

A Antropologia no Espelho da Raça

Osmundo Pinho¹

Considerando-se tão somente o enorme peso demográfico daqueles que se qualificam perante os órgãos oficiais de pesquisa no Brasil como “pretos” e “pardos”, quer os consideremos negros ou não-brancos, vis-à-vis aqueles outros que se classificam como brancos², é forçoso reconhecer que identidades raciais compõem a pauta inequívoca da auto-compreensão popular e erudita que temos sobre o Brasil. Tendo-se em mente, ademais a relativa densidade do interesse acadêmico internacional, que tem feito do Brasil palco para inquéritos acadêmicos e pesquisas etnográficas sobre o tema, em conjunção fundamental com a própria tradição “nacional” de Estudos sobre o Negro³, veremos que a problemática das relações raciais não representa um capítulo residual, ou um adorno inconstante no campo acadêmico das ciências sociais no Brasil, e notadamente da Antropologia Social. Inversamente, é um aspecto crucial, tanto do ponto de vista do interesse público - e penso aqui nos termos do que Antonio Arantes tem difundido como uma antropologia pública – quanto do ponto de vista dos desenvolvimentos internos da antropologia, no rumo de seu progresso teórico e do admirável esforço empírico que já tem cumprido, graças, dentre outros fatores à profissionalização das ciências sociais. Arriscaria, assim, dizer que a antropologia brasileira em particular, e as ciências sociais, de um modo em geral, teriam, digamos, a faca e o queijo na mão, para tornar-se líder mundial nesse campo de investigações. Entretanto, determinadas contradições internas deveriam ser examinadas, no sentido de interrogarmos se isso seria desejável e, em que medida possível, diante das atuais condições.

Pluralizando a Antropologia da Raça

Consideremos inicialmente certa divisão acadêmica do trabalho que se consolidou nesse campo. Se, notadamente com o Ciclo da UNESCO e o convênio Columbia/Estado da Bahia, nos anos 50, a sociologia dedicou-se a flagrar com recursos metodológicos específicos, como o uso

¹ Bolsista de Pós-Doutorado (FAPESP) no Departamento de Antropologia da UNICAMP. osmundopinho@uol.com.br.

² Seriam, segundo o censo de 2000 do IBGE, 6,2 % de pretos; 38,4 % de pardos e 55,4% de auto-declarados brancos (Paixão, 2003).

³ Por exemplo, Herskovits, 1943; Landes, 1967; Pierson, (1942)1971; Bastide, 1971a e mais recentemente Twine, 1998.

de estatísticas e dados agregados, padrões impessoais de desigualdade, que se descreveriam como de base racial, a antropologia, caudatária da tradição dos estudos afro-brasileiros, dedicou-se, nos anos heróicos de formação da disciplina, e a até bem pouco tempo atrás, a documentação de aspectos culturais – ou seja, estruturas simbólicas performadas – justamente daquilo que se instituiu canonicamente como Cultura Negra nos anos 30 (Maio, 1999; Pinho, 2007a).

Os trabalhos de Edson Carneiro e Arthur Ramos, assim como a “Escola Pernambucana”, auspiciada por Gilberto Freyre delinearam com clareza o *corpus* temático que marcou a esfera ampliada de interesses sobre o “negro” e que, na verdade o constitui como um problema antropológico. Tal dualidade tem, entretanto, raízes mais profundas. De um lado, os estudos médicos-criminalísticos de inspiração racialista lombrosiana, epitomizados por Raimundo Nina Rodrigues, e que incorporaram o negro como o “Problema Negro”, foram o lastro sobre o qual Freyre e Ramos reagiram, para sustentar o negro como um problema antropológico. Em Freyre, com maior brilho, o problema negro, como problema nacional, tornou-se a feliz solução final do mestiço. Em Ramos, a constrangedora noção de raça transmutou-se na versão assimilacionista de cultura (Freyre, 1995{1933}; Ramos, 1935; 1988). Por outro lado, os estudos de Pierson nos anos 30 na Bahia, trouxeram a perspectiva sociológica, que se desenhava na Escola de Chicago, como as preocupações sobre a integração de “diferentes” na vida urbana e a utilização de dados agregados. As inúmeras tabelas que Pierson apresenta, sobre as diferenças na ocupação entre negros e brancos na Bahia, não foram capazes, entretanto, de convencê-lo da prevalência estrutural de desigualdades erigidas em bases raciais⁴. Seria preciso esperar que Florestan Fernandes, e outros pesquisadores, muitos dos quais estrangeiros, engajados no Projeto UNESCO, fizessem uso de dados agregados para denunciar, 60 anos após a abolição da escravidão, a persistência da desigualdade racial no Brasil. A vereda aberta por esses estudos quantitativos consolidou-se posteriormente, e de modo crítico, na obra de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva (Hasenbalg, 1979; Hasenbalg e Silva, 1999).

⁴Com relação a estrutura ocupacional vale a pena lembrar algumas das observações de Pierson. No quadro “*Distribuição Racial nos empregos em que pareciam predominar os pretos, Salvador, 1936*” vemos que os pretos e mulatos formam a totalidade entre os carregadores, 97% e 3 % respectivamente; entre as lavadeiras haviam 89,5 % de pretas e 9,5 % de mulatas; entre pedreiros 82,4% de pretos e 16,8 % de mulatos; entre os estivadores 1,6% de brancos, 81,6 % de pretos e 15,2% de mulatos e assim por diante. Sabemos que estas são profissões negras ou “trabalho de preto” até hoje em Salvador, assim como são ocupações que vieram do século XIX com essa mesma associação. No quadro “*Distribuição Racial nos empregos em que pareciam predominar os brancos, Salvador, 1936*” vemos que entre os bancários 84,0 % eram brancos, 2,4% mulatos e nenhum preto; entre os negociantes 75,% eram brancos e 7,5% mulatos, além, de 17,5% “branqueados” e nenhum preto; entre as dançarinas de cabaré dentre as quais haviam muitas estrangeiras - temos 67,31 % de brancas, 11,5% de mulatas e nenhuma preta; entre os advogados 67,1 % de brancos, 9,7 % de mulatos e 1,7 % de pretos; entre os médicos 63,0% de brancos, 20,0 % de mulatos e 1,0 % de pretos. (Pierson, 1971 {1939}: 226).

