

NA AUSÊNCIA DO CAMPO METAFÍSICO: Entrevista com **MARSHALL SAHLINS**

Por
FILIPE CALVÃO
e **KERRY CHANCE**

I.

EXCHANGE/ETNOGRÁFICA¹ — *Noutro lugar você disse que, ao colocar a Prickly Paradigm na Internet (ver www.prickly-paradigm.com) e naquele formato em particular, foi possível fugir de algumas das limitações do mundo acadêmico e editorial. Quais são as possibilidades abertas pelo panfleto?*

MARSHALL SAHLINS — O panfleto é uma forma muito libertadora de escrita — isto é, se assumirmos que não precisamos de referências e bibliografias. Não precisamos de ser diletantes, mas também não nos devemos restringir ao nosso cantinho de conhecimento. As pessoas transformaram-se em peritos de coisas cada vez mais restritas, e um dos resultados disso mesmo é que algumas delas “estoirarão” se não mudarem ou alternarem com tópicos

¹ Entrevista realizada em Chicago, no dia 14 de Março de 2006. Esta entrevista é publicada simultaneamente na *Etnográfica* e na revista *Exchange*, do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Chicago. Tradução portuguesa de Ruy Blanes.

Marshall Sahlins é *Charles F. Grey Distinguished Service Professor of Anthropology* na Universidade de Chicago. As suas obras, altamente influentes tanto nos campos da antropologia como da história, incluem: *Stone Age Economics; Culture and Practical Reason; How “Natives” Think: About Captain Cook, For Example; Islands of History*; e, mais recentemente, *Culture in Practice* e *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice-Versa*. É igualmente o editor executivo da Prickly Paradigm Press, uma editora inspirada no papel do panfleto como meio para a expressão política na Grã-Bretanha do século XVIII. Sahlins fala para as revistas *Exchange* e *Etnográfica* sobre cultura e antropologia no mundo contemporâneo, participação política e a universidade, e sobre o seu próprio trabalho.

mais abrangentes. O panfleto é um lugar onde a pessoa pode sair da sua pequena especialização em “Reinos Fijianos do século XIX” — que é em si interessante, muito interessante mesmo, para ela e para outras seis pessoas, das quais quatro se encontram noutro país. No panfleto elas poderão falar das coisas da mesma maneira em que as pensam mas que nunca imaginaram poder publicar. Algumas das nossas edições mais recentes tiveram uma grande publicidade na blogosfera — como este sobre os museus, escrito por um antigo curador do Guggenheim em Nova Iorque, ou a crítica extraordinária de Susan McKenna à biologia evolucionista, ou *The Law in Shambles*, outra obra extraordinária que teve grande *feedback* dos *blogs*. Trata-se, por isso, de iberdade.

E — *Qual é o lugar dos média, e em particular dos “novos média”, no seu trabalho e na pesquisa antropológica em geral?*

MS — Bom, na pesquisa é evidente. O Google, acredito, é o futuro. Outro dia

olhava para uma citação que eu tinha de John Adams; eu conhecia a frase, mas não sabia onde se encontrava, e então coloquei-a no Google e cheguei ao volume três, 1797, página tal. Uso permanentemente textos bilingues. A Internet é fabulosa.

Noutro sentido, todos conhecemos os problemas dos média. Os média são tão dependentes dos poderes que os rodeiam que foram praticamente irrelevantes nos últimos três anos em Cuba e no Iraque. Mas para a antropologia, os média reduzem, efectivamente, aquilo a que chamo de “trabalho estrutural”, pela sua amplificação dos pequenos incidentes. Fazem-no muito bem. Veja-se, por exemplo, o que aconteceu com os *cartoons* (do profeta Maomé).

II.

E — *Recordando o seu primeiro artigo publicado, “Esoteric Efflorescence in Easter Island” (1955), como é que você encara a história do seu próprio trabalho num contexto antropológico mais abrangente, as suas mutações e continuidades?*

MS — Há uma longa introdução a esta questão em *Culture in Practice*, que é uma espécie de autobiografia intelectual e que recomendo a quem estiver interessado. Para responder à sua questão de forma breve, há uma continuidade fundamental, no sentido em que eu aprendi com Leslie White, que era muito conhecido por ser um determinista tecnológico da cultura, e por ter uma teoria estranha acerca da perda evolucionária do desenvolvimento, etc., que era bastante pitoresca. Mas White também tinha outro lado. Durante o período de pós-guerra, ele era o único entre os antropólogos americanos que

afirmava que “isto é Saussure”, ou que estava interessado no trabalho de Susan Langer sobre como os seres humanos se distinguem pelas suas actividades simbólicas. Ele também costumava citar Cassirer.

