

A antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença¹

Sônia Weidner Maluf

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
E-mail: soniawmaluf@gmail.com

Resumo

Este artigo busca dialogar com a noção de antropologia reversa, do antropólogo Roy Wagner, procurando repensar a dicotomia “nós e os outros”, princípio da prática e da reflexão antropológicas. Tendo como foco a antropologia das sociedades complexas, ou a antropologia do contemporâneo, e as pesquisas realizadas pela autora nesse campo, busca-se discutir a dimensão de inventividade e de renovação do campo antropológico dessas antropologias. Inventando e performatizando o que é tradicionalmente uma convenção antropológica, a noção de outro e a noção de alteridade, essas antropologias tornam explícito o processo de invenção, pela antropologia, desses sujeitos com quem trabalhamos como outros como unidades homogêneas. Além de mostrar, como o fez a antropologia feminista, como cada um desses lugares inclui suas próprias reversibilidades e dialéticas internas – as diferenças na diferença, numa direção inversa a de trabalhos etnográficos convencionais que buscam a unidade e a homogeneidade no interior das “culturas” estudadas.

Palavras-chave: Antropologia reversa. Sociedades complexas. Alteridade e diferença. Antropologia feminista.

Abstract

This article aims at a dialogue with Roy Wagner's notion of reverse anthropology, thus rethinking the dichotomy "us and the other", the foundation of anthropological practice and reflection. Taking as its focus the anthropology of complex societies, or the anthropology of the contemporary, and this author's own research in this area, we seek to explore the inventive dimension of these anthropologies and the renovation of the anthropological field brought about by them. Inventing and performing what is traditionally an anthropological convention – the notion of the other and of alterity – these anthropologies make explicit the anthropological process through which the subjects we work with as others are invented as homogeneous unities; in addition to demonstrating, as feminist anthropology had done, how each of these places include their own reversibilities and internal dialectics – the differences in difference – in a inverse direction to conventional ethnographic works which seek unity and homogeneity within the "cultures" under study.

Keywords: Reverse Anthropology. Complex Societies. Alterity and Difference. Feminist Anthropology.

S cott Head e eu somos os únicos não etnólogos ameríndios ou melanésios a participar do Seminário Antropologia de Raposa, e justamente a nossa é a mesa que abre o Seminário, depois da conferência de Roy Wagner. Espero que isso seja um bom augúrio para a realização de um diálogo que nem sempre é fácil nem tranquilo, mas extremamente pertinente, sobretudo pensando na importância das questões trazidas pela obra de Roy Wagner, cujo impacto sobre a antropologia transcende as etnologias melanésia e ameríndia. Minha apresentação, que tem como título *A antropologia reversa e "nós"* (ênfase nas aspas), vai tentar pensar esse diálogo a partir de uma reflexão sobre esse princípio antropológico que é a relação entre nós e os outros, e repensá-la (assim como a própria ideia de uma antropologia reversa) a partir de uma antropologia do próximo, de nossas próprias sociedades.

Eu me inspiro evidentemente aqui no debate não tão recente sobre o "grande divisor", tema que percorre a antropologia de forma mais explícita pelo menos desde os anos 1960, mas que foi retomado mais recentemente de diferentes maneiras, seja na atualização da centralidade da dicotomia nós e eles no trabalho etnográfico, seja na discussão crítica sobre as divisões de áreas no estudo etnográfico. No caso da antropologia brasileira, essa divisão recai sobretudo entre as etnologias ameríndias e o estudo das chamadas sociedades complexas (Goldman e Lima, 1999).

A antropologia contemporânea tem vivido uma efervescência teórica nos últimos anos e certamente os trabalhos de Roy Wagner, que teve apenas muito recentemente um de seus livros traduzido e publicado no Brasil, fazem parte dessa efervescência. Acho que po-

demos agregar a isso os estudos no campo do perspectivismo ameríndio, o projeto de uma antropologia simétrica e outras abordagens que têm trazido um novo ar sobre a disciplina e resgatado a potência criativa e conseqüentemente a potência política da antropologia e da própria prática etnográfica. Existem outras dimensões dessa transformação do campo antropológico de modo geral que não vou ter tempo de desenvolver aqui, mas que trazem outras linhas de reinvenção da antropologia, entre elas a perspectiva crítica da antropologia feminista, sobre a qual vou falar mais adiante. Um dos resultados desse movimento todo é o de que os modos de fazer e aprender antropologia hoje não são mais os mesmos e precisamos (não só como pesquisadoras, mas também como docentes) levar em consideração essas transformações em nossas práticas cotidianas.