De modo muito esquemático poderíamos dizer, assim, que tudo se passa como se os antropólogos pela lente da observação participante, só enxergassem aquilo que acabou definindo a “diferença” dos negros, a Cultura Negra. E os sociólogos, pela janela das tabelas estatísticas, privilegiassem a conexão entre a auto-definição racial e o lugar (desigual) na estrutura social.

Esse seria, digamos assim, o quadro formador da divisão do trabalho nesse campo, que acabou produzindo certa esquizofrenia, a meu ver, sintomática da “contaminação” inevitável da agenda acadêmica pela sensibilidade social, e vice-versa. Como tem sido salientado, a reflexividade é parte integrante dos processos de constituição social dos discursos e das práticas, de pesquisadores e nativos (Giddens, Beck e Lash, 1997; Giddens, 2002; Silva, 2000). Uns produzem leituras sobre os Outros, os Outros lêem a si mesmos e a seus intérpretes no espelho multi-refratado da raça. Tudo se passa, entretanto, como se a constituição da “diferença” negra, como diferença cultural, não estivesse implicada na localização dos sujeitos sociais negros concretos num espaço de lutas e de desigualdade. Como se a cultura fosse essa entidade etérea, *“like the air we breath”* (Foucault, citado em Dreyfus and Rabinow, 1982: 49), coleção arbitrária de itens, arrolados pelos que se arrogam especialistas culturais (e nesse caso poderíamos incluir não só antropólogos, mas artistas, jornalistas e intelectuais num sentido amplo).

Ora, diante desse quadro, temos visto mudanças recentes. Chama a atenção, por exemplo, a multiplicidade de interesses temáticos manifestados por toda uma nova geração de pesquisadores e estudantes de pós-graduação, muitos dos quais são egressos ou ativamente envolvidos com o ativismo anti-racista e com as diversas manifestações de movimento negro. Basta observarmos as listas de comunicações apresentadas em reuniões acadêmicas, tão diversas como os Encontros da ANPOCS e as reuniões da ABA, os Congressos Nacionais de Pesquisadores Negros (esse ano na sua quinta edição), encontros universitários multidisciplinares como ENUDS e as reuniões da ANPED⁵, para constataremos uma verdadeira explosão caleidoscópica de propostas temáticas, investigações de caráter etnográfico, reflexões teóricas e estudos que combinam abordagens diversas a explícitas tomadas de posição política.

No que se refere à dualidade apontada acima, entre a sociologia da desigualdade racial e a etnografia da cultura negra, poderíamos mesmo dizer que é fora da antropologia que se

⁵ Conferir na internet os sites dessas diversas entidades: <http://www.anped.org.br/inicio.htm>; <http://www.anpocs.org.br/portal/>; <http://www.5enuuds.kit.net/>; <http://www.abant.org.br/>; <http://www.museu.ufg.br/vcopene/page.php>.

ensaia com maior vigor reconciliação. Estudos diversos no campo da educação têm procurado conciliar uma metodologia de inspiração antropológica, a abordagem etnográfica, implicada na observação participante e na reconstituição textual das teias de significado socialmente operantes, com uma preocupação candente com a reprodução de desigualdades e estereótipos no ambiente escolar, ou em esferas sociais a ele associadas⁶. Tal reconciliação favorece uma visão da cultura, em grande parte influenciada pelos Estudos Culturais (Clarke e Hall, 1975), que não a vê como o destino inexorável dos sujeitos, mas como o território de convergências e lutas, pondo em relevo seus aspectos históricos e políticos, em oposição a uma visão, digamos, mítica da cultura, que a concebe como um conjunto de elementos a-históricos, ordenados segundo princípios estruturais abstratos. Ora, como diria Paul Gilroy: *“the terrain of meaning and action is also a field of historical development through struggle”* (Gilroy, 1987: 17). Tal visão mítica certamente favorece que releguemos ao negro o papel de mero portador da cultura e não de um ser histórico, presente nas lutas sociais (e culturais), inclusive naquelas que conformam o mesmo campo acadêmico que o elegeu como objeto. Assim, tal disposição, ainda que eventualmente eivada de imprecisão e voluntarismo, aponta um caminho para contestação da referida dualidade.

De outro lado, a miríade de novos estudos afrodescendentes, disseminada pela combativa e diversificada nova onda de pesquisadores, e de alguns outros, nem tão jovens assim, poderia ser distribuída aqui, de modo descompromissado e ligeiro em determinados campos de investigação que, creio, revelam novos interesses e novos rumos, que se orgulham de pertencer à tradição da antropologia brasileira, mas que buscam oxigênio e que fazem compromissos com as transformações mais amplas na vida social brasileira.

Assim, por exemplo, vemos que os estudos sobre religiosidade afro-brasileira mantêm o privilégio que conquistaram desde a fase inaugural com Nina Rodrigues, com, é óbvio, importantes distinções. Se naquele momento estava em jogo a patologização do negro, como de outros setores sociais subalternizados, pela lógica naturalizante dos doutores da época, atualmente investiga-se e revela-se a lógica sociológica da organização social do culto afro-brasileiro; aspectos ligados a performance de manifestação das divindades e seu simbolismo complexo e; por fim, de modo muito significativo, os embates políticos ligados a confrontação/concorrência no campo religioso (p. ex. Birman, 1995; Braga, 1995; Santos, 1995; Silva, 2000).