Depois, houve um momento na filosofia em que se entendia a actividade simbólica como uma característica essencializante da humanidade e a base da cultura. E White, ao mesmo tempo que era, digamos, um determinista tecnológico, também argumentava que um machado era essencialmente uma “ideia” simbolicamente constituída através das relações entre as pessoas, etc. Ele desenvolveu uma ideia de cultura que foi muito importante para mim e que era muito diferente da de pessoas que pensam que a sociedade é o seu objecto, ou de antropólogos sociais para quem a cultura é uma espécie de forma de manutenção de uma sociedade. Se a cultura é simbolicamente constituída, também o serão as relações sociais — a maternidade, a família, os primos cruzados. Estas são categorias de relações simbolicamente constituídas.

Para mim, era esta a base ontológica da disciplina: o nosso objecto era a cultura e a variação das diferenças entre as culturas. Coisas que hoje em dia passam por “cultura” — por exemplo, entre agentes de desenvolvimento económico, que dizem que a “cultura” é um impedimento para o desenvolvimento —, não fazem qualquer sentido ontológico na minha antropologia, já que desenvolvimento económico é cultura. Eu passei pelas fases de Marx, Polanyi e outros. O grande problema que eu tinha com o materialismo — e com a antropologia da *mid-western civilization* dos anos 70 e 80 — era a gradual apreciação do facto de que a vida

material era, de facto, cultural e simbolicamente constituída, e portanto não era um qualquer determinante técnico ou externo do restante sistema; por isso é que eu gostava do estruturalismo de Lévi-Strauss. O estruturalismo é essencialmente “infra-estrutural”, apesar de Lévi-Strauss dizer que se tratava de uma “ciência das superestruturas”. Tive uma discussão pública com ele sobre este assunto. A questão era que eu desenvolvia a ideia de que a actividade económica era uma disposição funcional de uma ordem cultural.

Outro factor muito influente foi a guerra no Vietname. A resistência do povo vietnamita afectou as pessoas de formas muito diferentes — seria apelidada de espantosa por alguns, tal como era apelidado por muitos o imperialismo do Ocidente, e muitos acabaram por sair da guerra como anti-imperialistas. Eu acabei a guerra a pensar sobre a organização e complexidade de uma sociedade como aquela. E sobre como é que ela funcionaria do ponto de vista histórico. Como disse Boas, a única forma de compreender a sociedade é através da sua análise histórica. Fui muito influenciado pelo artigo de Boas, “The Study of Geography” (1887). Transformei-me num cosmógrafo cultural. Havia uma conjuntura particular nos meus interesses. Eu encontrava-me a trabalhar com registos de propriedade de metade do século XIX, havaianos, que eu queria utilizar para reconstruir uma espécie de etnografia do Havai, porque era uma das maiores ilhas polinésias e não tinha uma etnografia geral. Por isso, comecei a ler a história que precisava para poder lidar com os arquivos de propriedade e só depois comecei a envolver-me no projecto etnográfico.

E — *Desde os seus primeiros artigos até ao seu livro mais recente, sempre elaborou intervenções acerca de questões políticas através do trabalho antropológico. Qual é o lugar do compromisso político na antropologia de hoje?*

MS — Penso que é difícil ser politicamente comprometido na antropologia de hoje, porque o estado de compreensão da ordem cultural, histórica e social é de tal forma que não conseguimos apreendê-lo. O pós-modernismo, desconstrutivismo, etc., retiraram a capacidade de apreensão das realidades políticas que o marxismo ou teorias anteriores ofereciam. Onde é que um pós-modernista protesta? Ou um *foucaultiano*, onde protestará se afinal o poder está em todo o lado — incluído nele? Como diz Foucault, os indivíduos são factores de poder. Por isso ele limita-se, mais ou menos, a resmungar consigo mesmo.

Por isso, temos um problema, na medida em que as ciências sociais — e a academia, pelo menos no que diz respeito às humanidades — abandonaram qualquer concepção de ordem que permita apreender as realidades políticas. Talvez por isso o panfleto anarquista de David Graeber (*Fragments of an Anarchist Anthropology*, 2004) seja a melhor solução para o problema actual.

