



ARTÍCULO DE REVISIÓN TEMÁTICA

Recibido: 16 de diciembre de 2021. Aprobado: 5 de abril de 2022.

DOI: 10.17151/rasv.2022.24.2.2

Creatividad social, imaginación y placer político: reflexiones sobre la antropología de David Graeber

Social creativity, imagination, and political pleasure: reflections on the anthropology of David Graeber

RESUMEN

El objetivo de este ensayo es reflexionar sobre la antropología del malogrado David Graeber. Partiendo de un cuestionamiento a la separación entre sus obras académicas (de erudición antropológica y etnográfica) y sus obras políticas (en un lenguaje incisivo pero accesible a todo público), selecciono tres tópicos o fuentes de la reflexión graeberiana que dan cuenta de esa fútil división. De esta manera, examino sucesivamente los problemas relativos a la creatividad social, la imaginación y el placer político; tres temáticas en las que Graeber innovó tras haber dedicado buena parte de su energía personal, profesional y política a su tratamiento. Además de insertar dichas discusiones conceptuales en una lectura analítica crítica y sistemática de su obra, identifico discusiones conceptuales más acotadas o específicas que surgen de las mismas y dan cuenta de sus interrelaciones. En las conclusiones propongo que Graeber construyó una trascendencia propia frente a las jerarquías sutiles y discretas de la academia y la política del saber, hiriendo sus dogmatismos sectarios de una manera original, irreverente y lúdica.

Palabras clave: David Graeber, crítica social, creatividad social, imaginación, placer político.

Cómo citar este artículo:

Gaztañaga, J. (2022). Creatividad social, imaginación y placer político: reflexiones sobre la antropología de David Graeber. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 24(2), 14-37. <https://doi.org/10.17151/rasv.2022.24.2.2>

JULIETA GAZTAÑAGA

Doctora en Antropología
Social. Profesora adjunta.
Universidad de Buenos Aires,
CONICET, Argentina.

✉ julieta.gaztanaga@conicet.gov.ar

ORCID: 0000-0002-1135-1864

📖 [Google Scholar](#)



ABSTRACT

The aim of this essay is to reflect on the anthropology of the late David Graeber. Starting from putting into question the separation between his academic works –of great anthropological and ethnographic scholarship– and his political works –made in an incisive language but accessible to all audiences–, I select three topics or sources of the Graeberian reflection that demonstrate how futile such division is. In what follows, I examine successively the problems of social creativity, imagination, and political pleasure. Graeber devoted a good part of his personal, professional, and political energies to produce innovative answers to those three themes. In addition to inserting these conceptual discussions in a critical and systematic analytical reading of his work, I identify certain limited or specific conceptual discussions that stem from them but also account for their interrelationships. In the conclusions I propose that Graeber built his own transcendence against the subtle and discrete hierarchies of academia and the politics of knowledge, wounding their sectarian dogmatisms in an original, irreverent, and playful way.

Keywords: David Graeber, social criticism, social creativity, imagination, political pleasure.

Introducción

En un breve ensayo intitulado “Una carga de mierda”¹, John Berger juega provocativamente con la divinidad rota y el existencialismo de cargar nuestras miserias y las ajenas. Así, mientras transporta en su carretilla la mierda de todo el año hacia el pozo del tamaño de una tumba que él mismo cavó, reflexiona: “El mal aborrece todo aquello que ha sido creado físicamente. La primera manifestación de ese odio consiste en separar el orden de las palabras del orden de aquello que denotan. ¡Oh Hansard!” (1997, p. 58). Esta forma de cuestionar a la condición humana como exceso de verbalidad, y la política de nuestra separación de la naturaleza (la última oración remite al informe oficial de las actas del parlamento británico), me parece una elocuente manera de introducir las preguntas con las cuales quisiera comenzar este ensayo acerca de la antropología de nuestro malogrado David Graeber.

¹ Este es el título de la traducción castellana que brillantemente propone Graciela Speranza (Cada vez que decimos adiós, Buenos Aires: Ediciones de la flor). En inglés se titula *Much and its entanglements*, y fue publicado en *Harper's Magazine*, en mayo de 1989.

¿Cómo abordar la producción de un autor sin caer en esa costumbre tan establecida, entre exégetas y comentaristas, que separan la “obra académica” de sus producciones “políticas” o incluso “ideológicas”? ¿En qué medida se puede trazar ese tipo de frontera cuando nos hallamos frente a un artista del lenguaje que ha trabajado incansablemente por traducir esquemas analíticos complejos en un lenguaje accesible pero sistemático, de extensión multiplicadora y coherencia demencial? ¿Cómo hacer justicia al enorme desafío que supone catalizar las producciones académicas fuera de las torres de marfil y depurar de esnobismo la creatividad de los especialistas, coligándola con ese enorme y permanente diálogo sobre lo humano que es la antropología?

Resulta fútil situar una divisoria entre las “obras antropológicas” de Graeber, basadas en trabajos etnográficos como *Lost People* (2007), *Direct Action: An Ethnography* (2009), *The Democracy Project* (2013a) y comparativos como *Toward an Anthropological Theory of Value* (2001, 2018b) y *The Dawn of Everything* (2021), su obra póstuma coescrita con David Wengrow, y un impreciso “resto”, las “demás”, las “otras”. En principio, porque esta distinción supone *a priori* que habría gradientes de menor a mayor academicidad y de mayor a menor panfletariedad (permítaseme los neologismos). Asimismo, porque justamente ese “resto” es el que permite hacer inteligible el llamado de atención sin pelos en la lengua al gremio antropológico, volcado de manera explícita en obras como *Fragments of an Anarchist Anthropology* (2004), *The Utopia of Rules* (2015a) y varios artículos (2012b, 2013b, 2015b, 2015c, entre otros). El propio desplazamiento que realiza en *Debt* (2011) –el libro convertido en *best seller* internacional porque, decía, había vendido bastantes ejemplares en Alemania², entre el sentido común de la deuda y su institucionalidad surge del momento malinowskiano de constatar que había estudios sobre casi todas las instituciones (hasta sobre defecar) pero ninguno sobre la deuda. Sin perder de vista la rigurosidad conceptual, Graeber buscaba atacar los dramas de nuestros tiempos, incluyendo aquellos resultantes de procesos de larga data. En el caso de la deuda, preguntarnos cuán profundamente los deudores incorporamos la lógica moral de los acreedores, quienes ganan todas las partidas del juego lógico y moral, los dos conformismos que también fundamentan la supuesta necesidad del Estado (Bourdieu, 1993).

Finalmente, es fútil y pernicioso trazar una división semejante, porque perderíamos de vista la perspicacia etnográfica que le permite a Graeber catalizar políticamente confesiones personales, estructurales y

² En palabras de Graeber: “it’s an international bestseller, which means I think it was like it was number two on the German Amazon for about three hours” (<https://www.youtube.com/watch?v=kikzjTfos0s&t=605s>).

desgarradoras, del tipo de: “Mi contribución a este mundo es totalmente nula y siempre me siento deprimido por ello” (Graeber, 2018a, p. 15). Si el libro *Bullshit Jobs* (*Los trabajos sin sentido, absurdos, de mentira*), tuvo en vilo a la política inglesa y le valió un reconocimiento de parte del labo- rismo se debe a que no es un libro sobre “trabajos de mierda”, sino una advertencia acerca de la mierda que puede surgir del absurdo de ciertos trabajos y sus consecuencias nefastas: cuando el trabajo se convierte en algo estandarizado y aburrido es mucho más sencillo imponer formas autoritarias y justificarlas moralmente (Graeber, 2012a, 2012b, 2018a). En suma, la división es tan inconsistente como atribuir la detección de vacan- cias temáticas al hábito patrimonial de rodear un tema y atrincherarse en la producción en torno al mismo.