É interessante pensar em como essas críticas teóricas e conceituais, esse novo discurso antropológico e sua reinvenção teórico-conceitual se por um lado comportam um grau de abstração nem sempre muito comum na antropologia (veja-se a crítica de Louis Dumont sobre o tema), por outro elas têm no trabalho etnográfico concreto e no “*campo*” certo princípio elementar da prática e do conhecimento antropológico e sua diferença em relação às outras ciências humanas. É também o *campo* o que pode legitimar as novas invenções conceituais e teóricas. Um exemplo é o escrutínio sobre o conceito de sociedade a partir do que as etnografias sobre a Melanésia trouxeram: é porque não existem sociedades, nem a formulação de um conceito de sociedade, na Melanésia que é possível fazer uma crítica ao conceito de sociedade na antropologia, postular sua obsolescência e mesmo sua falência como um conceito útil para a antropologia. De certo modo, o velho tema filosófico da dialética entre pensamento e mundo se recoloca e se atualiza na prática antropológica: os conceitos (e as teorias) são formatados pelo mundo que buscam descrever ou conhecer, assim como esses mundos não podem ser conhecidos sem a ação prévia desses conceitos (Butler, 1998 e 2000). Mas não apenas a antropologia como também outros campos têm discutido a dependência mútua entre a representação e a construção do mundo.²

É o *campo* e o trabalho etnográfico que legitimam as novas questões trazidas pela antropologia, que calibram as possíveis transformações no interior da disciplina e que autorizam os diálogos possíveis com conceitos e teorias advindos de outras áreas. Assim, teoria e conhecimento antropológicos estão no crivo de sua interminável desconstrução pelo campo, ou seja, pelo mundo, pelos *outros*. Talvez seja isso o que determine mais a unidade de nossa disciplina do que o que propõe Mariza Peirano, que define essa unidade a partir da “história teórica” da antropologia, ou seja, a permanência de seus clássicos.³ Para não falar de um terceiro fator que, a meu ver, pesa na invenção dessa unidade: uma relativa imunização contra os cruzamentos ou “contaminações” de outros campos do conhecimento que poderiam ameaçar nossa *communitas*.

Essa imunização, no entanto, funciona mais visivelmente no plano da reprodução e da transmissão da teoria e da prática antropológicas, não no plano de sua criatividade e invenção – veja, por exemplo, a importância da linguística estrutural na formação do pensamento estruturalista na antropologia, ou da hermenêutica na formação de uma antropologia interpretativa, ou os trabalhos de Merleau-Ponty para uma antropologia fenomenológica, ou os de Deleuze e Guattari na discussão sobre o perspectivismo ameríndio.

Meu ponto nesta apresentação é, como uma antropóloga que trabalha com esse campo heterogêneo denominado antropologia das sociedades complexas (por mais problemática que seja essa definição), ou antropologia do contemporâneo, das sociedades modernas, do próximo, antropologia urbana, ou também, segundo Latour, antropologia do centro, pensar alguns aspectos que o projeto de uma antropologia reversa, e os trabalhos de Roy Wagner sobretudo, tem trazido para uma antropologia que não é nem a dos ameríndios, nem a dos melanésios, nem a desses “outros” sujeitos clássicos dos estudos antropológicos. O objetivo aqui não é o de “aplicar” a teoria da invenção da cultura e de uma antropologia reversa aos objetos de uma antropologia das sociedades complexas, nesse sentido peço desculpas por meu texto não trazer mais densamente exemplos

etnográficos e, por isso, provavelmente acabar sendo uma apresentação mais chata que a que meus colegas fizeram.

Entre os comentadores dos trabalhos de Roy Wagner, dois pontos são recorrentes: a recepção tardia de sua obra e uma definição dessa obra pelo que ela não é: não é pós-moderna, propõe uma antropologia reflexiva, mas não como Fabian e Habermas, porque para esses autores haveria uma ontologia do poder e do conflito que de maneira alguma estaria presente em Roy Wagner, que sua única ontologia é uma ontologia da produção de sentido. É possível que a maior parte desses comentadores, ver, por exemplo, o número especial da *Social Analysis* e resenhistas dentro e fora do Brasil, tenham razão, mas não posso deixar de expressar minha impressão. Acredito que existem nessas duas dimensões dos comentários sobre Roy Wagner (a recepção tardia da obra e o que ela não é) uma disputa de interpretações no campo teórico da antropologia ou, pensando mais wagnerianamente, uma disputa sobre que antropologia(s) sua obra constrói. Claro que a gente pode pensar a interpretação como um campo de disputas (de novo o poder aí) entre concepções teóricas e suas legitimações no campo antropológico mais vasto.