O segundo problema é o do antropólogo. Nós, enquanto antropólogos, pensávamos acerca de como os nativos seriam colonizados pelo capitalismo. E, de facto, não foi bem assim que as coisas aconteceram. O que efectivamente aconteceu foi que os *antropólogos* é que foram colonizados pelo capitalismo, e dedicámo-nos a fazer *exotic economics*. Tivemos recentemente um seminário — não vou mencionar nomes — sobre o

neoliberalismo e os artistas no Egípto. Aquilo começou com o neoliberalismo e a estrutura do neoliberalismo no Egípto, e nunca chegámos a falar nos artistas. No final, fomos informados de que os artistas não são a favor do mesmo. Mas, em vez de começar com os artistas e com a etnografia, começamos com o neoliberalismo, e ficamo-nos por aí. Um terceiro problema relaciona-se de forma mais distante com a política. Já não temos, na antropologia, uma narrativa histórica, nem uma grande metafísica que nos ajude a localizar os nossos estudos. A escola dos *Annales* começou com as categorias aristotélicas do conhecimento — ritmo, espaço, etc. — e como elas são concebidas nas distintas sociedades. Os estruturalistas sociais britânicos tinham um programa, assente nas linhagens e na estrutura social, e conseguiam encaixar uns estudos nos outros. Os evolucionistas americanos conseguiam encaixar os seus estudos num esquema evolutivo. Igualmente, os difusionistas encaixavam o seu trabalho numa narrativa histórica. Mas nós não temos hoje uma metafísica que nos permita relacionar os nossos estudos, nem temos interesse nos modelos metafísicos prévios. Penso que a essência da antropologia foi excessivamente esvaziada. Isto é uma particularidade antropológico-política.

III.

E — *Encontra alguma validade naquilo que um aluno seu apelidou de “posterologia” (“afterology”)? Por exemplo, como é que caracterizaria as suas teorias mais recentes sobre “agência” em comparação com a noção de “agência” nas abordagens pós-modernas, pós-coloniais ou desconstrutivistas?*

MS — O meu interesse pela agência tem a ver com a agência histórica, e não com o facto de uma pessoa ser ou não responsável pelas suas acções. Trata-se de uma agência em termos de determinados indivíduos, em conjunturas específicas, estabelecerem um rumo histórico em virtude de se verem estruturalmente empoderados por essas mesmas conjunturas. Ia no seguimento do meu trabalho sobre a estrutura e o acontecimento, etc. O pós-modernismo teve, pelo menos, o condão de nos obrigar a ser mais cuidadosos com o uso das categorias e com a análise das relações. No entanto, uma coisa é ser cuidadoso, outra é ficar paralisado. Nos anos 80 e 90, encontrava frequentemente alunos meus com receio de afirmar que “A” está relacionado com “B” — eu que escrevia sobre estruturas que tinham dois mil anos de existência! O pós-modernismo teve o mesmo efeito que uma lobotomia frontal nas noções de ordem dos alunos, que não se atreviam a colocar as coisas em relação, com receio de que alguém como Ron Inden os acusasse de ser essencialistas. No que diz respeito aos alunos, o pós-modernismo foi destrutivo de muitas maneiras, pelo menos do meu ponto de vista. É difícil dizer que encontramos ecos dele no meu trabalho, o que provavelmente explica porque é que interessou a tanta gente.

E — *Acha que a antropologia se encontra num período de paralisia?*

MS — De certa forma, o pós-modernismo nunca chegou a conquistar o campo da antropologia por inteiro; houve sempre pessoas a fazer bons trabalhos. Mas sim, penso que o que aconteceu foi que o conceito de “cultura” foi esvaziado, e o corpo metafísico sujeito a uma erosão pelas importações

periféricas e descrições externas. O que também aconteceu noutros campos: tanto as humanidades como as ciências sociais acreditam ter perdido a sua autoridade uma em relação à outra.

Nós temos um problema grave na antropologia. Eu posso apresentar a mesma comunicação — e eu já o fiz — nos departamentos de humanidades, antropologia, história, filosofia e teologia. Por vezes, vou ao seminário de quarta-feira nas Humanidades e de segunda-feira em Antropologia. Ambos provam que, de facto, existe uma coisa chamada “almoço gratuito” e também tornam impossível saber — se dependêssemos do seminário — se estamos na segunda ou quarta-feira.