Se me perdone la temática repetitiva de esta introducción –y se me permita recordar que Berger finaliza su texto notando que ha nacido un lirio de todo aquello– pero hay una continuidad aterradora en cómo se construyen ciertos órdenes de cosas para encajarlas y atarlas a realidades que de otra manera podríamos transformar. No es un trabalenguas; tiene que ver con ir más allá de la crítica reformista, con pensar alternativas reales a las condiciones en las que vivimos. Es por esto que podemos ubicar a Graeber en la misma línea que pensadores como Marx y Kropotkin. En la Introducción a *El apoyo mutuo*, de Piotr Kropotkin, uno de sus últimos escritos con Andrej Grubačić (2020), ambos resitúan el desafío que plan- teaba el anarquista ruso en comprender qué había perdido un trabajador alienado y cómo sería un sistema humano de producción sin ese despojo.

En este ensayo voy a reflexionar sobre la antropología de David Graeber. Me interesa particularmente trazar correspondencias en su vasto trabajo de interrogarse en qué consiste la alienación en el mundo actual, donde la creciente financierización que presenta a la lógica mercantil como naturaleza humana, termina siendo funcional a la burocratización de la vida y oscurece las maneras en que el arte, la política prefigurativa y el activismo nutren la libertad, el juego y el cuidado mutuo. Para ello, de algún sitio hay que partir. Y como David no está más entre nosotras para discutirlo, partiré de su propia presentación en la red social que utilizaba frecuentemente: Twitter.

“I’m an anthropologist, sometimes I occupy things & such. I see anarchism as something you do not an identity so don’t call me the anarch- ist anthropologist”. Traduzco: “Soy antropólogo; a veces ocupo cosas, y tal. Veo al anarquismo como algo que se hace y no como una identidad,

así que no me llamen el antropólogo anarquista”³. Esta microautobiografía parece a primera vista una advertencia para divulgadores, usuarios de redes sociales y medios de comunicación. Pero es también un *statement*, un pronunciamiento. En principio es una toma de posición sobre algunos términos que sobresalen: anarquismo, acción social y antropología.

Mi objetivo en estas líneas es conducir esos tres tópicos o fuentes de la reflexión graeberiana hacia una discusión conceptual más acotada o específica, respecto de tres temáticas a las que David Graeber dedicó buena parte de su energía personal, intelectual y política: creatividad social, imaginación y placer político. En lo que sigue, examinaré sucesivamente problemas relativos a esas tres temáticas, en las que Graeber innovó. Además de insertar las discusiones conceptuales en una lectura analítica crítica y sistemática de su obra, identificaré discusiones conceptuales más acotadas o específicas que surgen de las mismas y dan cuenta de sus interrelaciones. En este sentido, partir desde su presentación personal me resulta una apuesta más poderosa que hacer una disquisición sobre el individuo Graeber –ni siquiera como “dividuo”, en los bellos términos de Strathern (1988, 1992)– para sugerir que somos parcialidades que se constituyen a cada momento, en y por cada relación en simultaneidad. Prefiero, parafraseando a Marcel Mauss, pensar a la persona como mucho más que el nombre o el derecho de un personaje o una máscara ritual.

La presentación personal implica asumir el riesgo del recorrido complejo desde una simple mascarada a la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo y de este al ser con un valor metafísico y moral, de una conciencia moral a un ser sagrado, y de este a una forma fundamental del pensamiento y de la acción (Mauss, 1979, p. 333). Quizás suena fastuoso y hasta exagerado, pero intentaré ir contra toda tendencia a compartimentar y luego armar conjuntos de parcialidades atadas a la casuística estrecha y la obsesión positivista de denunciar “agenda política” como si hubiere un nivel de politicidad cero desde donde producir conocimiento. Así como el holismo es el antídoto que surge de la sensibilidad etnográfica, pensar maussianamente a Graeber como persona (ambivalente, total) es una forma de romper el absurdo-*bullshit* (en su provocativa y a veces intraducible terminología) de buscar la quinta pata del cuadrúpedo.

³ Véase <https://twitter.com/davidgraeber?s=20>. Cabe destacar el subtexto de estas palabras: que no existe la antropología anarquista en el sentido de que sí existe una antropología marxiana basada en el marxismo como cuerpo teórico; que se puede hacer antropología de forma que sea útil para los movimientos sociales libertarios, pero no son la misma praxis (Graeber, 2004).

En los trabajos de David, la contundencia y lucidez de sus reflexiones políticas son tan antropológicas como políticas, y son tan políticas sus lecturas de la teoría como eruditos son sus análisis. Pero fiel a la propuesta graeberiana, no focalizaré en esa crítica de la división persona-obra, sino que intentaré concentrarme en la acción: proponer en un conjunto de reflexiones y alternativas a esas lecturas fragmentarias. En lo que sigue, entonces, abordaré algo de la vasta antropología de David Graeber al examinar las relaciones entre creatividad social, imaginación y placer político. Las relaciones son vastas, las posibilidades infinitas y las omisiones, mi responsabilidad.

Creatividad social

Un vaso de plástico. Fue producido una vez, o quizás dos, pero lo usamos, lavamos, secamos y guardamos muchas, cientos, miles, de veces. Además, ese objeto puede salir de nuestro entorno diseñado para vasos al regalarlo, prestarlo, venderlo, convertirlo en una maceta, en un cubilete o en un altar, al tirarlo a la basura y al reciclarlo en otra cosa. No paramos de reorganizar elementos y relaciones sociales preexistentes. El cuidado es una de estas acciones y quizás la más poderosa. La discusión sobre la creatividad social en la obra de Graeber se enmarca en un debate más amplio acerca de la materialidad del valor y los objetos, el concepto de producción marxiano, y la distinción putativa entre la producción orientada a las mercancías, incluyendo la destrucción, y la reproducción de la vida.

Así, su esfuerzo se dirigió a reunir problemas que usualmente aparecen planteados de manera separada: el estudio marxiano del valor-trabajo y la propuesta de las teóricas feministas de abandonar la noción de reproducción y, en cambio, poner al cuidado en primer plano (en su expresión clasista, como clases cuidadoras). Su manera de hacerlo fue etnográfica y en diálogo con la denominada gran teoría antropológica, pero inquiriendo al sentido común: ¿cómo dejamos de pensar en la producción como ideología organizativa de la reproducción, la destrucción y la construcción? En otras palabras, no se limitó a complejizar la teoría del “valor-trabajo” sino que buscó integrarla en una forma de creatividad que es al mismo tiempo interpretación, empatía, cuidado, y en última instancia, lo que habilita la transformación social.

Ahora bien, ¿de dónde surge esto? Bastante tempranamente Graeber (1997, 2001, 2005) detectó algunos hiatos de la teoría social con respecto a la creatividad social. Por un lado, la oscilación irresuelta entre los modelos holistas e individualistas. Por otro lado, cómo tratar la

acción creativa, la cual suele presentarse de manera dicotómica, como producción de objetos materiales o bien como cambio dramático, como revolución social⁴. El concepto de creatividad había sido trabajado por la filosofía, especialmente por Cornelius Castoriadis, el grupo Socialismo o Barbarie y toda la tradición autonomista. Sin embargo, al ver a la historia como la presión constante de lo imaginario contra su institucionalización, detuvieron sus preguntas en el problema de la emergencia de lo nuevo. En antropología, la cuestión también había sido ampliamente abordada, aunque como creatividad cultural. En este caso, el esfuerzo analítico se solía detener en la labor descriptivo-clasificatoria de los sistemas socioculturales (como estilos de creación cultural).