Mas podemos pensar outros sentidos para a ideia de interpretação. Acredito que a obra wagneriana pode ser lida como uma partitura que produz muitas possíveis músicas e musicalidades. Um dos aspectos que vejo nas aulas em que lemos e discutimos Roy Wagner é o quanto essa leitura dá asas à imaginação antropológica dos estudantes e à minha própria. É um pouco a partir dessa licença imaginativa que eu gostaria de trazer questões a partir do que seria o lugar de uma antropologia das sociedades ocidentais modernas nessa leitura e na própria imaginação antropológica contemporânea. Evidentemente meu ponto de partida é de que essa antropologia do próximo não é uma extensão analógica ou metafórica das outras antropologias ou das antropologias dos tomados como evidentemente “outros”.

A questão é de tentar pensar em como temas como a relação entre campo e teoria, a produção de conceitos e os modos de conceitualização e de criatividade se constituem e se diferenciam, ou não, em cada um desses campos. E como questões como alteridade e diferença se articulam.

Certo desconforto me atravessa. Mas antes um parêntese: claro que falar em próximos, no caso de uma antropóloga brasileira, não é exatamente a mesma coisa que falar de próximos para alguém que trabalhe e pesquise na Europa ou nos Estados Unidos, por exemplo. "Nós", nesse caso, também deixa de ser uma noção tranquila, sendo antes um campo de tensões, uma zona de certa instabilidade.

Certo desconforto me atravessa, compartilhando o mal-estar expressado por Matei Candea (2011) diante da questão de afinal de contas o que um antropólogo que trabalha com sociedades europeias pode esperar e pode trazer para toda essa discussão. Vou traduzir esse desconforto em três perguntas que vou tentar responder precariamente ao longo da apresentação. Candea se refere à reflexão trazida por Eduardo Viveiros de Castro e Antonia Walford (2011), publicada em número especial da *Common Knowledge*, sobre o que daria viabilidade a uma endoantropologia e ao argumento defendido pelo etnólogo brasileiro sobre a dependência crucial dessa do arejamento teórico trazido pela exoantropologia. Meu objetivo é tentar mostrar que a recíproca pode ser também verdadeira ou que há ares de invenção também na antropologia feita em "nossas" sociedades.

As três questões.

Primeiro: é possível construir um diálogo entre teorias e conceitos que emergem das etnologias de outras culturas que têm como fundamento a dicotomia entre nós e os outros, de um lado, e uma antropologia dos mundos modernos e contemporâneos, de outro? Ou seja, é possível um diálogo que transcenda o "grande divisor"?

A segunda, acreditando na possibilidade de algum diálogo, e tenho investido nessa possibilidade já há alguns anos, é: quais são as potencialidades e as consequências de um diálogo com esses outros campos para uma antropologia das sociedades complexas, para além de pensá-la como extensão metafórica das etnologias ameríndias ou melanésias?

E consequente e simetricamente a terceira pergunta é: que contribuições uma antropologia das sociedades complexas pode trazer para toda essa discussão? Qual seria então o lugar dessa antropologia na definição do que é o projeto antropológico de modo geral?

Qual seria o lugar dessa antropologia cujos sujeitos não são tão obviamente nossos “outros”, ou seja, que deslocam o fundamento ontológico do trabalho antropológico, a dicotomia nós/eles, em que o outro não é da dimensão do dado, mas da dimensão do feito, que precisa ser construído como tal para que algum trabalho etnográfico aconteça?

Essas perguntas vão se embaralhar no decorrer da exposição, mas ficam como um roteiro implícito de meu argumento.

Otimistamente prefiro pensar que existe um diálogo possível, tanto para imaginar no que potencialmente a teoria da invenção da cultura pode trazer para uma antropologia das sociedades complexas quanto para pensar o que uma antropologia das sociedades complexas pode trazer para uma reinvenção da antropologia de modo geral.