Há dias recebi um *e-mail* de um estudante que estava a começar uma revista chamada *After Culture*, e que me perguntava: “Você está interessado em contribuir?” Eu respondi: “Não estou no seu nível. Eu ainda estou na cultura.” Por isso sim, penso que ainda estamos a sofrer de uma certa paralisia. E é um problema sério em muitos sentidos. As pessoas mais velhas pensam que o que está a acontecer não é bom. O problema com os académicos é que quando morremos podemos esperar cair no esquecimento. Mas algumas pessoas, como Lévi-Strauss, sobreviveram às suas vidas intelectuais.

E — Portanto, hoje o conceito de cultura está em todo o lado, mas não tanto na antropologia...

MS — Costumava dizer-se a “psicologia” de Washington, agora diz-se a “cultura” de Washington. Costumava ser o *ethos*, agora é a cultura. As pessoas falam da sociedade todo o tempo, e isso não destruiu a sociologia. As pessoas falam sobre economia, e isso não incomodou os

economistas. Acho que isso não é um problema para a antropologia.

O que eu acho interessante é que todo aquele movimento cultural de auto-consciência entre as sociedades indígenas por todo o mundo nas últimas duas a três décadas foi concomitante com o abandono de um sentido de cultura pelos antropólogos, o que os deixou hoje a tentar “des-autenticar” o uso que estas pessoas fazem da cultura. É uma situação irónica e triste.

Quando eu estudei antropologia, estávamos num campo que incluía obrigatoriamente a antropologia biológica, e o problema de distinguir a humanidade dos primatas era real, o problema da distinção entre as sociedades primatas e as sociedades humanas era uma questão chave. As pessoas desdenharam a noção de cultura com o pretexto de que as culturas como as conhecemos já não existiam, não se encontravam numa ilha qualquer no Pacífico à espera que o etnógrafo falasse da sua condição pristina. Elas tinham-se transformado, e eram novas formas culturais como “comunidades transnacionais”, como os mexicanos em Chicago, mexicanos que iam e vinham de Oaxaca, e portanto tínhamos novas formas de ordem cultural. Por isso, uma vez que as velhas formas desapareceram, já não existe a cultura. A velha “cultura” antropológica extinguiu-se.

E — Tendo isso em conta, que crítica é que faz da etnografia? Como você disse uma vez, os etnógrafos “fazem mais do que poemas, apesar de não ser obrigatória a experiência”.

MS — Uma das coisas que mencionei antes era que não há uma ordem metafísica mais lata onde inserir o teu trabalho, onde possas trabalhar em relação a outros; e, em particular, há uma

perda progressiva de interesse pelas diferenças culturais. Há uma ausência de treino nas diferenças culturais, as pessoas chegam e vão logo fazer uma etnografia de uma região ou povo, ou da sua própria sociedade, ou de outra sociedade moderna e complexa. Não estão interessadas nos índios Crow, e não sabem o que é um primo cruzado.

Durante anos, eu avisava os meus alunos de que lhes ia perguntar sobre a diferença entre o casamento paralelo e cruzado nos seus exames. Eles não saberiam como responder. A noção de que as pessoas são estruturadas pela família é, parece-me, um factor crítico, porque todas as nossas noções sobre a natureza humana baseiam-se em como as pessoas adultas agem nas sociedades ocidentais.

Também não temos cursos por áreas, não sabemos nada sobre a Polinésia nem precisamos de o saber. E penso que isto foi uma perda terrível no que diz respeito a compreender o quanto as culturas, e as suas ontologias, são diferentes — o que é fundamental no mundo de hoje.

Tomando o exemplo da guerra no Iraque, é fundamental a sua compreensão, e apenas podemos percebê-los com este tipo de exposição; mas não a fazemos, não o suficiente.

IV.

E — A cultura e a diferença têm sido tópicos de conversação frequentes nos média noticiosos no que diz respeito à “guerra ao terror”. Qual é a sua opinião acerca da guerra no Iraque e do projecto mais amplo da Administração Bush tendo em vista a “eliminação do terror”?