Graeber propone que la creatividad social es la creación de formas sociales y arreglos institucionales nuevos. Pero para ello hay que poder visualizar la producción inmersa en, y co-constitutiva de, procesos relativamente abiertos e indeterminados que empujan a la gente en diferentes direcciones. Su trabajo sobre los fetiches como bienes en proceso de producción nos ofrece algunas respuestas (Graeber, 2005, 2007)⁵. Allí su interlocutor tácito es Marcel Mauss y la tarea explícita: hacer una arqueología del término fetiches a partir de la obra de William Pietz (1993) sobre la materialidad de dichos objetos, a la que Graeber complementa en clave etnográfica comparativa con los trabajos de Laura y Paul Bohannan sobre las esferas de intercambio Tiv, y de Wyatt MacGaffey sobre los Bakongo.

Voy a resumir un argumento largo y complejo. El fetiche surge en un espacio de improvisación, antes de que los europeos arribasen como conquistadores. Los fetiches mediaron acuerdos comerciales entre los africanos y los europeos (italianos, portugueses y holandeses) que se aventuraron al África occidental en los siglos XVI y XVII. Eran objetos para hacer y reforzar acuerdos entre personas que no tenían nada en común: por eso hacer o beber fetiches era un acto de creación, de crear un medio de confianza, de cumplir los acuerdos comerciales.

Al focalizar en la creatividad social a través de los fetiches, Graeber desplaza el sentido vulgar del fetichismo como un término acuñado para describir costumbres raras, primitivas y escandalosas, que luego devino en

⁴ Retoma los trabajos de Hans Joas (1996) y su advertencia de que Marx postula una idea amplia del concepto que incluye la creación de seres humanos, pero luego, en sus análisis concretos de los eventos de su época, la creatividad social tiende a quedar reducida a la acción política, incluso al cambio dramático, revolucionario.

⁵ Este artículo iba a ser el último capítulo del libro sobre el Valor, pero por razones editoriales no lo incluyeron. Fue publicado en 2005 como artículo e incluido como cuarto capítulo del libro Possibilities (2007).

un término técnico para describir hábitos occidentales popularizado por Sigmund Freud (Graeber, 2005, p. 410). Asimismo, ubica a las elaboraciones de Karl Marx sobre el fetichismo de las mercancías como un ejemplo particular de un fenómeno más general de alienación. El fetichismo es cuando hacemos cosas y las tratamos como dioses. Ambos desplazamientos van de la mano de un interés por las cosmologías africanas sobre el poder. Estas, según Graeber, presentaban una similitud notable con las teorías europeas del contrato social desarrolladas por hombres como Thomas Hobbes (quien creció en un hogar de comerciantes y vivió en ciudades portuarias, aunque sus trabajos no contienen referencias al continente africano sino a las fuentes de la Grecia clásica). Es decir, relaciones sociales creadas cuando un grupo de hombres acordaron crear un poder soberano para amenazarles con la violencia si no respetaban los derechos de propiedad y las obligaciones contractuales (Graeber, 2008, p. 91).

La arqueología de los fetiches africanos ilustra el proceso por el cual nuestras acciones y creaciones se nos terminan apareciendo como si fueran poderes ajenos. El interés está puesto en demostrar que somos nosotras mismas quienes creamos nuestros mundos con nuestras acciones pero, dada la enorme complejidad de cómo la actividad creativa se coordina socialmente, nadie puede seguir todos los pasos del proceso y menos aún controlarlos. Es por ello que Graeber resalta el énfasis en la acción: cuando los mercaderes ‘bebían’ o ‘hacían fetiche’, estipulaban términos y tasas de intercambio, reglas de crédito y regímenes de propiedad. Inclusive cuando los fetiches no implicaban contratos de una manera explícita, eran las bases para crear algo nuevo: congregaciones, nuevas relaciones sociales, comunidades nuevas. Así, mientras que el fetichismo significa ver a las cosas que hemos creado, o de las que nos hemos apropiado, como poderes que se nos imponen, un fetiche es un bien en proceso de construcción que corporiza un lazo social recién creado. Los fetiches existen en el punto en el cual las distinciones convencionales entre magia y religión se vuelven insignificantes, donde los amuletos que hemos creado se vuelven nuestras deidades; el peligro solo surge cuando el fetichismo da paso a la teología, la seguridad absoluta de que los dioses son reales (Graeber, 2005, pp. 427-428)⁶.

Considerando estos aportes sobre creatividad social y fetiches, resulta aún más elocuente su revisión crítica de la noción de trabajo

⁶ Considerando la relación entre fetiches y magia de cara al poder social, se pueden trazar algunas relaciones interesantes con el planteo de Taussig (1996) sobre el fetichismo de Estado: la peculiar atracción sagrada y erótica, y hasta combinada con asco, que el Estado provoca en sus súbditos. Pero Graeber no está interesado en las bases místicas de la autoridad del Estado, ni en el fetichismo per se, sino en los arreglos sociales que las personas crean con ellos.

inmaterial en la teoría revolucionaria italiana (Toni Negri, Franco Berardi, Maurizio Lazzarato y Judith Revel). Graeber (2012) plantea que los argumentos posmodernos disfrazan una versión anticuada del marxismo y dejan de lado la idea más poderosa del mismo: que el mundo no consiste en una colección de objetos discretos (que pueden comprarse/venderse, como los capitalistas quisieran) sino de acciones y procesos creativos e imaginativos. Al dejar esto de lado, legitiman la insistencia de los poderosos de que lo que ellos hacen es más abstracto, etéreo, alto y espiritual. Apuntar a los productos antes que al proceso de producir, es también restarle importancia al trabajo productivo de las mujeres como parte del dominio de la naturaleza o, en el mejor de los casos, de la reproducción.

Como señalé al comienzo de esta sección, todo esto tiene que ver con repensar la producción. Regresando al ejemplo del vaso, queda claro que la producción y el cuidado son parte de un proceso productivo creativo, con su propio margen de juego y libertad. Pero al llevarlo al contrato social o a la revolución no es tan sencillo; contrasta con el sentido común. Y no es casual. Se trata de cambiar nuestra perspectiva sobre la revolución. El objetivo de una acción revolucionaria no tiene por qué ser necesariamente derrocar gobiernos. Crear comunidades autónomas sería revolucionario. Lo que importa es la acumulación continua de actos de esta naturaleza. Desde la perspectiva de las “fuerzas del orden”, la creatividad se ve como algo demoníaco. Por ejemplo, así son vistas las marionetas en EE.UU., porque encarnan perfectamente el principio de revolución. El aforismo de Bakunin “el deseo de destruir es también un impulso creativo” aparece aquí invertido (Graeber, 2009, p. 507).

Graeber plantea que hay dos modos de concebir las fuerzas sociales: como destrucción/opresión y como producción/creatividad, que se corresponden esquemáticamente con el pensamiento político de derecha y de izquierda. Por un lado, una ontología política de la violencia, según la cual el poder de destruir es el equivalente social de la energía que mueve al cosmos; por otro, una ontología política de la imaginación, de la creatividad (Graeber, 2009, p. 509). Desde este punto de vista, los contratos pueden ser revolucionarios aunque no sean momentos de transformación total. Cada acto de creatividad social es hasta cierto punto revolucionario: desde establecer una amistad hasta nacionalizar un sistema bancario, aunque ninguno lo sea de manera completa. Que pensemos a las revoluciones solamente como rupturas radicales y catastróficas es consecuencia de lidiar con el mundo a través de sistemas totalizadores.

