo Escobar, com Alejandro Grimson, etc. tem a ver com a constituição de uma possibilidade de falar e de jogar o jogo para transformar ou, pelo menos, produzir ruídos nesse jogo. Este é, portanto um dos níveis de ação. Agora, no contexto dessas articulações, os estudos culturais são uma aliança estratégica, porque consistem em um cenário ainda por ser definido na Colômbia. É um cenário que está sendo inventado, um cenário que incomoda. Tudo o que incomoda é algo que tem a possibilidade de desestabilizar, de dessedimentar. Eu adoro incomodar os meus colegas, me deixa feliz que alguns colegas se desestabilizem ou não possam seguir operando tão tranquilamente diante de certos cenários. Daí eu tiro alguma felicidade, mas minha razão política de ser tem a ver com práticas e relações com o mundo e com projetos políticos que podem ser muito radicais, que passam, inclusive, por cenários não legais e incluem, também, trabalhos com processos organizativos de reivindicação de direitos, como o das comunidades negras. A hermenêutica da felicidade, para mim, passa por desestabilizar práticas que me parecem autoritárias e também se conecta, como não poderia deixar de ser, com coisas no mundo, em meu país.