MS — A guerra ao terror é também a guerra contra as drogas e outras abstracções semelhantes. É uma

estupidez infundável. Infelizmente, com o 11 de Setembro, porque tínhamos este *uncurious George*, este George ignorante na presidência, fomos incapazes de tratá-lo como uma actividade criminal, como um crime contra a humanidade; se assim fosse, duvido que tivesse havido uma guerra — pelo menos não uma guerra no Iraque. Num dos meus textos mais recentes escrevi que se Elián González não tivesse dado à costa nas praias de Miami em 1999, nós teríamos um presidente diferente e não teríamos uma guerra no Iraque.

O que é que eu penso da guerra? Ela baseia-se numa noção concreta de natureza humana — durante a guerra no Vietname, costumava dizer-se que por trás de cada *gook*, de cada “chinoca”, havia um americano a querer sair. Em cada iraquiano há um americano. Se nos conseguíssemos livrar daquela cultura idiossincrática, ficaríamos com aquela liberdade *rah-rah* básica e acção livre que temos todos, e a única forma de o fazer é, normalmente, através da força.

Por isso, baseia-se numa noção muito rudimentar da natureza humana e da mudança cultural. Eu já escrevi um texto sobre isto, que ainda não publiquei. Na altura, li esta mesma ideia num livro de George Packer sobre o Iraque, chamado *The Assassin's Gate* — uma excelente leitura. Era precisamente esta a sua conclusão acerca da forma como se estava a intervir no Iraque. Portanto, há efectivamente uma antropologia fundamentalmente má, baseada em noções rudimentares de cultura, mudança cultural e natureza humana, sem qualquer apreciação da diferença cultural. E, se for este o futuro da antropologia na política, a antropologia está com problemas.

E — *Qual deve ser o papel do antropólogo neste contexto?*

MS — Se nós próprios, antropólogos, abandonámos esta missão de compreender as diferentes ontologias, de conhecê-las e ensiná-las, então o que é que havíamos de esperar destes políticos? Wolfowitz aprendeu na Universidade de Chicago. Se tivesse sido ensinado por bons antropólogos...

E — *O que é que, na sua opinião, explica a despolitização da disciplina antropológica?*

MS — Penso que a universidade norte-americana pode ser descrita numa só linha: é a procura do conhecimento desinteressado por pessoas auto-centradas. Existe um sistema brutalmente competitivo, que nós ainda não apreendemos. Tudo na universidade é competição. Se és estudante, competes para entrar, competes nas cadeiras, há uma classificação por pontos absoluta. É um sistema educativo burguês, onde as pessoas talvez protestem contra a intromissão das universidades nos direitos de propriedade intelectual, ou contra o uso de dinheiros públicos e resultados de investigações para patentear invenções e obter lucros com as suas próprias empresas subsidiárias capitalistas — talvez protestem contra isto, mas têm uma relação ferozmente individualista com as suas ideias. Deus os livre se não são citados ou se são plagiados.

Houve estudos que mostraram que os círculos internos de sociabilidade colegial e colaboração dos académicos resumem-se a duas ou três pessoas, das quais uma ou duas se encontram noutra universidade. Bateson falava de vários tipos de competição e formas estruturais; uma delas era uma espécie de “esquismogénese” (*schismogenesis*)

simétrica, como ele a chamava, um tipo de competição simétrica, de “corrida às armas”. Tudo o que tu fazes, eu consigo fazer melhor.

Uma das formas mais extremas, e a mais comum, destes processos é aquilo a que poderíamos chamar de “esquismogénese transcendental”, em que uma pessoa procura desqualificar as pessoas da sua própria área disciplinar saindo dela e reportando coisas de outras áreas. É por isso que, hoje em dia, existe este enorme aparato de relacionamentos interdisciplinares. Há muito mais transdisciplinaridade sem institucionalização do que se possa imaginar, porque agora todos estes conceitos são comuns — pós-modernismo, desenvolvimento económico, antipositivismo, pós-colonialismo, Foucault, Marx. São comuns a todas as disciplinas porque todos estão a procurar acrescentar ideias atractivas às disciplinas saindo das mesmas.