Los contratos son un tipo de creación de la imaginación, al igual que las totalidades imaginarias más abarcadoras (las naciones, las sociedades, las ideologías, los sistemas cerrados)⁷. De esta manera, Graeber se aleja del rechazo postmoderno a las totalidades, tanto como advierte los peligros de sus consecuencias. En cambio, propone ver a las totalidades imaginarias como creaciones y herramientas necesarias del pensamiento humano, cruciales para el reconocimiento de las formas de valor (Graeber, 2013b). ¿Pero de qué valor estamos hablando? ¿En sentido sociológico, como diversidad de concepciones de lo deseable? ¿En el sentido económico, como medida del deseo de obtener algo? ¿En el sentido lingüístico, de la valía o diferencia significativa saussureana? Pasemos al segundo punto.

Imaginación

Desde hace tres o cuatro décadas nos hemos acostumbrado a escuchar que vivimos en la era postmoderna, signada por la desconfianza hacia los grandes relatos. Pero mientras esta realidad se nos impone más o menos tristemente, el hecho de que tal postulado sea en sí mismo una metanarrativa, pasa desapercibido. Se lo debemos al (¿éxito? del) neoliberalismo basado en el capitalismo financiero y la globalización. Como plantea Graeber mismo:

[...] aquellos que celebraron el posmodernismo planteaban que hemos entrado a un mundo donde todos los sistemas totalizadores –ciencia, humanidad, nación, verdad y demás– han sido destrozados. Por otro lado, los neoliberales alaban a un mercado global que, de hecho, es el mayor sistema monolítico de medida que jamás haya sido creado, un sistema totalizador que subordina todo sobre el planeta –cada objeto, cada pedazo de tierra, cada capacidad humana o relación– a un único estándar de valor. (Graeber, 2018b, pp. 33-34)

Graeber discute con las teorías del valor que han llevado a naturalizar la mercantilización de la vida, como si nos moviera un impulso innato a calcular, maximizar y acumular ganancias. Esta visión va de la mano de recuperar el potencial de la etnografía y del análisis antropológico clásico comparativo para hacer del problema del valor un sitio para la construcción de alternativas analíticas a la teoría mercantilista del intercambio

⁷ Como sostiene la filósofa feminista Virginia Held, la generalización de las teorías contractualistas a partir de los contextos ideales del Estado y el mercado permitió hacer de las decisiones morales de jueces, legisladores y ciudadanos modelos para otras cuestiones. El gran problema de este esquema es que no representa las experiencias de las mujeres que cuidan a sus hijos o sus padres ancianos, ni de los trabajadores de servicios que deben cuidar de los salarios mínimos, ni de los grupos que dependen de la solidaridad comunitaria para sobrevivir (Held, 2006, p. 25).

(Graeber, 2001, 2005, 2007, 2012). En cierto modo, se trata de rescatar los esfuerzos antropológicos de la fiebre postmoderna recuperando problemas y debates que tempranamente ocuparon a la antropología. Por ejemplo, Raymond Firth (1974, pp. 9-36), en un claro gesto malinowskiano, propuso entender la especificidad de la economía a partir de dimensiones que la ciencia económica dominante consideraba como la negación de algo llamado la economía. Tiempo después, los enfoques de antropología económica sustantivistas y formalistas debatieron sobre cuál sería el abordaje más apropiado para dar cuenta de la imbricación entre lo económico y la vida social: sin concebir la economía como un dominio diferenciado pero imbricado en otras esferas (Dalton, 1976; Polanyi, 1976), o como un aspecto de toda acción social (Burling, 1976). Estos debates influenciaron los estudios posteriores sobre el valor aplicado a las moralidades de intercambio y transacción (Barth, 1974; Bohannan, 1981), la mercantilización y des-mercantilización de objetos (Kopytoff, 1991; Weiner, 1992) y las interfaces entre Estado, mercado y lazos de reciprocidad (Wagner, 1981; Godbout, 1997; Caillié, 2002).

Ahora bien, el aporte graeberiano no es recuperar los debates antropológicos clásicos para complejizarlos, sino reconocerles su importancia y también sus límites y promesas incumplidas. Los enfoques dominantes del valor en antropología han sido tres. El ya mencionado valor económico, por un lado; por otro, los trabajos influenciados por la lingüística estructural que tienen como cenit la profusa y compleja antropología estructural de Lévi-Strauss (1969, 1973); y finalmente el más duradero enfoque sociológico o estudio de valores en plural. En este último caso, la noción de valor va ligada a la idea de estilos culturales y permite mostrar que las sociedades humanas varían enormemente en el espacio y el tiempo.

Graeber cuestiona los tres enfoques porque no han sido capaces de brindar una respuesta alternativa a la visión economicista de la acción social como intercambio ni una visión productiva y dinámica, heraclitiana, de lo que suele llamarse estructura social o sociedad. Por ello, en la antropología graeberiana la tarea antropológica última no es documentar la variabilidad de valores, sino (de)mostrar que los mundos sociales pueden organizarse de otras maneras y que se puede actuar con tales posibilidades. El estudio de las posibilidades humanas ofrece bases sólidas de creatividad social y permite visualizar que las culturas “son” en potencia, que son cambiantes; algo que las formas de dominación evidencian de manera dramática. Así, invierte los términos con los que el culturalismo considera la razón de ser de la Antropología,

tomando la definición de Kluckhohn (1949), como un espejo de lo humano y a la cultura como su mapa⁸.

Su propuesta para el estudio antropológico del valor se basa en un análisis complementario de la obra de su maestro, Terence S. Turner (1979, 2003, 2008) y la de Marcel Mauss (1979) de concebir productivamente al valor en acción y en relación con su inscripción dentro de totalidades imaginarias socialmente relevantes (Gaztañaga, 2018). El valor existe en el potencial creativo para la acción, como la importancia de nuestras acciones al ser incorporadas en alguna totalidad socialmente creada. Por esto la lucha política última es siempre la lucha por definir el valor. Por ejemplo, en el contexto del capitalismo, donde la monetización implica un sometimiento completo a las formas de medición basadas en última instancia en la violencia, se trata de la posibilidad de pensar formas alternativas al dinero. De aquí que una *care currency* (o divisa de cuidado, es decir, algún tipo de “objeto fundamental” entre la imaginación y la realidad que fuera posible usarse para mediar las relaciones humanas) es uno de los horizontes del *Museum of Care*, creado conjuntamente con su viuda, la artista Nika Dubrovsky⁹.

Algo más del valor. Si bien la relación entre el estudio del valor, la acción social y las posibilidades creativas es el eje del libro *Hacia una teoría antropológica del valor*, publicado en 2001, la temática permea sus demás obras. Por ejemplo, en *Fragmentos de una antropología anarquista*, señala:

Las sociedades anarquistas no son menos conscientes de la disposición humana a la avaricia o la vanagloria, que los norteamericanos modernos de la disposición a la envidia, la glotonería o la pereza [...] solo que consideran estos fenómenos tan moralmente peligrosos que terminan organizando gran parte de su vida social con el objeto de prevenirlos [...] Si este fuera un ensayo puramente teórico explicaría que es un modo interesante de sintetizar las teorías del valor y las teorías de la resistencia. (Graeber, 2004, p. 34)

⁸ Clyde Kluckhohn (1949) resume los orígenes de la antropología parafraseando una expresión del siglo XIX sobre el estudio de cosas raras por parte de excéntricos. Franz Boas y en particular sus discípulas, Ruth Landes (1938), Margaret Mead (1993) y Ruth Benedict (2012) desarrollaron sus antropologías en torno de este concepto, llegando a sostener que la empresa antropológica iluminaba cómo las posibilidades humanas caían a lo largo de un gran arco. Incluso bastante antes, los Evolucionistas intentaron reducir la inefable diversidad humana a leyes de sus transformaciones (lo que llamaban progreso). Y antes de que se institucionalizara la antropología británica, un grupo de disidentes religiosos y filántropos influenciaron los orígenes del Royal Anthropological Institute, el cual surge en torno a las figuras políticas que lideraron las campañas contra la esclavitud en las colonias británicas (Stocking, 1982).