⁶ P. ex. Rezende, 2007.

Estudos mais recentes sobre trabalho e racismo, classes médias negras, mulheres negras, juventude e homossexuais afrodescendentes, tem explorado distintos modos de articulação entre identidade e condições de vida. Ressaltando de modo determinado aspectos interseccionais da formação dessas identidades, que se realizam em ambientes marcados por desigualdades de classe e estigmas distintos (Figueiredo, 1999; Lima, 1998; Sansone, 1993; Dias Fo. 1993; Machado, 1996; Lima e Cerqueira, 2000; Bairros, 1988; Silva, 1997; Pinho, 2007b). De tal forma que as identidades negras, e o processo de sua formação aparecem matizados em meio a outros condicionantes, dentre os quais o acesso, ou não-acesso, ao mundo das mercadorias surge como determinante. O estudo de Ângela Figueiredo (2002), por exemplo, mostra que a ascensão social, a formação universitária e o consumo conspícuo de bens, não imunizam sujeitos identificados como negros do racismo. O que de certo modo explica porque esses negros de classe média, apesar de distantes do ativismo, sejam capazes de mobilizar uma linguagem identitária.

Estudos sobre juventude negra popular e sobre música negra na periferia salientam, já há algum tempo, a importância da conexão global que fazem os jovens da periferia com relação a correntes discursivas transnacionais, que formam o espaço assimétrico de conversação que poderíamos chamar de Diáspora (Gilroy, 1997; Cunha, 1993; Godi, 2001; Silva, 1984; 1995; Rosa, 2006). O acesso a esses fluxos é usualmente mediado pela relação com bens simbólicos, negociados em mercados relativamente abertos. Por outro lado, o consumo de informação midiaticizada da cultura negra global opera em contextos locais como um dispositivo de identificação dos jovens pobres e como uma máquina de des-interpretação do Brasil. Enquanto que, ironicamente, as elites intelectuais clamam pela autenticidade da cultura popular, os jovens pobres e “de cor” das periferias transnacionalizam-se alegremente funkificando a cultura popular Brasil (Yúdice, 1997). De tal forma que, hoje em dia, enquanto as massas populares do Nordeste (e de todos os “nordestes” presentes nas periferias brasileiras) preferem o forró eletrônico da Banda Calypso, jovens universitários das elites do Sudeste só admitem ouvir forró “Pé de Serra”. Assim, e talvez isso seja o mais importante, a cultura negra agora não é mais vista apenas como a cultura negra tradicional, aquela constelação canônica de samba, macumba e capoeira, mas incorpora formas mutantes e de inspiração transnacional, ancoradas nos usos “selvagens” da tecnologia, aliás, cada vez mais intensivamente manipulada.

O corpo, e suas manipulações, interdições e performances compõem um outro eixo, que conecta os estudos sobre juventude e cultura negra juvenil globalizada aos estudos sobre a mulher negra, suas formas de organização e de reinvenção estética de si (Figueiredo, 1994;

Oliveira, 2001). Porque o negro, e mais notadamente a negra, foi confinado ao seu corpo, como uma espécie de condenação atávica herdada da discursividade raciológica do século XIX, o corpo é o lugar de uma reinvenção de si do negro (Pinho, 2006). O que tem sido flagrado e discutido num sem número de trabalhos⁷. Assim também, alguns estudos recentes demonstram a prevalência das marcas da diferença no corpo como reprodutoras de desigualdades em esferas alternativas de vida social, como no trabalho ou na conjugalidade (Moreira e Sobrinho, 1994; Agier e Guimarães, 1995; Silva, 1997).

Salientaria, num esboço de síntese, alguns eixos principais que nos ajudariam a agrupar as diferentes perspectivas apenas sugeridas acima. Em primeiro lugar, um novo interesse pela desigualdade, tal como é percebida e culturalmente elaboradas pelos agentes num ambiente de modernização, o que implica levar em consideração as condições materiais de existência, as trajetórias de vida, de ascensão ou declínio socioeconômico, em comparação aos pais, por exemplo, e as estratégias nas quais a identificação racial parece oferecer um anteparo ou abrigo ao sentimento de exclusão e injustiça experimentado pelos atores (Sansone, 1993; Bacelar, 2001). Na chave da desigualdade etnograficamente considerada, poderíamos divisar, como vimos, estudos sobre classes médias, mulheres em contextos populares, e desigualdades no campo da sexualidade e das práticas de gênero. Como uma outra face desse eixo apontaríamos a importância do corpo, em sua conexão com as formas de identificação, entendidas, como predominantemente processuais e abertas. Desse ponto de vista, é sobre o corpo, e no corpo socialmente significado, que se sustentam identidades e performances sociais/corporais, num ambiente conflitivo e marcado por uma *“luta de identificações e guerra de posições”* (Hall, 2002) no horizonte de uma disputa hegemônica mais ampla pelo controle da significação sobre os corpos. Esta abordagem permite conectar os estudos de relações raciais aos estudos de gênero e sexualidade, marcadamente aqueles de influência pós-estrutural e pós-colonial, que vêem no corpo o campo de batalha histórico pela regulação das subjetividades e das populações subalternas ou desviantes (Figari, 2007).