Outra faceta da competição é que, quanto mais perto se encontram as disciplinas relativamente a assuntos de pesquisa, menos terão a ver uma com a outra, porque estarão a competir por posições na universidade, recursos, novas admissões, etc. Quando estás em competição, irás o mais longe possível, como com o direito e economia, ou com a antropologia e os *cultural studies* ou as humanidades. E então comesas a importar conceitos cada vez mais bizarros. Não vou falar em nomes, mas há um importante antropólogo que diz “Bom, queres saber o que é a cultura? É essencialmente a teoria do caos, é fragmentada, blá blá blá, é o caos.” Portanto, é antropologia e física. Tem havido uma apropriação de muitas coisas. Quando Foucault escreve sobre a

disciplina no século XVIII e sobre a civilização ocidental, toda a gente recolhe as suas ideias para falar dos Bongo-Bongo e reutiliza-as para falar de poder na sociedade. O resultado é que o próprio terreno é “evacuado” em função do que está na moda. Os estudantes não têm qualquer interesse em narrativas do seu terreno, em saber onde é que o seu trabalho encaixa ou como o futuro se relacionará com o que acontecia antes. Quem ainda lê Boas? Quem ainda lê White? Eventualmente, só se for nas aulas de Sistemas,² e mesmo assim será muito raro isso acontecer.

A universidade burguesa tende a destruir e criar todas estas “semi-disciplinas” intermédias no seu seio: institutos, centros, comités. São todas “quase-disciplinas”. Algumas são paradigmas sem um objecto, como a teoria política. Outras são objectos sem um paradigma, como os estudos por áreas geográficas. E algumas ainda não têm nem paradigma nem objecto, como o pensamento social, que sobrevive no princípio cartesiano de que se eu penso...

E — É recorrente ouvir que, em vários sentidos, “a universidade” está em crise. Apenas para colocar exemplos ocorridos na semana passada, o Tribunal Supremo dos E.U.A. decidiu que os fundos federais poderiam ser retidos para aquelas universidades que interferissem com o recrutamento militar nos campus; por outro lado, um reconhecido académico, a caminho de uma conferência, foi proibido de entrar nos E.U.A.; por último, numa grande universidade da África do Sul, docentes e funcionários fizeram greve contra a

² N. do T.: *Systems* é a cadeira anual fundamental do ensino pós-graduado de antropologia na Universidade de Chicago.

corporativização da universidade. Você antevê uma crise?

MS — Parece-me que é uma faca de dois gumes. Há um conjunto de pressões externas que são aceites pela universidade porque ela está em competição com outras universidades.

Por isso mesmo a direcção da universidade estará receptiva para receber estudos feministas, mesmo se se trata de um grupo de misóginos, porque a alternativa é aquilo que aconteceu com Summers, caso não recebas os estudos feministas de braços abertos.³ Há um conjunto de pressões externas que fazem com que a universidade — porque se encontra numa relação competitiva com outros empreendimentos económicos — seja receptiva a tudo o que seja popular no público. Desde as políticas emancipatórias até às políticas pró-governamentais, desde os estudos políticos até à odontologia utilitária ou qualquer outra coisa utilitária que faça dinheiro.

Há o problema da competição entre universidades, que está inserido na sociedade mais abrangente. No entanto, temos ainda o problema interno que mencionei antes: trata-se de um sistema interno altamente competitivo. Um sistema *estranhamente* competitivo.

³ N. do T.: Lawrence Summers, presidente da Universidade de Harvard desde 2001, pediu a demissão do cargo em Fevereiro de 2006, depois de uma série de controvérsias provocadas por defender opiniões polémicas acerca de assuntos como as questões raciais, ambiente e desenvolvimento e, finalmente, questões de género. Sahlins refere-se concretamente a afirmações de Summers em que este explicava a sub-representação de mulheres em cargos de investigação avançada e gestão académica pelas “diferenças naturais” nas aptidões intelectuais de homens e mulheres.

Se queres saber o que é a cultura, é precisamente não nos apercebermos de como este sistema é competitivo. Estamos aqui sentados e assumimos como natural que as pessoas compitam pelas suas carreiras, que as revistas sejam classificadas, que os professores sejam classificados, que os estudantes sejam classificados, que tenham que lutar com os seus colegas pela admissão nos liceus, que sejam classificados nos seus cursos por curvas de performance académica, que tenham de ter uma média de notas, que tenham de voltar a competir pela entrada na faculdade, por bolsas, por pós-docs e por ser assistentes, para depois iniciar a sua carreira, uma competição que os levará em direcção à docência universitária. Este é um sistema extraordinário, um sistema mesmo extraordinário.

Estamos, portanto, num sistema burguês; mas depois temos esta espécie de governo neoconservador que ultrapassa os limites no que diz respeito à liberdade académica. No entanto, esta não é uma questão nova. As universidades colaboram com o governo há muito tempo, e a questão dos fundos tornou-se crucial para elas. Com algumas delas é quase uma forma de *potlatch*.