Uma breve passagem ainda sobre a antropologia reversa: ela seria em suma uma dupla antropologia, aquela realizada pelo antropólogo em campo, que institui (inventa) o outro como cultura; e uma outra antropologia, mais pragmática e não acadêmica, que é a apreensão desse outro sobre nós.⁴ Definição que é descrita e ilustrada em *A invenção da cultura* através dos cultos de carga melanésios – seu modo de apreender as nossas metaforizações. Um tipo de antropologia pragmática que desvenda os *nossos* (dos antropólogos mas também dos ocidentais) mecanismos de invenção da cultura (conforme sintetiza Goldman, 2011). Nesse exemplo, contrapõem-se as sociedades tribais com a civilização industrial moderna. Mas a reversibilidade é também um princípio dialético de organização simbólica mais geral, um princípio de ordenação antropológica que tem uma amplitude bem maior (Wagner, 1986).

Talvez uma das contribuições da antropologia do próximo seja pensar que o conhecimento outro, a teoria outra, não necessariamente são o conhecimento do outro ou a teoria do outro, ou pelo menos desse que ocupa, na forma como a “alteridade” é pensada na antropologia, um lugar ontologicamente dado (coisa que uma antropologia reversa, levada à sua radicalidade, ajudaria a repensar, já que, sendo os outros nossos antropólogos, somos nós os outros desse outro e são eles o “nós” dessa outra antropologia); nós e outros

deixam de ser aqui lugares fixos, mas posições no interior de relações, assim como sujeito e objeto, invenção e convenção, ou mesmo natureza e cultura, conforme o que as reflexões sobre o perspectivismo ameríndio têm trazido. Um elemento adicional é pensar o quanto cada um desses lugares inclui suas próprias reversibilidades e dialéticas internas – as diferenças na diferença. Esse nem sempre é um princípio tranquilo para trabalhos etnográficos convencionais que buscam a unidade e a homogeneidade no interior das “culturas” estudadas.

A noção de alteridade é um dos pressupostos das etnologias ameríndias e melanésias (para ficar nesse que tem aparecido como o diálogo mais evidente e visível hoje, pelo menos no Brasil, com a obra de Roy Wagner), pelo menos dentro do campo teórico com o qual estou dialogando aqui. Mas, em grande parte dos trabalhos etnológicos e em sua generalização na literatura antropológica, a alteridade é traduzida a partir do que a gente poderia chamar de uma “metafísica da substância”, alimentada pela crença de que a formulação gramatical “nós e os outros” “reflete uma realidade ontológica anterior de substância e atributo”, para usar uma formulação da filósofa feminista Judith Butler (2003, p. 42). “Nós” e “eles” são tomados, assim, como sítios ontológicos dados e fixos, como a dimensão do dado para a antropologia e como o fundamento do próprio projeto antropológico. No entanto, se as etnologias desse outro mais distante podem se sentir relativamente confortáveis com esse fundamento, ao ponto de ele ser tomado como a dimensão não inventiva da antropologia, ou seja, como a nossa convenção mais intocada, uma convenção nesse caso “subsumida como o contexto implícito de nossa ação” (Wagner, 2010, p. 165), esse não é o caso das etnologias das sociedades modernas e contemporâneas. Não que cortes semelhantes não tenham se construído na antropologia feita no contexto das sociedades ocidentais, modernas. No Brasil os trabalhos de Louis Dumont têm inspirado trabalhos importantes sobre o que seriam formas mais holistas e formas mais individualistas no interior da própria sociedade brasileira. Mas alguns desses trabalhos acabam enfatizando o momento fixo do modelo, sem incorporar a

sua potencial dinamicidade, trazida pela noção de “inversão hierárquica” – talvez uma das mais importantes e originais contribuições do modelo hierárquico de análise de Dumont. A noção de inversão hierárquica acentua a transformabilidade dos valores e dos vetores de uma relação, aponta para distintos modos da diferenciação.

Diversos estudos etnográficos feitos em meio e com populações urbanas no Brasil têm trazido uma relativização dessa dicotomização tão exacerbada entre o individualismo e o “resto” e da própria visão homogeneizante do individualismo no Ocidente. E têm repensado o caráter homogêneo no interior mesmo das várias configurações do individualismo.