Por fim, a abordagem interseccional ganha fôlego, porque permite considerar os fatos e processos estudados de modo mais complexo e circunstanciado, abrindo o campo de possibilidades interpretativas para as conexões concretas que ocorrem definindo o lugar dos sujeitos. E desse ponto de vista, a *“determinação em última instância”* pelas condições materiais de existência, ou o lugar das lutas de classe, não é desprezível. Notadamente porque a desigualdade e a subalternidade estão na ordem do dia, e o racismo, ou processos de

⁷ P. ex.: Lucinda, 2004.

racialização, tem sido apontado como engrenagem fundamental na reprodução das desigualdades, não de um modo mecânico ou não-mediado, mas inversamente em modos combinados e articulados (Creenshaw, 2002). De tal forma que a experiência da discriminação varia de acordo ao lugar de classe atravessando deferentes posições sociais. A empregada doméstica negra e a jornalista negra confundida com uma empregada doméstica⁸.

Não podemos esquecer que via de regra as formações sociais parecem, para efeitos da compreensão antropológica, todos estruturados em torno de processos simbólicos abstratos, materializados, tornados concretos, objetivos e carregados de interesse pela ação humana, mediada justamente pelas práticas sociais. A idéia de estrutura e de formações sociais estruturadas é assim muito importante e deveria nos permitir descrever como a sociedade - e suas hegemonias - é produzida, feita a partir de suas bases, de sua manufatura miúda, nos contextos empíricos de interação. Nesse caso, a idéia de uma ordem estruturada como hierarquias de instâncias de determinação, pode ser invocada para explicar o alinhamento diferencial das estruturas sociais e sua determinação em última instância pelo econômico e pelas lutas em torno da reprodução social, feitas a partir de sua base (infra) estrutural. As lutas de classe em suas manifestações podem ser assim interpretadas como instrumentos conceituais importantes para a compreensão da modernidade, principalmente nas variadas formas em que estas categorias e outras se compõem para descrever um todo estruturado como uma sociedade. Um todo que está “estruturado com dominante”, como coloca Althusser⁹.

Como já indicado, os eixos acima referidos giram em torno de determinada ausência ou falta, um incômodo espaço vazio deixado em aberto, e em contestação, pela falência, primeiro do racismo científico da República Velha, com seus Doutores e Bacharéis, que demolido pelos fatos da ciência e pelas ondas da história, resiste ainda, apenas como um fundo psicológico atávico para racismos populares e estereótipos carcomidos. Mas caduca também, a passos largos, a alternativa assimilacionista e culturalista, que se interessava sobremaneira por aquilo que já foi qualificado como o “Negro-Espetáculo”, definido em termos culturais como um ser ambigualmente exótico e familiar, diferente do “nós” displicente que surge quando se fala da sociedade nacional. Nem o racismo, obviamente, nem o culturalismo parecem dar conta das oportunidades que se abrem no momento.

⁸ Sobre a consideração do drama social do ato discriminatório Cf. p. ex. Fry, 1995; Hanchard, 1996.

⁹ “Que uma contradição domine as outras. Supõe que a complexidade que ela figura seja uma unidade estruturada, e que essa estrutura implique uma relação de dominação e subordinação assinalada nas outras contradições”.

“A unidade a que se refere o marxismo é a unidade da própria complexidade, que o modo de organização e de articulação da complexidade constitui precisamente em sua unidade. É afirmar que o todo complexo possui a unidade de uma estrutura articulada com dominante” (Althusser, 1979:178).

Assim, viveríamos uma dupla orfandade, do racismo e do culturalismo, obrigando a antropologia das relações raciais a tomar de empréstimo a outras disciplinas paradigmas de ocasião. Então, flertamos com os Estudos Culturais porque estes nos oferecem uma noção de cultura que é viva, dinâmica e combativa, embebida na história e amplificada pela retroatividade reflexiva. E flertamos com a sociologia e com a educação, ao que parece melhor preparadas para lidar com as desigualdades e sua reprodução ao longo do tempo.

A insistente obsessão da antropologia brasileira em discutir o caráter nacional faz dela, por outro lado, presa fácil de determinadas idealizações, assombradas desde seu interior pelo fantasma amortilhado de Gilberto Freyre, que vaticina, espectral, pela boca de pitonisas variadas, a “verdade” da nação e dos nacionais. A adesão intransigente ao que se conhece como o mito da democracia racial chega ao paroxismo, tipicamente antropológico, de exigir-se que em nome do mito renunciemos a transformar a realidade. Como se o Brasil do século XX tivesse sido o mesmo do século de XIX, e como se o Brasil do século XXI não pudesse ser outra coisa se não uma versão melhorada do Brasil do século XX. Como se estivéssemos, por fim, condenados pela cultura a sermos *ad infinitum* o Brasil Pandeiro, Mulato e Inzoneiro.

O “Eu” dividido e a Antropologia Crítica¹⁰

Ofereço agora, a título de ilustração, relato de minha própria experiência de pesquisa, porque talvez uma das novidades da nova onda de estudos afrodescendentes, seja justamente a consideração crítica da autoria etnográfica.

Para minha dissertação de mestrado (Pinho, 1996), fiz trabalho de campo no Pelourinho, em Salvador, minha cidade natal. O tema da pesquisa era, de modo amplo, territorialidades e relações raciais. Em determinada altura do período de campo, num momento de folga, saí para conversar e beber com um amigo baiano em um dos nossos bares preferidos. Já havíamos passado por dois outros lugares, mas inaugurávamos a madrugada, já um tanto embriagados, onde nos sentíamos mais a vontade. Discutíamos tortuosamente, naquele momento (1995), sobre meus interesses intelectuais, que ele não compartilhava, e sobre minha vida, dividida contra ela mesma, entre a universidade e a “vivência”. Ele me dizia: *“a ‘vivência’ é muito importante para você; e você sempre volta para ela como uma forma de encontrar a energia e a inspiração que necessita para voltar e trabalhar como pesquisador”*.