Em qualquer caso, as administrações das universidades estão agora preparadas para organizá-las para ganhar dinheiro, em vez de utilizar o dinheiro para organizar as universidades. Estão preparadas para tornar a política académica em algo com uma orientação financeira.

E — *Como é que se lidou com isso aqui em Chicago?*

MS — É precisamente o que tem acontecido na Universidade de Chicago nos últimos quinze anos, de uma forma

particularmente grave. Em 1993, 70% das matrículas na Divisão de Ciências Sociais da Universidade de Chicago eram de alunos de doutoramento, e 30% eram alunos de mestrado. Em 2000, 70% dos alunos licenciados estavam no programa de mestrado — porque é economicamente rentável — e 30% eram doutorandos.

Hoje, por norma os estudantes de doutoramento fazem pesquisa empírica e os alunos de mestrado não. Em consequência, o volume de investigação a ser desenvolvida na universidade está a ser cortado por motivos financeiros. Toda a estrutura, a estrutura demográfica da universidade, está a ser organizada em função do dinheiro, em vez de se usar o dinheiro para organizar a universidade. Trata-se de uma enorme transformação, desde o ideal germânico e romântico de uma academia desinteressada, na base do qual as universidades de Chicago, Johns Hopkins e outras foram fundadas no final do século XIX, e que fora importado da Alemanha no início desse século. Essa transformação é processada na direcção administrativa, pela penetração de preocupações utilitárias, preocupações políticas e estratégicas, dos movimentos políticos, movimentos sociais, tudo o que envolve o público, de forma a ganhar dinheiro. E assim, hoje, até as dotações já não são vistas como formas de financiamento da universidade, na medida em que as universidades são agora formas de aumento das dotações. E estas pessoas gerem as dotações como se se tratasse de um jogo de apostas aleatório. A universidade transformou-se numa instituição de orientação pecuniária.

V.

E — *O que é, se é que é alguma coisa, o neoliberalismo?*

MS — O neoliberalismo é aquilo que se costumava chamar de capitalismo tardio. É como aquela anedota sobre dois comunistas, um que morava na Polónia e o seu amigo, que tinha ido viver para a América. Depois de muitos anos, encontraram-se, e o americano diz: “O que é que tens feito?” Ao que o polaco responde: “Olha, estive a viver na Polónia, a testemunhar o fim do socialismo. E tu, o que tens feito?” “Bom”, responde o americano, “estive a testemunhar o fim do capitalismo”. Diz o polaco: “Como é? O que aconteceu?” Responde o americano: “Bom, é uma morte linda.”

O capitalismo tardio afinal não era tão tardio; tem sido uma morte longa, e as notícias sobre a sua morte eram afinal exageradas. Por isso, a questão do neoliberalismo é que as pessoas se aperceberam de até que ponto as instituições, ou mesmo toda a ontologia cultural, se transformou numa ontologia capitalista mercantilizada. Penso que o que mais as horrorizou foi perceber que a ideologia do Departamento de Economia da Universidade de Chicago se está a transformar cada vez mais numa

realidade. Por isso, quer vás à escola, à Califórnia ou ouvir uma sinfonia, quer escrevas música ou cometas suicídio, é tudo uma escolha racional. É isto o neoliberalismo. É o reconhecimento da recorrência da teoria economicista na nossa cultura.

E — *Há quem afirme que o humor é uma arma particularmente eficaz nestes tempos políticos. Qual é o papel do humor no seu trabalho?*

MS — Não sei, penso que a ironia tem um papel importante, e que o humor é inevitável. Já sei qual é a melhor resposta que posso dar: nos acontecimentos de 1968 eu encontrava-me na França; eu estava na rua, perto da Sorbonne, quando um repórter do *Humanité*, um jornal comunista, entrevistava Daniel Cohn-Bendit, o líder da revolução. O repórter recriminava Cohn-Bendit por este dizer qualquer coisa como: “A revolução é um carnaval!”. Dizia ele: “O que quer dizer com carnaval? Como é que isto é um carnaval?” E Daniel Cohn-Bendit responde: “Se não te podes divertir, para quê agir?” Seja como for, se não for divertido... O humor está frequentemente mais próximo da verdade, comunica melhor a verdade. Ou pelo menos comunica melhor as ambiguidades.