De qualquer modo, a construção da alteridade e de uma noção de “outro” na antropologia das sociedades complexas é o resultado de um esforço muita vezes explícito de construção do distanciamento e do estranhamento. O que é tradicionalmente uma convenção antropológica precisa, no caso dessa antropologia, ser permanentemente inventada – e performatizada. O que, no meu modo de ver, não é nada mais do que tornar explícita uma operação que é própria a qualquer trabalho etnográfico, mas que usualmente é feita sem essa autoconsciência. Na antropologia das sociedades complexas, estamos o tempo todo “fazendo” a convenção ou, conforme Wagner, “articulando deliberadamente contextos convencionais” (Wagner, 2010, p. 165). É como se, ao performatizar o que é “dado” numa circunstância etnográfica convencional, as antropólogas (e os antropólogos) urbanas e das sociedades complexas ocupassem a mesma posição estrutural que as *drag queens*, que performatizam (inventam) o que está “dado” nas configurações hegemônicas do gênero.

Dito isso, passo agora a discutir dois exemplos de meu próprio trabalho que podem ajudar a ilustrar algumas direções possíveis dos diálogos entre essas várias antropologias. O primeiro deles propõe repensar os conceitos em sua potência para ajudar a compreender práticas e discursos a partir de uma análise de certo esgotamento do conceito de religião para se entenderem alguns aspectos das práticas contemporâneas. O segundo parte de um conceito já “rasurado” pelas teorias sociais vindas de outras áreas para discutir sua utilidade no trabalho antropológico, o conceito de sujeito.

Nos anos 1990 rastreei no Sul do Brasil todo um circuito de práticas e discursos envolvendo uma intensa circulação dos sujeitos por vivências ecléticas e eventualmente díspares em termos rituais e doutrinários, que tem sido rotulado genericamente como culturas da Nova Era.⁵ Deixando-me levar pelo que observei e pouco contente com o que a literatura antropológica sobre a óbvia temática da religião oferecia, decidi não definir as práticas e os discursos que o campo me trazia nessa grade conceitual – “religião” –, mas como dimensões de invenção de si e do mundo. Para tanto, emprestei da etnologia ameríndia o conceito de *cosmologia*, que considerei mais aberto e articulador de dimensões da experiência não estritamente religiosas, tal como uma antropologia ou uma sociologia das religiões propunham. Optei por utilizar o conceito de *cosmologia* no lugar do conceito de religião, buscando dar conta dessas articulações extrarreligiosas, centrais nos sentidos dados às práticas e às trajetórias dos sujeitos. O conceito de cosmologia de que me apropriei da literatura de etnologia ameríndia me ajudou a repensar criticamente a racionalização dos domínios da experiência e da institucionalização e a separação das esferas do social (entre religião, política, arte etc.), e a focar a abordagem nas práticas dos sujeitos e nos mundos que concebiam e construía, tentando perceber dinâmicas comuns que eu defini a partir do conceito de *sínteses cosmológicas singulares*, invenções individuais num fundo sociocosmológico comum.

Parti da crítica à persistência de um conceito entificado e substantivado de religião – devedor de certa tradição intelectual ocidental e moderna, que reduz os fenômenos definidos como religiosos às instituições organizadas (a Igreja), a agentes dispostos em um campo hierárquico e de competências e a um corpo doutrinário demarcado em narrativas centrais e estabelecidas. O que chamei de culturas espirituais e terapêuticas alternativas são um exemplo de plasticidade, dinamicidade e inventividade que os conceitos disponíveis – a partir dessa tradição intelectual herdada pelas ciências sociais e pela antropologia – não ajudavam a explicar. A partir das noções de cosmologia e de sínteses cosmológicas singulares, o que poderia ser tratado como religioso deixa de ser uma substância transcendente e acima das práticas dos sujeitos e passa a ser um qualifica-

tivo de diferentes tipos de agenciamentos, não apenas centrais e molares (as Igrejas, as doutrinas), mas também periféricos, marginais, subterrâneos, em que a dimensão inventiva dos sujeitos, suas práticas, discursos e mundos construídos aparecem como a figura central da análise antropológica.