⁹ Véase: <https://usa.anarchistlibraries.net/library/nika-dubrovsky-and-david-graeber-the-museum-of-care>, <https://www.youtube.com/watch?v=2LRP-dd3Qpg>

El tema del valor también aparece de manera más o menos explícita como una heurística para el estudio antropológico de las formas burocráticas, la deuda, el trabajo, la democracia, etc. Veamos brevemente algunos de estos puntos.

Los “procedimientos burocráticos” tienen que ver con el valor. Su expresión más cabal es la manera en que nos hacen sentir realmente mal, desmoralizados. No hay manera de escapar a la frustración y la impotencia causada por la indiferencia que la burocracia produce sin cesar (Herzfeld, 1992). Pero sostiene Graeber que esto no es culpa nuestra (aunque llenemos mal un formulario o nos olvidemos de llevar la fotocopia del DNI), sino que es el corolario inevitable de las gestiones en situaciones sociales que se fundan en la “violencia estructural” (2012, p. 112; 2015a)¹⁰. ¿Qué significa esto? Que el trabajo interpretativo que se exige o suprime en esos modos de gestión se asienta en estructuras desiguales de imaginación, que a su vez surgen de la violencia invisible, internalizada por la desigualdad y respaldada por la violencia física, en la cual la parte subordinada está relegada al trabajo de comprender y la dominante a mandar sin necesidad de ponerse en el lugar de la otra. El ejemplo más obvio de esta situación son las bromas donde las mujeres aparecen como incomprensibles, mientras que ellas siempre comprenden a los hombres, incluso mejor que ellos mismos. Hay un corolario analítico poderoso en esta alquimia entre imaginación y valor. Malas noticias para los foucaultianos: el poder no siempre es saber. La información es desigual cuando el trabajo y la imaginación se presentan de forma desigual. En nuestras sociedades, hay menos una “correlación positiva entre saber y poder”, que una “correlación negativa entre información y coerción” (Graeber, 2012b, p. 116; 2006).

En *Revolutions in Reverse* (2012a), un conjunto de ensayos escritos entre 2004 y 2010 para diseñar alternativas al neoliberalismo, Graeber examina la moral hegemónica ligada al trabajo –basada en una distinción entre trabajo productivo e improductivo– invirtiendo el sentido común. Por ejemplo, la idea de que quienes siguen la carrera militar lo hacen porque no pueden dedicarse a otra cosa, rompiendo con dicotomías del estilo patriotismo/oportunismo, valores/trabajo (Gaztañaga, 2012a). Esta es la tónica con la cual analiza la relación entre valor, producción y trabajo en *Bullshit Jobs*, descubriendo el secreto miserabilista de feudalismo gerencial donde los empleadores necesitan subordinados para sentirse importantes. Quizás sea oportuno repasar la objeción más común que recibió su

.....
¹⁰ En una línea similar a Philippe Bourgois (2001), Graeber toma este concepto de Johann Galtung (1969) en el sentido de un arreglo institucional que regularmente causa daño físico o psicológico a una parte de la población o le impone límites a su libertad.

planteamiento sobre los trabajos absurdos: la pregunta de quién determina cuáles trabajos son necesarios. El problema es insertar este postulado en una dicotomía *emic/etic*. No hay una medida objetiva de valor social, no se trata de discutir con alguien que está convencido de que está haciendo una contribución significativa al mundo, sino de responder a quienes sí están convencidos de que sus trabajos no tienen sentido.

La relación entre valor e imaginación es también la clave tácita de su monumental estudio histórico y etnográfico de los cinco mil años de la institución de la deuda (Graeber, 2011). Entre otras cosas, le permite desmontar el mito del trueque para explicar el origen del dinero y el mito nacionalista para explicar el origen primordial de la deuda. Mientras que ambos mitos aparentan fundarse en la naturaleza humana, son en realidad productos de totalidades imaginarias modernas (uno se apoya en la lógica del Mercado y el otro en un modelo de sociedad calcada del Estado-Nación) y se fundan en la misma lógica que sostiene a las relaciones entre economía y soberanía: la violencia estructural acota la imaginación e impone la deseabilidad de ciertas formas de valor por sobre otras (Gaztañaga, 2012b). El estudio del valor de la deuda como institución le permite dar cuenta de que la guerra, la conquista y el esclavismo nutren nuestras concepciones de honor, propiedad y libertad; los cuales se establecieron a través del monopolio de la violencia, y en la actualidad de la amenaza sistemática del uso de la violencia por parte del Estado. Karl Marx (1972, 2008) construyó esta línea de crítica a la naturaleza de las instituciones económicas hace siglo y medio, pero la manera en que tales valores impregnan y condicionan nuestras posibilidades requiere discusiones teóricas y prácticas capaces de construir alternativas viables a la esclavitud como forma institucional (Gaztañaga, 2012c). Arrancar a las personas de sus contextos y volverlas abstracciones fue central para la emergencia histórica de los mercados, mucho antes de la Conquista en el siglo XV. Porque mientras que el dinero originalmente era una medida, una abstracción y una relación entre personas (de deuda y de obligación), la forma mercantil siempre estuvo históricamente ligada a la violencia. La forma metálica es impersonal e intercambiable, puede ser robada y reutilizada; a diferencia del dinero virtual y las promesas interpersonales.

Finalmente, con la democracia tenemos un panorama similar. Solo recientemente se identifica a la democracia con un sistema en el cual los ciudadanos de un Estado eligen a sus representantes para que ejerzan el poder estatal en su nombre. En su versión ateniense antigua, se asociaba al desorden y todas las connotaciones actuales de anarquía. Era una difamación para los elitistas que significaba fuerza o incluso violencia del pueblo; *kratos*, no *archos* (Graeber, 2008, p. 80). No hay

una esencia de la democracia; a lo sumo, significa que los asuntos políticos de una elite se amplían (Rancière, 2006; Hardt y Negri, 2011). El término conserva cierto sentido popular: la gestión colectiva de los asuntos propios (Graeber, 2009). Por ello los fundadores de las ‘primeras constituciones democráticas’ en el siglo XIX rechazaron el término. Solo cuando se amplió el derecho a voto y los políticos necesitaron de los granjeros y los trabajadores urbanos, empezaron a adoptar el término “democracia” para validar formas republicanas de gobierno. Una flagrante contradicción de nuestros tiempos es que la democracia moderna aparezca como el autogobierno de la comunidad basada en una figura que no tiene lazo de comunidad: el individuo occidental sin rasgos, “un observador racional sin contenido, sin experiencia, amores, odios ni compromisos” (Graeber, 2008, p. 76).

Del mismo modo, el valor de la libertad dominante asienta en formas imaginarias peculiares: que hayamos insertado a la Revolución Industrial y la Democracia representativa en un lenguaje de libertad no quiere decir que lo que hoy consideramos ‘libertad económica’ haya dejado de basarse en la lógica esencial de la esclavitud (la combinación entre capitalismo y guerra). Graeber contrapone los espacios de improvisación intercultural fuera del control de los Estados (las comunidades puritanas de Nueva Inglaterra con sus consejos del pueblo, las comunidades fronterizas o las Seis Naciones iroquesas, los piratas). Al igual que el ejemplo de los fetiches, aquellos operaban en un espacio de experimento intercultural, un caldo de cultivo para el desarrollo de nuevas instituciones. Es por ello que buscar un ejemplo de un Estado anarquista sería una contradicción terminológica. Responde no solo, en términos de Scott, a que vemos todo con ojos de Estado, o en términos de Bourdieu, que pensamos estatalmente al Estado sino de la violencia estructural ejercida permanentemente en nuestras imaginaciones, incluso cuando el Estado parece liberarnos de ella.