Meu amigo julgava a si próprio como representando para mim essa “vivência”. Naquela época já éramos amigos há dez anos (e o somos ainda, felizmente) e ele foi a primeira

¹⁰ Versão anterior, e algo modificada, dessa seção apareceu em Pinho, 1999.

pessoa a se referir a mim como um “*negro*”. Quando isso ocorreu, por volta do verão de 1986, nem eu mesmo pensava nesses termos. Ocorre que ao longo destes dez anos fui, progressivamente, compreendendo a natureza da situação e descobrindo qual era, como se diz, o meu lugar. Como Raimundo, o mulato do romance de Aluísio Azevedo (Azevedo, 1998), descobri, mais ou menos de repente e mais ou menos dramaticamente, (não tão dramaticamente como no romance, felizmente) que o peso de um passado projetava sua gravidade sobre o meu presente, e que a trajetória de minha vida correspondia a expectativas definidas historicamente, antes mesmo que eu houvesse nascido. Caso fosse preto ou muito escuro, ou não viesse de uma família intensamente “miscigenada”, talvez tivesse, desde a infância, compreendido melhor o significado das relações entre as raças em Salvador. Sendo, entretanto, considerado mulato me encontrei na ambígua posição de transitar e na verdade realizar a passagem entre dois mundos.

Apresento aqui, parte dessa minha experiência biográfica, nesse desajeitado *strip-tease*, apenas na medida em que acredito que ela possa ser considerada como instrumento e não como objeto de reflexão sobre o discurso da antropologia e sobre o lugar a partir de onde se realiza a inscrição etnográfica. Espero, dessa forma, que este procedimento não seja interpretado como “confessionalismo”. Na verdade, gostaria de aproveitar para sugerir a possibilidade de uma antropologia crítica, como um discurso “*localizado*”, na expressão de Renato Rosaldo, e como uma antropologia tensionada pela condição de subalternidade social de seu autor (Rosaldo, 1989).

O projeto de uma antropologia crítica que extraia da experiência etnográfica elementos para contestação de iniquidades é antigo, como demonstram Marcus e Fischer (1986). A contestação anti-racista, particularmente, tem sido uma luta histórica para muitos antropólogos, desde, pelo menos, Franz Boas, que morreu, literalmente, pregando contra o racismo. Mais recente, porém, é fato que com as transformações pós-coloniais, antropólogos “nativos” e/ou subalternos, têm se colocado em cena como novos sujeitos de discurso, criticando a antropologia e a dominação branca e ocidental (Marcus e Fischer, 1986; Fischer, 1985). O trabalho de Renato Rosaldo, nesse sentido, é exemplar. Ele, que define a si próprio como um antropólogo “chicano” ¹¹, constrói a argumentação de seu “*Cultura y Verdad*” a partir de seu ponto de vista localizado e de sua experiência pessoal com os processos que procurava compreender (Rosaldo, 1989)

¹¹ De origem mexicana.

Para M. Fischer, a antropologia crítica deve ser: 1. Dinâmica, quer dizer, interessada em mudanças culturais; 2. Democrática, no sentido de que pretenda interessar mais do que apenas à comunidade de especialistas e, principalmente, que possa despertar interesse nos sujeitos nela retratados; 3. Objetiva, no sentido de conseguir *“captar as formas públicas de discurso que não sejam impressões idiossincráticas”* (Fischer, 1985: 65). Como coloca Rosana Guber, para outro contexto, além disso: *“la memoria histórica de la nacionalidad - mi objeto - era parte de mi proceso de conocimiento”* (Guber, 1996: 62). Para esta autora, a complexidade de certa situação que viveu no campo só pôde ser entendida a partir de uma reflexão sobre sua própria situação de pesquisadora nativa, participante do mesmo universo que procurava analisar. Ser argentina foi, exagerando um pouco, um instrumento heurístico neste caso. No meu caso, o que significaria identificar-me como negro? Quem, desse ponto de vista, falaria, quando digo, no texto etnográfico, “eu”? O sentido da anedota banal que inicia esta seção é justamente procurar dar uma forma a esta interrogação. Como o “eu” da “vivência”, ela mesma implicada na tessitura das relações raciais que pretendo interpretar, interpela o “eu” sujeito quase onisciente do texto etnográfico? Em que medida a necessidade de objetividade implica, assim, numa alienação das condições mesmas que permitem que o texto se inscreva?

O autor daquela dissertação (Pinho, 1996) parecia dividido contra si mesmo. Sua “vivência”, forma de ser adequada ao campo no qual ele estruturou sua percepção como socialmente subalterno, e o lugar auto-reflexivo do pesquisador, de onde ele faz estas perguntas, interpelam-se mutuamente. É possível, diria, que a reflexão antropológica amplie seu discurso a ponto de que o subalterno possa “falar”, não extrinsecamente representado como o “ponto de vista nativo”, mas como o autor? E o que isso significaria em termos de capacidade crítica, e o que nisso estaria implicado com a noção de “verdade” em tantas interpretações antropológicas, que, reflexivamente, circulam nos próprios contextos que deveriam ser interpretados?

Para autores subalternos ou “nativos”, como o que escreveu aquela dissertação, a vocação humanista das ciências sociais só pode manifestar-se como crítica social e como insubordinação política, porque para os subalternizados reconhecer a legitimidade de princípios universalistas significa desafiá-los a se realizarem para todos. E mais, essa realização é a própria condição que legitima seu lugar (subalterno ou nativo) como sujeito independente de discurso (Marcus & Fischer, 1986; Marcus, 1985; JanMohamed & Lloyd, 1990). Como coloca Ruben Oliven, a antropologia das sociedades urbano-complexas, realizada pelos seus próprios nativos, deve ser radical e nesse sentido crítica, sob pena de fazer nada mais que

apenas reproduzir o senso comum e a ideologia (Oliven, 1980). Insistir na desconstrução e na desnaturalização de relações sociais é como sempre e mais uma vez, o procedimento por excelência.