Outro tema que tenho trabalhado nos últimos dez anos, e que serve como uma espécie de guarda-chuva para várias pesquisas que coordeno e oriento, é o de uma *antropologia do sujeito*, que busca pensar o sujeito não apenas como *objeto* da análise antropológica, mas como *categoria analítica* e como paradigma para uma abordagem antropológica do contemporâneo.⁶ Mas meu projeto e meu argumento começam com uma ressalva: para teorias sociais contemporâneas como parte da teoria feminista, a psicanálise, os estudos pós-coloniais, as análises foucaultianas e a filosofia da diferença, não há “sujeito”, o sujeito (como ente unificado, substantivo, prévio à experiência, o sujeito da razão) é uma ficção. No entanto, tomado a partir da história crítica que carrega (tomado então como um “conceito sob rasura”), sujeito torna-se uma figura conceitual que pode provocar deslocamentos, fricções e novos caminhos na antropologia contemporânea e na apreensão antropológica do contemporâneo, sobretudo se forem levadas em consideração questões que parte desse pensamento crítico contemporâneo tem trazido: a desconstrução da ideia de sujeito tal como aparece no pensamento moderno, como uma entidade unificada, substantiva, como figura central dessa “metafísica da substância”, tão cara aos discursos centrais da modernidade. Falar, a partir daí, em sujeito é necessariamente utilizar um conceito “sob rasura”,⁷ não há sujeitos, o que há são regimes e modos de subjetivação, com suas linhas centrais e periféricas. Contemporaneamente, a antropologia e outros campos das humanidades têm feito essa mesma operação em relação a conceitos como grupo social,⁸ sociedade,⁹ identidade,¹⁰ parentesco,¹¹ Estado¹² e mesmo de religião, como eu falei há pouco.¹³ Aqui, o diálogo com uma tradição crítica da teoria social é um fertilizante para o deslocamento dos mapas conceituais impregnados da racionalidade e da burocratização moderno-capitalistas (ou capitalísticas, como diriam Deleuze e Guattari).

O diálogo entre antropologia e feminismo tem produzido transformações e constituído linhas de fuga no interior da própria antropologia. Nos anos 1970, a antropologia feminista discutia a grande variedade dos arranjos culturais de gênero e a universalidade das assimetrias e desigualdades. No decorrer das décadas de 1980 e 1990, o foco não é só a construção da diferença de gênero (o que era tomado como o *plano da cultura*), como a própria invenção do sexo e da diferença sexual (o que era tomado como o *plano da natureza*). O que era “dado” é localizado (e eventualmente “denunciado”) como inventado, ou seja, como parte da convenção moderna.

A partir da crítica ao parentesco como um sistema autônomo (baseada na distinção doméstico-público e do doméstico como sistema estático e sem história, fundamentado no aspecto invariante da relação mãe-filho), as antropólogas Collier e Yanagisako (1987) sugerem um questionamento das dicotomias e da afirmação de que “masculino” e “feminino” são categorias universais. Baseadas sobretudo na crítica de Schneider ao modelo biológico que predominaria nos estudos de parentesco, elas questionam a noção de que as variações culturais em torno de gênero sejam elaborações e extensão “do mesmo fato natural” (p. 15). Para elas, gênero e parentesco teriam se constituído como campos a partir da “concepção nativa” (no caso, a “cultura local” é a sociedade ocidental moderna) do “fato biológico da reprodução sexual”. Mesmo reconhecendo o que seriam as “causas sociais” da assimetria de gênero, os diversos estudos no campo antropológico teriam focado na construção social de um “fato” biológico: a capacidade biológica das mulheres de parir e nutrir. A afirmação de um “fato biológico” universal e primordial tem como fundamento a pressuposição de uma permanência ontológica e universal dos sujeitos (masculinos e femininos) fundamentada em corpos biológicos. Outro “fato biológico” construído, ligado a esse primeiro, seria o da “diferença anatômica”, já discutida por diversos autores como uma construção histórica e cultural do Ocidente moderno (Laqueur, 2001). É interessante relacionar o fato de que nas sociedades ocidentais a diferença de gênero está fundamentalmente localizada no corpo a determinados processos contemporâneos ligados à manipulação, à modificação e ao remodelamento corporal

(como o fenômeno da tatuagem ou o da cirurgia plástica estética) como formas de construir e dar forma (ou novas formas) à diferença. Outro exemplo são as novas formas de medicalização das mulheres, que podem ser lidas como tecnologias de gênero que estendem o olhar fiscalista sobre a diferença para as dimensões das emoções e da vida subjetiva. Se entre as históricas do século XIX a fonte da perturbação estava no útero e no aparelho reprodutivo feminino, entre as deprimidas do século XXI essa fonte está nos distúrbios da química cerebral e nos hormônios, conforme o discurso da ocasião. Os antidepressivos atuam sobre os excessos, sobre as emoções excessivas, que certamente atrapalham o processo de racionalização e de subjetivação dessas mulheres (duplamente colocadas historicamente no campo da irracionalidade e da dessubjetivação: como mulheres e como pobres, populares, indígenas etc.). Aqui, tal como discute Wagner (2010) em relação aos Estados Unidos modernos, a dimensão do inato (a diferença sexual) “demanda a intervenção e o controle”, entre outros dispositivos, pelos medicamentos.