Lo que tenemos en el fondo es no poder reconocer a la creatividad como un valor político, y aún más: la falacia filosófica de vincular la ontología con la alteridad (Graeber, 2015b). El corolario es no poder reconocer a la creatividad política como un valor basado en la felicidad y el placer. Esto nos lleva al último punto.

Placer político

En la antropología graeberiana, el placer político no tiene nada que ver con el *marketing* o el *couching* ontológico, ni con las encuestas que subsumen la alegría en el consumo, ni con la hoguera emocional

encendida por la manipulación de la *big data*. En cambio, está asociado al trabajo imaginativo e interpretativo en común que surge del disfrute de argumentar, debatir e intercambiar opiniones en procesos colectivos deliberativos. A esta manera de producir consenso, la llamaba una forma subestimada de felicidad política, surgida del reconocimiento de que la imaginación y la creatividad son siempre las fuentes últimas del poder (Graeber, 2009, p. 505).

En la sección previa me referí al problema de pretender unir las prácticas democráticas del pueblo con los mecanismos coercitivos del Estado, que generan arreglos políticos del tipo Repúblicas, con pocos y limitados principios democráticos. Aquí quisiera ir un poco más allá de la institucionalidad y examinar qué ocurre con esta dinámica y afectividad política cuando la democracia aparece como una especie de mercado voraz donde impera la teoría de la elección racional. Esta es la visión, señala Graeber (2008), que informa al contractualismo, aún dominante para imaginar la toma de decisiones democráticas, según el cual la deliberación no es producir consenso colectivo sino balancear intereses. En otras palabras, la democracia deja de ser el proceso democrático a través del cual los temas, los valores, las cosas que importan, se van constituyendo (Manin, 1996). Sin embargo, mientras que la forma hegemónica de proceso democrático se ha vuelto la más abstracta (la participación periódica en elecciones para elegir representantes), y mientras que las elites promueven formas de participación popular que recuerdan al público lo poco apto que es para gobernar, se insiste en que asistimos a una crisis de la democracia y no de su forma cautiva republicana dentro del Estado.

David solía asociar el placer político a la imaginación. Pero no se trata de cualquier forma imaginativa. De hecho, en su trabajo sobre los superhéroes de cómics y películas, muestra que los villanos siempre los superan en proyectos y acciones imaginativas; mientras que los segundos parecen ser meramente reactivos y no se les ocurren grandes planes como por ejemplo acabar con el hambre en el mundo o luchar por la felicidad mundial (Graeber, 2015a, 2015c). Si las estructuras de violencia estructural acotan la imaginación, la revolución debería comenzar por la pregunta de qué clase de promesas haríamos sin la mediación de las actuales burocracias económicas y políticas.

“El placer en la producción nunca es cómodo. Pero a menudo puede resultar más emocionante por este hecho” (Graeber, 2009, p. 279). El placer político tiene que ver con los procesos productivos que hemos estado examinando, donde el valor y la creatividad social adquieren relevancia. Sus términos clave son proceso y escala. No sólo porque la construcción

de consenso puede implicar que miles de personas sean capaces coordinar sus acciones sin ninguna estructura formal de liderazgo vertical, sino también porque el placer es el punto de creación, inclusive al destruir las fronteras que crean categorías como la producción y el consumo. Graeber ilustra estas cuestiones examinando las corrientes intelectuales que cristalizaron en el Mayo Francés. Ambas siguen vivas como modos alternativos de pensar a esa felicidad: una anterior a 1968, que se mantiene en fanzines, tiendas anarquistas e Internet, y la otra, posterior, desesperada por la posibilidad de una revolución organizada de masas, viva en seminarios de posgrado, conferencias y revistas académicas. La primera reconoce al capitalismo como un sistema simbólico omnímodo que crea formas extremas de alienación humana, pero considera posible rebelarse contra él en nombre del placer, el deseo y la autonomía potencial del sujeto humano. La otra tiende a ver el sistema (capitalismo, poder, discurso, etc.) como omnicomprensivo y constitutivo del sujeto, lo cual torna imposible cualquier crítica de la alienación o la posibilidad de una revolución contra el sistema mismo (Graeber, 2009, pp. 259-260; 2012).

En lo que sigue organizo tres ejes para sistematizar la reflexión graeberiana sobre el placer político: la acción directa, la política prefigurativa y el contrapoder.

El principio de la “acción directa” está en el centro de la tradición anarquista como forma de resistencia creativa. Este es el objeto explícito de algunas de sus obras, como *Direct Action* (2009), la etnografía en la cual relata sus propias experiencias en el movimiento de justicia global, o antiglobalización, y *The Democracy Project* (2013a), donde desmenuza el movimiento *Occupy Wall Street* surgido en 2011. Sin embargo, es un tópico recurrente sobre el cual reflexiona, por ejemplo cuando discute con algún filósofo del pesimismo, del nihilismo o el cinismo, o al subrayar referencias empíricas concretas, discutiendo el trasfondo muchas veces sectario de la etiqueta anarquismo (desde el zapatismo, hasta el movimiento por la justicia global, pasando por Rojava y el feminismo kurdo, Madagascar rural, la liga de los iroqueses y las comunidades cuáqueras).

Los análisis graeberianos de las formas de dominación siempre van acompañadas de la afirmación de alternativas democráticas reales. Por ejemplo, cuando “los sindicatos anarquistas españoles de principios de siglo insistían en que cualquiera que votara en contra de una huelga no estaba obligada a respetar el piquete” (Graeber, 2009, p. 325). La reflexión es inseparable de la acción: equilibrar la autonomía, la solidaridad y la libertad es la alternativa a convertirnos en individualistas hedonistas con nuestros placeres solitarios. No se trata de acción directa en su modo

negativo, la cual entraña actos de desafío más que de creación; ni de la acción revolucionaria como sacrificio. La insistencia desafiante es actuar como si uno ya fuera libre (Graeber, 2007, p. 378).

La acción directa busca “prefigurar” la sociedad libre que se desea crear. Quienes realizan una acción directa están insistiendo en su derecho a “actuar como si ya fueran libres” (Graeber, 2009, p. 433). Esto permite, al mismo tiempo, exponer la naturaleza ilegítima y antidemocrática de las instituciones existentes y hacerlo de una forma tal que lo demuestra, al proporcionar un ejemplo vivo de democracia directa y genuina. El término técnico es “política prefigurativa”, que sostiene que los movimientos políticos se asemejan a los mundos que buscan crear (Gaztañaga, 2021a). David estaba convencido de que incluso pequeños experimentos en nuevas relaciones democráticas podrían prefigurar poderosos desarrollos futuros. Cuando se pasa a la acción directa propiamente concebida, ese elemento prefigurativo se convierte en el punto principal. Esta visión se opone a la de que la gente se relaciona con la política como mero espacio de información o expresión (ya sea la de su festejo o celebración, como multitud emocionada y conmemorativa, o ya sea el rechazo indignado, con profusión de odio partidista o censura moral). El enfoque informativo-expresivo es propio de la delegación de la representación política y no es capaz de imaginar ni vivir la política como “proceso vivo”, donde la acción productiva y creativa se combinan (Fernández *et al.*, 2017).

Mientras que la política en general es la lucha por definir el valor, la política prefigurativa es más placentera porque está ligada a la creatividad social. Aquí es donde entra a tallar el contrapoder, que se expresa institucionalmente en mecanismos democráticos. En la antropología graeberiana no hay una definición cerrada de contrapoder sino más bien un mapa político donde las posibilidades humanas se conectan con la creatividad a través de la mediación de la libertad. En contraposición con las formas pauperizadas o mejor dicho violentadas de imaginación, el contrapoder imaginativo aparece como una fuente de creatividad social.