Na verdade, a compreensão de que o conhecimento, no campo das ciências sociais, é referido a posições sociais, consideradas como se entrelaçando para produzir campos de discurso e legitimidade, não é nada nova. Weber, como sabemos, coloca claramente: *“Todo conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a pontos de vista especificamente particulares”* (Weber, 1986: 97).

Percebendo nossa relação com mundo como sendo sempre mediada por estruturas de significação e, por conseguinte, sistemas de valores, Weber é apontado como referência para o interpretativismo de Clifford Geertz (Geertz; 1978; Fischer, 1985). Para este, como é bem conhecido, etnografias são sempre interpretações de interpretações de interpretações. A leitura é sempre circunscrita a contextos significativos, e a cultura é, segunda a famosa formulação, uma “teia” de significados (Geertz, 1978). Ora, qual seria o contexto significativo para um autor, subalterno como “Eu”? Negro, em uma sociedade de exclusão racial. Nativo da cidade de Salvador, “nascido e criado”, como se diz na Bahia, naquela cidade que comunica, ela mesma como representação, todo o tempo uma mensagem incessante sobre sua própria realidade cultural. Uma mensagem praticamente irresistível de adesão e celebração da “sensual e miscigenada cultura baiana”?

O que tem se chamado de Antropologia pós-moderna (Caldeira, 1988; Trajano F^o, 1988) talvez tenha provocado primordialmente esse efeito de deslocamento e estranheza em relação ao lugar de onde se produz o conhecimento. E de tal forma que não há mais um lugar estável e transparente para o “eu”, ponto de articulação das discursividades. Como, de outra forma, coloca Homi Bhabha para a teoria pós-moderna como um todo:

“It is one of the salutary features of postmodern theory to suggest that it is the disjunctive, fragmented displaced agency of those who have suffered the sentence of history - subjugation, domination, Diaspora, displacement - that forces one to think outside the certainty of the sententious” (Bhabha, 1992: 56).

Tentando pensar fora de certezas, busquei interpelar o lugar a partir de onde construí minha leitura sobre a realidade que procurava conhecer naquele momento, realidade que foi ao mesmo tempo berço de minha experiência pessoal com a felicidade, a angústia e o próprio entendimento.

Hierarquia e Cosmopolitismo

O modo hierárquico como os nativos são incorporados no texto etnográfico permite que o controle sobre a representação da alteridade e da mudança sociocultural permaneça enredado por determinados compromissos político-discursivos. A hierarquia, que é a base sociológica fundamental para a relação sujeito-objeto, deve ser assim reposta nas práticas internas da disciplina, ao mesmo tempo em que se ausenta dos modelos, que, assim, não refletem sobre o fato prosaico de que uma muralha sociológico-epistemológica separa os antropólogos de “seus nativos”.

Como Mariza Peirano salienta, por muito tempo a antropologia foi definida em termos do exotismo de seus objetos de estudo. Atualmente tal concepção tem se transformado, provavelmente a revelia dos etnógrafos, e o ideal de um encontro com uma alteridade radical tem cedido lugar a idéia de que antropologia não é “sobre um objeto”, mas “sobre diferença”. No Brasil, prossegue a autora, o exotismo jamais foi uma questão em si própria, mas a alteridade continua sendo um traço fundamental. Minha questão seria em que medida essa alteridade implica em uma hierarquia (discursiva e sociológica)?

A diferença (cultural) que é vivida praticamente como uma hierarquia (racial) não pode se contestada, notadamente porque soam tímidos os esforços para que a antropologia das relações raciais pense criticamente sobre si mesma, nos próprios termos em que pensa as relações raciais “lá fora” na sociedade envolvente. A alternativa para o assalto dos nativos, tão temido e criticado, poderia ser um cosmopolitismo?

“Denying that only natives can have a proper understanding of their own society, and equally that natives are the best judges (even censors) of ethnography, this sensible viewpoint (desenvolvido por Adam Kuper, 1994) is followed by a proposal for a “cosmopolitan anthropology” which would exclude not only curious foreigners, armchair voyeurs, but also the native community of specialists”(Peirano, 2005:67).

Um cosmopolitismo então, bem entendido, que exclua os nativos. Não apenas que se lhes negue a prerrogativa do entendimento adequado dos fatos culturais nos quais estão envolvidos, e dos quais muitas vezes depende sua vida, mas principalmente que mantenha fronteiras claras e os exclua da comunidade antropológica. Porque os antropólogos também parecem ter medo do contágio que faz da impureza, perigo.

Acredito que é chegada a hora da insubordinação e da criatividade, porque graças às gerações passadas já podemos desfrutar de uma sólida estrutura acadêmica, e de

consolidados parâmetros científicos, agora é o momento da inovação e da contestação e tal não pode ser feito sem que incorporem novos sujeitos, com diferentes perfis sociais e agendas, nativos ou não, o que na minha moderada opinião contribuiria decisivamente para o progresso teórico da disciplina, e para um reposicionamento da antropologia nacional no cenário global, assim como para a democratização da carreira antropológica no Brasil, metas ambiciosas, porém necessárias e possíveis, se quisermos de fato inaugurar um novo cosmopolitismo.