O gênero (e a construção da diferença ontológica) é um modo ocidental de inteligibilidade do sujeito. A crítica feminista (dentro e fora da antropologia) tem trazido elementos para mostrar que, junto com o processo de construção da diferença, ocorre um apagamento do processo de construção que Butler irá chamar de ontologização da diferença, que passa a ser tomada como dada.¹⁴ As “invenções” dos/das transgêneros evidenciam que o dado é construído, elas performatizam os modos de construção da diferença. Um cruzamento com a noção de “obviação” de Wagner está implícito em meu argumento.

O feminismo contemporâneo (incluindo a antropologia feminista) deslocou a diferença sexual e de gênero do dado para o feito. Esse é o ponto em que algo de interessante pode ser dito (a partir de uma antropologia das sociedades ditas modernas ou contemporâneas e a partir de outras teorias sociais não antropológicas).

Para o feminismo, não existe um ato fundacional nem do sujeito nem da diferença de gênero, mas sim a reiteração de uma dinâmica, um modo permanente e reiterativo de constituição de sujeitos e

de relações de poder. É nos interstícios dessa repetição que outros modos de subjetivação se engendram, que outros modos de criatividade emergem, invertendo o vetor e os sentidos do poder e suas linhas hegemônicas.

Para Goldman e Lima (1999, p. 84), a partilha “é a própria condição do projeto antropológico e de seu exercício; [e] que seja sua consequência é algo que nos cabe evitar”. Talvez uma consequência disso para o que Roy Wagner propõe como uma antropologia mais transparente e autoconsciente seja a de deslocar a dicotomia nós/ eles do dado (da convenção antropológica) para o feito, mostrar o sentido inventado dessa convenção. Fazer o caminho da convenção à diferenciação.

Isso tem algumas implicações: “nós” e “outros” deixariam de ser unidades homogêneas e autocontidas, resolvidas em seus próprios e incomensuráveis termos. Ainda: se durante muito tempo vivemos na antropologia das sociedades complexas a “tentação da aldeia”, a perspectiva de estender a prática antropológica nas sociedades não ocidentais para o estudo das “nossas” sociedades, buscando unidades homogêneas e de contorno evidente, o feminismo colocou uma questão interessante que é o quanto essa “homogeneidade” e “autocontenção” dos “outros” não seria também uma “invenção” do etnólogo. Ou seja, o feminismo coloca a questão de outras diferenças, as diferenças internas às sociedades tradicionalmente estudadas pela antropologia, e de quanto essas diferenças foram eliminadas nos discursos antropológicos. A questão então não é a de que a alternativa à dicotomia nós e os outros seja talvez e unicamente o “tédio dessa alternativa”. O que o estudo das sociedades complexas têm trazido para o nosso campo, em diálogo com as teorias sociais críticas de outras áreas, é que existem outras alternativas a uma concepção que congela a alteridade em um dualismo dicotômico e ontologizado, entre elas a ideia de multiplicidade dos modos de invenção e dos modos de diferenciação.

Outra forma de entender a alteridade é como um modo de inteligibilidade da diferença – diferença que difere, que nunca é a mesma. O que implica mais uma tarefa para esse “novo” fazer

etnográfico: a necessidade de esmiuçar o feito, não apenas reproduzi-lo, obviamente. Desmontar ou fazer a engenharia reversa, para roubar mais uma expressão de Wagner, do próprio procedimento não explícito e não autoconsciente de invenção pela antropologia desses sujeitos com quem trabalhamos como *outros* como unidades homogêneas. Esse pode ser um dos fios para as contribuições que uma antropologia das sociedades complexas e do moderno-contemporâneo pode trazer para uma antropologia mais dialética, transparente e mais autoconsciente, e sobretudo mais inventiva.