El contrapoder no es una categoría que Graeber haya examinado exhaustivamente, pero nos permite articular los temas que venimos examinando, ya que supone una íntima y productiva relación entre creatividad social, imaginación y placer político. Algo que tempranamente aparece sistematizado en los *Fragmentos de una antropología anarquista*:

Institucionalmente, el contrapoder adopta la forma de lo que denominaríamos instituciones de democracia directa, consenso y

mediación, es decir, formas de controlar e intervenir públicamente en los conflictos internos que inevitablemente se producen y de transformarlos en aquellos estados sociales (o si se prefiere, formas de valor) que la sociedad considere más deseables: convivencialidad, unanimidad, fertilidad, prosperidad, belleza, sea cual sea su estructura. (Graeber, 2011, p. 44)

Así, en la búsqueda por articular una perspectiva donde la política no se agota en sus dimensiones agonísticas, es también bella y transformadora, ya que en última instancia la libertad no es crear o acumular valor sino decidir por qué vale la pena vivir. En cierto modo, a esto se dirige su libro póstumo, *The Dawn of Everything* (2021) escrito durante una década con David Wengrow: cómo pueden funcionar las formas alternativas de acción revolucionaria. El libro se mueve en dos registros simultáneos. Por un lado, sostiene que es posible una nueva narrativa de la historia humana basada en evidencias arqueológicas y etnográficas donde dinámicas fluctuantes organizativas reemplacen aquella visión monolítica y evolutiva basada en el mito de la revolución agrícola y de la desigualdad como un hecho inevitable desencadenado por ese hecho civilizatorio. Por otro lado, proponen que para construir esa narrativa alternativa a la del Iluminismo y la sociobiología, es necesario contar con herramientas conceptuales que vayan más allá de la tradición europea, masculina y blanca, y rastrear la influencia de las críticas nativas a las ideas europeas (Gaztañaga, 2021b). Regresando al tópico inicial de este trabajo: ¿quién puede decir hasta aquí académico y hasta aquí político en la tarea de buscar desnudar la fragilidad de los órdenes sociales basados en la violencia?¹¹

¿No será que otra narrativa de la historia humana muestra el lado ideológico y pseudocientífico de la idea de que los salvajes son inocentes o estúpidos, poseedores de cerebros modernos que eligen vivir como los chimpancés o los babuinos? ¿Por qué habríamos de separar la comprobación de que las narrativas basadas en el origen de la desigualdad son autoritarias (la dicotomía del bien y el mal que postulan las lecturas históricas de Rousseau y Hobbes) de la evidencia de que todos los grupos humanos son políticamente conscientes y capaces de debatir y reflexionar sobre maneras de vivir?

¹¹ De hecho, mientras que los historiadores de las ideas suelen atribuir a Rousseau la originalidad del debate sobre la desigualdad social, Graeber y Wengrow (2021, caps. 1 y 2) muestran detalladamente que Rousseau escribió el Discurso en 1754 para presentarlo a un concurso. La pregunta que importa es entonces: por qué los académicos que organizaron ese concurso de ensayos consideraron que el origen de la desigualdad social era una pregunta apropiada.

Palabras finales

En este trabajo propuse reflexionar sobre la vasta antropología de David Graeber considerando las relaciones entre creatividad social, imaginación y placer político. Para ello, me referí indirectamente al tema del fetichismo, el valor y al contrapoder, entre otras cuestiones.

Graeber consideraba que la antropología es una de las disciplinas mejor posicionadas para separarse de esta clase de hegemonía y generar, en cambio, una genuina democracia global de ideas; para ir contra la tendencia global de que solo se les permite generar ideas a ciertos filósofos elitistas únicamente versados en la tradición que va de Aristóteles a Heidegger pasando por Descartes (2018, p. 27). Cuestionaba la manera en que la desigualdad estructural se combina de manera letal con el individualismo para hacernos creer que “naturalmente” haya personas mejores, más inteligentes, más heroicas, más dignas de reconocimiento. La academia era un sitio que habitaba entre contradicciones: hiperproductiva y satíricamente, y penosa y trabajosamente; un lugar de promesas críticas rotas y de creciente burocratización que anula la creatividad. En una de las numerosas charlas que brindó por el libro *Bullshit Jobs*, describió esa lógica perversa en los siguientes términos:

Si dices algo que muchas personas consideran interesante, algo nuevo o inusual y demuestras que tienes la capacidad para hacerlo, es casi como si el mundo conspirara para asegurarse de que nunca vuelvas a hacerlo, como si trataran de hacerte dar la misma charla o escribir el mismo libro por el resto de tu vida... Y una razón por la que no soy rico es porque decidí que no iba a hacer eso. Pensé ¿qué pasa si hago lo contrario?, si uso esto como una oportunidad para decir cosas que normalmente no diría; esas ideas volcadas en artículos que siempre eran rechazados o que directamente no envié porque sabía que los rechazarían. (On Bullsh*t Jobs | David Graeber | RSA Replay, <https://youtu.be/kikzjTfos0s>)

La antropología de Graeber siempre gira en torno de la idea de posibilidades. Por supuesto, Graeber no inventó este término, el cual vertebra a buena parte de la disciplina ligada al relativismo humanista, aunque innovó en sus alcances. Por un lado, al proponer orientarlo hacia la filosofía del “realismo crítico”, sistematizada por Roy Bhaskar, que plantea que la filosofía occidental ha estado sufriendo de una “falacia epistémica”: la tendencia a confundir la pregunta sobre la posibilidad de conocer las cosas, con la pregunta sobre la existencia real de esas cosas. La expresión más extrema de esta falacia parmenideana es el nihilismo agresivo

identificado con algunos postestructuralismos, que plantea que al no ser posible arribar a descripciones perfectas y completas de los objetos del mundo físico, entonces es imposible hablar de realidad (Graeber, 2018, p. 106). Por otro lado, al proponer que posibilidades también significa crear una ética alternativa afín al anarquismo. Por ejemplo, en lugar de romantizar o pauperizar a los otros, preguntarnos qué dice de nosotros la necesidad de tener que buscarle una explicación al hecho de que los amazónicos rechacen delegar el poder político (Graeber, 2004, p. 33). O si solo el 1% de la población controla la mayoría de la riqueza disponible, preguntarnos ¿qué refleja realmente eso que llaman el mercado más allá de lo útil o importante para quienes dominan esta estructura imaginaria?

Si los académicos autoproclamados progresistas escriben más sobre Carl Schmitt que sobre Bakunin, ¿cómo pueden realmente debatir? Si todo lo imaginable es lo que rechazamos, ¿a qué nos oponemos? Este es precisamente el proyecto político del contrapoder. Romper con la idea de que el conflicto y el cálculo egoísta sean más interesantes que la unión y la cooperación (Graeber y Grubačić, 2020). Aquí también radica el valor revolucionario de su planteo de que las construcciones cosmológicas de sociedades pacíficas implican mundos invisibles que son campos de batallas interminables. La labor incansable de lograr el consenso es el proceso mediante el cual se calibra y contiene esa violencia. La realidad política última, no son esos impulsos contradictorios, sino el proceso regulador que media en ellos. Y este proceso es la principal fuente de creatividad social, con todas sus contradicciones morales (Graeber, 2004, p. 35).