Referências Bibliográficas

- AGIER, Michel & GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Técnicos e Peões: A Identidade Ambígua. In _____. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo, AGIER, Michel & CASTRO, Nadya Araujo. (orgs.) Imagens e Identidades do Trabalho. São Paulo. HUCITEC/ORSTOM. 1995. Pp. 39-74.
- ALTHUSSER, Louis. A Favor de Marx. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- AZEVEDO, Aluísio. O Mulato. Ática. 1998.
- BACELAR, Jeferson. A Hierarquia das Raças. Negros e Brancos em Salvador. Rio de Janeiro. Pallas. 2001.
- BHABHA, Homi K. Postcolonial Authority and Postmodern Guilty. In _____. GROSSBERG, Lawrence et all. (org.) Cultural Studies. Nova York: Routledge: 1992b.
- BAIROS, Luiza. Pecados no “Paraíso Racial”: O negro na força de trabalho da Bahia, 1950-1980. In _____. REIS, J. J. (Org.) Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense: 1988. pp. 289-323.
- BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. contribuição a uma sociologia das interpenetrações das civilizações. 2 volumes. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. São Paulo. 1971a.
- BIRMAN, Patrícia. Fazer Estilo Criando Gêneros. Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. EdUERJ/Relume Dumará. 1995.
- BRAGA, Julio. Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador. CEAO/EDUFBA. 1995.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia. Novos Estudos. São Paulo. CEBRAP. n° 21: 1988.
- CLARKE, John; HALL, Stuart et all. Subcultures, Cultures and Class. In _____. Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain. HALL, Stuart & JEFFERSON, Tony. (eds.) London. Hutchinson in London / CCCS-University of Birmingham. 1975. Pp. 9-74.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. Estudos Feministas. Vol. 10, No. 1/2002. Pp. 171-188.
- CUNHA, Olivia M. Gomes da. Fazendo a “Coisa Certa”: rastas, reggae e Pentecostais em Salvador. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, n. 23, out. 1993. pp. 120-137.
- DIAS Fo. Antonio Jonas. As Mulatas que não estão no Mapa. Cadernos Pagu (6-7). 1996. Pp. 51-66.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. Towards a Theory of Discursive Practice. In _____. Michel Foucault: Beyond Structuralists and Hermeneutics. Chicago, The University of Chicago Press. 1982. Pp. 44-78.
- FIGARI, Carlos. @s Outr@s Cariocas. Interpelações, Experiências e Identidades Homoeróticas no Rio de Janeiro Séculos XVII ao XX. Belo Horizonte/Rio de Janeiro. Editora UFMG/IUPERJ. 2007
- FIGUEIREDO, Angela. Beleza Pura: Símbolos e Economia ao Redor do Cabelo Negro. Monografia de Graduação em Ciências Sociais. UFBA. Salvador. 1994.
- FIGUEIREDO, Angela. Velhas e Novas “Elites Negras”. In _____. MAIO, M. C. & BÔAS, G. V. (Org.) Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto. Porto Alegre. Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1999. pp. 109-124.
- FIGUEIREDO, Angela. Novas Elites de Cor. Estudos sobre os Profissionais Liberais de Salvador.

- São Paulo. Annablume. 2002
- FISCHER, Marcus . J. Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica. Rio de Janeiro/Fortaleza. Anuário Antropológico/83, Tempo Brasileiro, Edições Universidade Federal do Ceará: 1985.
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil. 30ª edição. Editora Record. 1995(1933).
- FRY, Peter. O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a “Política Racial” no Brasil. Revista USP. No. 28. Dez. 1995. Pp. 122-135.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores: 1978.
- GIDDENS, A., BECK, U., LASH, S. Modernização Reflexiva. Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo. Editora UNESP. Pp. 73-134. 1997.
- GIDDENS, Anthony. Modernidade e Identidade. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2002.
- GILROY, Paul. Diaspora, Utopia and The Critique of Capitalism. In ____ . There Ain't No Black in The Union Jack. London: 1987.
- GODI, Antonio J. V. Dos Santos. Reggae e Samba-Reggae in Bahia: A Case of Long-Distance Belonging . In . ____ . PERRONE, C. & DUNN, C. Brazilian Popular Music and Globalization. Gainesville. University Press of Florida. 2001. pp.207-219.
- GUBER, Rosana. Antropólogos Nativos em la Argentina. Análisis Reflexivo de un Incidente de Campo. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 39, nº 1: 1996.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Cor, Classe e Status nos Estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960. IN . ____ Raça, Ciência e Sociedade. MAIO. Marcos Chor & SANTOS, Ricardo V. Rio de Janeiro. Editora Fiocruz / Centro Cultural Banco do Brasil. 1996. pp. 143-158.
- HALL, Stuart. Race , Articulation and Societies Structured in Dominance. In. ESSED, Philomena & GOLDBERG, David Theo. Race Critical Theories. Malden. Blackwell Publishers Ltd. 2002. Pp. 38-68.
- HANCHARD, Michael. Cinderela Negra?: Raça e Esfera Pública no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos. No. 30. Dez. 1996. Pp. 41-60.
- HASENBALG. Carlos. Discriminações e Desigualdades Raciais no Brasil. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1979.
- HASENBALG , Carlos & SILVA, Nelson do Valle. Notes on Racial and Political Inequality in Brazil. In . ____ . HANCHARD, Michael. Racial Politics in Contemporary Brazil. Durham and London. Duke University Press. 1999. Pp. 154-178.
- HERSKOVITS, Melville. The negro in Bahia, Brazil: a problem in method. American Sociological Review 8, VII: 394-404, 1943
- JANMOHAMED, Abdul R. & LLOYD, David. Introduction: Toward a Theory of Minority Discourse: What Is To Be Done?. In ____ . JANMOHAMED, Abdul R. & LLOYD, David (org.) The Nature and Context of Minority Discourse. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- KUPER, Adam. 1994 - Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology. Man (NS) 29: 537-54.
- LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1967.
- LIMA, Ari. O Fenômeno Timbalada: Cultura Musical Afro-Pop e Juventude Baiana Negro-Mestiça. In . ____ . SANSONE, L. e SANTOS, J. T. dos. Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana. Salvador. Dynamis Editorial/ Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba. 1998. pp. 161-180.
- LIMA, Ari & CERQUEIRA, Felipe de Almeida. A Identidade Homossexual e Negra em Alagoinhas. Bagoas. V.1, N. 1, jul/dez 2007. pp. 269-286.