Notas

- ¹ Trabalho apresentado no Seminário Antropologia de Raposa, em Florianópolis, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em agosto de 2011.
- ² Conforme o próprio Roy Wagner tem discutido em, por exemplo, *An Anthropology of the Subject*, entre outros trabalhos.
- ³ Conforme Peirano (1997).
- ⁴ Ver, por exemplo, Wagner (2010).
- ⁵ Ver Maluf (1996 e 2010).
- ⁶ Parte desta discussão retoma questões e reproduz partes de Maluf (2011).
- ⁷ Conforme a discussão de Hall (2000) sobre o conceito de identidade.
- ⁸ Wagner (1974).
- ⁹ Latour (2005); Strathern (1988); Wagner (1974).
- ¹⁰ Hall (2000); Lévi-Strauss (2007); entre outros.
- ¹¹ Schneider (1968) apud Collier e Yanagisako (1987).
- ¹² Abrams (1988); Butler e Spivak (2009); Radcliffe-Brown (1950); Trouillot (2001).
- ¹³ Maluf (1996 e 2010).
- ¹⁴ A crítica de Butler se dirige a uma concepção de ontologia como um fato natural e pré-discursivo, alheio ao político. Mesmo se referindo à diferença sexual dada como ontologia estável, essa crítica pode ser estendida a outras esferas. O trabalho de ontologização diz respeito à invisibilização do processo de construção do “dado”. Nesse sentido, ela prefere falar em fundamentos contingentes ou pensar o sentido contingente da ontologia e suas condições de produção e de significação. Além de um diálogo com a noção de obviação de Wagner, é possível uma articulação aqui também com a apropriação que Bruno Latour faz do conceito de “instauração”, de Éttiene Souriau, para discutir o duplo e paradoxal sentido do fetiche, fabricado num dia e, no outro, adorado como se ninguém o tivesse fabricado (Latour, 2006).

Referências

ABRAMS, Philip. Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, v. I, n. I, p. 58-89, 1988.

- BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: feminismo e a questão do "pós-modernismo". *Cadernos Pagu*, Campinas: Unicamp, v. 11, p. 11-42, 1998.
- _____. Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony and Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 2000. p. 11-43.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Quien le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política pertenencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- CANDEA, Mateo. Endo'Exo: Response to Viveiros de Castro. *Common Knowledge*, Duke University Press, v. 17, Issue 1, p. 146-150, Winter 2011.
- COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J. *Gender and Kinship: Essays Towards a Unified Analysis*. Stanford: Stanford Un. Press, 1987.
- GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 89, p. 195-211, mar. 2011. Resenha de *A invenção da cultura*.
- GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tania S. Como se faz um grande divisor? In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999. p. 83-92.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org. e trad.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.
- LAQUEUR, Thomas W. *Inventando o sexo: corpo e gênero, dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____. Efficacité ou instauration. *Vie et lumière*, n. 270, p. 47-56, avril/juin 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'identité*. Paris: PUF, 2007.
- MALUF, Sônia Weidner. 1996. *Les enfants du Verseau au pays des terreiros: les cultures spirituelles et thérapeutiques alternatives au Sud du Brésil*. Thèse (Doctorat en Ethnologie et Anthropologie Sociale) – EHESS, França, 1996.
- _____. Além do templo e do texto. In: III Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, 2010, Florianópolis: UFSC. Palestra na Mesa *Religiões e religiosidades: desafios teóricos e empíricos*.

_____. *Por uma antropologia do sujeito: linhas entre antropologia e feminismo.*

In: SEMINÁRIO DOS PROFESSORES DO DEPARTAMENTO DE ANTRPOLOGIA DA UFSC, 13 de abril de 2011.

PEIRANO, Mariza. Onde está a antropologia? *Mana*, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 3, n. 2, p. 67-102, 1997.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. Preface. In: FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *African Political Systems*. London: Oxford Press, 1950. p. XI-XXIII.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Los Angeles: Univ. of California Press, 1988.

TROUILLOT, Michel-Rolph. La antropología del Estado en la era de la globalización: encuentros cercanos de tipo engañoso. Traducción: Alicia Comas, Cecilia Varela y Cecilia Diez. *Current Anthropology*, v. 42, n. 1, feb. 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; WALFORD, Antonia. Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge*, Duke University Press, v. 17, Issue 1, p. 128-145, Winter 2011.

WAGNER, Roy. Are there Social Groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, Murray J. (Ed.). *Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking*. New York: D. Van Nostrand Company, 1974. p. 95-122.

_____. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1986.

_____. *An Anthropology of the Subject*. Berkeley: Univ. of California Press, 2001.

_____. *A invenção da cultura*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2010.

Recebido em: 29/09/2011

Aceite em: 10/10/2011