Como intelectual público y miembro de la clase trabajadora/cuidadora, Graeber practicaba su antropología fuera y dentro de la academia. En esta última, lo hacía como forma de resocializar un megáfono alienado y audiencias blindadas por jerarquías sutiles y discretas, y como modo de trascenderla, de herir su dogmatismo sectario y también de divertirse más cercanamente al juego infantil, lo lúdico, que al juego estructural bourdiano-weberiano (Graeber, 2013b). David llegó a habitar el estatus quo mordiéndole el corazón, pero no a la manera de los brujos tiv, cuyos corazones estaban cubiertos por *tsav*, una sustancia que solo crecía al comer carne humana y en un medio social donde los hombres consiguen poder consumiendo la sustancia de los otros, sino de una manera más parecida a los sakalava que investigó en Madagascar: ignorando a las autoridades vivas y venerando algunos reyes muertos que transmiten sus deseos a los vivos a través de médiums espirituales de origen plebeyo, donde si no es posible evitar los efectos directos del poder, estar fuera del alcance directo, el menos podían fosilizarlo y reducirlo a un puñado de dientes, huesos o trajes fastuosos.

Referencias bibliográficas

- Barth, F. (1974 [1967]). Esferas económicas en Darfur. En R. Firth (comp.), *Temas de antropología económica* (pp. 150 -174). FCE.
- Bohannan, P. (1981 [1959]). El impacto de la moneda en una economía africana de subsistencia. En J. Llobera (comp.), *Antropología económica. Estudios etnográficos* (pp. 189- 200). Anagrama.
- Benedict, R. (2012 [1946]). *El crisantemo y la espada*. Alianza editorial.
- Bourdieu, P. (1993). Esprits d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 96-97, 49-62.
- Bourgois, P. (2001). The power of violence in war and peace: Post-Cold War lessons from El Salvador. *Ethnography*, 2(1), 5-34.
- Burling, R. (1976 [1962]). Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica. En M. Godelier (ed.), *Antropología y economía* (pp. 101-123). Anagrama.
- Caillié, A. (2002). *Antropología do dom. O terceiro paradigma*. Vozes.
- Dalton, G. (1976 [1961]). Teoría económica y sociedad primitiva. En M. Godelier (ed.), *Antropología y economía* (pp. 179-207). Anagrama.
- Fernández, M. I., Gaztañaga, J. y Quirós, J. (2017). La política como proceso vivo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 231, 277-304. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(17\)30046-6](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(17)30046-6)
- Firth, R. (1974 [1967]). *Temas de antropología económica*. FCE.
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6, 167-191.
- Gaztañaga, J. (2012a). Próxima estación, Esperanza. Bifurcaciones, *Revista de Estudios Culturales Urbanos*. <http://www.bifurcaciones.cl/2012/11/proxima-estacion-esperanza>
- Gaztañaga, J. (2012b) Antropología de la Deuda: ¿obligaciones entre personas o matemática impersonal? *Cuadernos de Antropología Social*, 35, 143-163.
- Gaztañaga, J. (2012c). De las obligaciones entre personas a la matemática impersonalizada de la deuda y la violencia. *Revista de Antropología Social*, 21, 287-312.
- Gaztañaga, J. (2018) Valor, acción, proceso y totalidad: notas hacia una teoría antropológica del valor. En D. Graeber, *Hacia una teoría antropológica del valor* (pp. 13-24). FCE.
- Gaztañaga, J. (2021a). Sovereignty, Prefigurative Politics, and Basques' Joy to Decide. *Social Analysis. The International Journal of Anthropology*, 65(3), 22-43. <https://doi.org/10.3167/sa.2021.650302>
- Gaztañaga, J. (2021b, 22 de octubre). Los albores de todo: la imaginación política es (también) despabilarnos del pasado. *El salto diario*, blog. <https://bit.ly/37lhYtw>
- Godbout, J. (1997). *El espíritu del Don*. Siglo XXI.
- Graeber, D. (1997). Manners, Deference and Private Property: The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe. *Comparative Studies in Society and History*, 39(4), 694-728.
- Graeber, D. (2004). *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Prickly Paradigm Press. [2011, *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus editorial].
- Graeber, D. (2005). Fetishism as social creativity: or, Fetishes are gods in the process of construction. *Anthropological Theory*, 5, 407-438.

- Graeber, D. (2007). *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Indiana University Press.
- Graeber, D. (2008 [2007]). Nunca ha existido Occidente o la democracia emerge de los espacios intermedios. En B. Roca (coord.), *Anarquismo y antropología* (pp. 119-175). La Malatesta.
- Graeber, D. (2009). *Direct Action: An Ethnography*. AK Press.
- Graeber, D. (2011). *Debt: the first 5,000 years*. Melville House.
- Graeber, D. (2012a). *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*. Autonomedia.
- Graeber, D. (2012b [2006]). Dead zones of the imagination. On violence, bureaucracy, and interpretive labor: The Malinowski Memorial Lecture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(2), 105-128.
- Graeber, D. (2013a). *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*. Random House.
- Graeber, D. (2013b). It is value that brings universes into being. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(2), 219-243. <https://doi.org/10.14318/hau3.2.012>
- Graeber, D. (2015a). *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Melville House.
- Graeber, D. (2015b). Radical Alterity is Just another Way of Saying "Reality": A Reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 1-41.
- Graeber, D. (2015c). Sobre Batman y el Problema del Poder Constituyente. *Palimpsesto*, blog. <https://bit.ly/3sig2JE>
- Graeber, D. (2018a). *Bullshit Jobs: A Theory*. NYC Simon and Schuster. [Trabajos de mierda. Una teoría (I. Barbeitos, Trad.) Ariel].
- Graeber, D. (2018b [2001]). *Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños* (J. Gaztañaga, Trad.). FCE.
- Graeber, D. y Grubačić, A. (2020, 4 de septiembre). Introducción a "El apoyo mutuo. Un factor iluminado de evolución" (J. Gaztañaga, Trad.). *Comunizar*.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011 [2009]). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal.
- Held, V. (2006). *The Ethics of Care Personal, Political and Global*. Oxford University Press.
- Herzfeld, M. (1992). *The social production of Indifference. Exploring the symbolic roots of Western Bureaucracy*. Chicago University Press.
- Joas, H. (1996). *The Creativity of Action*. University of Chicago Press.
- Gluckhohn, C. (1949). *Mirror for Man*. Whittlesey House.
- Kopytoff I. (1991 [1986]). La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. En A. Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 89-122). Grijalbo.
- Landes, R. (1938). *The Ojibwa Woman*. Columbia University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1969 [1949]). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1973 [1945]). *Antropología estructural*. Eudeba.
- Manin, B. (1996). *Principes du gouvernement représentatif*. Flammarion.
- Marx, K. (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Vol. 2). Siglo XXI.

- Marx, K. (2008 [1867]). *El capital*. Siglo XXI.
- Mauss, M. (1979 [1924]). *Sociología y antropología*. Tecnos.
- Mead, M. (1993 [1939]). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Planeta Agostini.
- Pietz, W. (1993). Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx. En E. Apter y Pietz, W. (eds.), *Fetishism as Cultural Discourse*. Cornell University Press.
- Polanyi, K. (1976). El sistema económico como proceso institucionalizado. En Godelier (ed.), *Antropología y Economía* (pp. 155-178). Anagrama.
- Rancière J. (2006). *El odio a la democracia* (I. Agoff, Trad.). Ed. Amorrortu.
- Stocking, G. Jr. (1982). *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. University of Chicago Press.
- Taussig, M. (1996 [1992]). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa.
- Turner, T. S. (1979). *Anthropology and the politics of Indigenous peoples' struggles*. *Cambridge Anthropology*, 5, 1-43.
- Turner, T. S. (2003). The beautiful and the common: Gender and social hierarchy among the Kayapo. *Tipiti: The Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1(1), 11-26.
- Turner, T. S. (2008). Marxian value theory: An anthropological perspective. *Anthropological Theory*, 8(1), 43-56.
- Wagner, R. (1981 [1975]). *The invention of culture*. University of Chicago Press.
- Weiner, A. (1992). *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. University of California Press.