- LUCINDA, Maria da Consolação. Subjetividades e Fronteiras: Uma Antropologia da Manipulação da Aparência. Dissertação de Mestrado (Antropologia) Museu Nacional. Rio de Janeiro. 2004.
- MACHADO, Elielma Ayres. Ritmo da Cor. Raça e Gênero no Bloco Agbara Dudu. Papéis Avulso, no. 49. 1996.
- MAIO, Marcos Chor. O Projeto UNESCO e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos Anos 40 e 50. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 14, no. 41, outubro de 1999. Pp. 141-158.
- MARCUS, George E. & FISCHER, Michael M. J. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago and London. University of Chicago Press. 1986.
- MOREIRA, Diva & BATISTA SOBRINHO, Adalberto. Casamentos Inter-Raciais: O Homem Negro e a Rejeição da Mulher Negra. In . ____ . COSTA, Albertina de Oliveira & AMADO, TINA. (Orgs.) Alternativas Escassas. Saúde, Sexualidade e Reprodução na América Latina. São Paulo. Fundação Carlos Chagas/Editora 34. 1994. Pp. 81-108.
- OLIVEIRA, Sirleide Aparecida de. O Pagode em Salvador. Produção e Consumo nos anos 90. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. 2001.
- OLIVEN, Ruben George. Por uma Antropologia em Cidades Brasileiras. In ____ . VELHO, Gilberto (org.). O Desafio da Cidade. Novas Perspectivas da Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1980.
- PAIXÃO, Marcelo (2003a). Desenvolvimento humano e relações raciais. Rio de Janeiro: DP&A.
- PEIRANO, Mariza. A Guide to Anthropology in Brazil. Vibrant. Virtual Brazilian Anthropology Vol. 2, 2005. Pp. 54-87.
- PINHO, Osmundo de A. Descentrando O Pelô: Narrativas, Territórios e Desigualdades Raciais no Centro Histórico de Salvador. Dissertação da Mestrado. Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas : 1996 .
- PINHO, Osmundo . Só Se Vê na Bahia: A Imagem Típica e a Imagem Crítica do Pelourinho Afro-Baiano In: Brasil: Um País de Negros? ed.Rio de Janeiro : Pallas, 1999, p. 87-112.
- PINHO, Osmundo. Lutas Culturais: Relações Raciais, Antropologia e Política no Brasil. Sociedade e Cultura. , v.10, p.81 - 94, 2007a.
- PINHO, Osmundo. A "Fiel" a "Amante" e o "Jovem Macho Sedutor": Sujeitos de Gênero na Periferia Racializada. Saúde e Sociedade. , v.16, p.133 - 145, 2007b.
- PINHO, Osmundo. Etnografias do Brau: corpo, masculinidade e raça na reafirmação em Salvador In: Olhares Feministas. 1a. Ed.Brasília: SECAD/UNESCO, 2006, v.1, p. 345-372.
- PIERSON, Donald. Branços e Prêtos na Bahia. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, (1942)1971.
- RAMOS, Arthur. Prefácio. In . ____ . RODRIGUES, Nina. O Animismo Fetichista dos Negros Baianos. Prefácio e Notas de Artur Ramos. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1935. Pp. 7-21.
- RAMOS, Arthur. Prefácio. In . ____ . Estudos Afro-Brasileiros. Trabalhos apresentados no 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado em Recife, em 1934. Vol. II. Fundação Joaquim Nabuco. Recife 1988(1935).
- RAMOS, Guerreiro Alberto. Introdução Crítica à Sociologia Brasileira. Editora UFRJ. Rio de Janeiro. 1995.
- REZENDE, Maria Alice.(org.) Coletânea SempreNegro: Educação, cultura e literatura afro-brasileira : contribuições para a discussão da questão racial na escola. Vol. 1 e Vol. 2. Rio de Janeiro: Quartet Editora, 2007.
- ROSA, Waldemir. Homem Preto do Gueto. Dissertação de Mestrado (Antropologia). UnB. Brasília. 2006
- ROSALDO, Renato. Las Cambiantes Narrativas Chicanas. In. Cultura y Verdad. Nueva

- Propuesta de Análisis Social. México, D.F. Grijalbo. 1989. Pp. 139-155.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. O Dono da Terra. O Caboclo nos Candomblés da Bahia. Sarah Letras/Programa a Cor da Bahia. Salvador. 1995.
- SANSONE, Livio. Cor, Classe e Modernidade em Duas Áreas da Bahia. Algumas Primeiras Impressões. Série Toques. Salvador: UFBA/CRH:. 1992.
- SANSONE, Livio. Pai Preto, Filho Negro, Cor e Diferenças de Geração. Rio de Janeiro, Estudos Afro-Asiáticos, nº 25: 1993. pp. 73-98.
- SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. Black Soul: Aglutinação Espontânea e Identidade Étnica. In _____. Ciências Sociais. ANPOCS, v.2: 1984
- SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. Da Terra das Primaveras à Ilha do Amor. reggae, lazer e identidade cultural. São Luís. EDUFMA: 1995.
- SILVA, Paula Cristina. Negros à Luz dos Fornos: Representações do Trabalho e da Cor entre Metalúrgicos Baianos. São Paulo. Dynamis Editorial. 1997
- SILVA, Vagner Gonçalves. O Antropólogo e sua Magia. Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras. EDUSP. São Paulo. 2000.
- TRAJANO Fº, Wilson. Que Barulho é Esse, o dos Pós-Modernos?. Brasília, Anuário Antropológico, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro: 1988.
- TWINE, France Winddance. Racism in Racial Democracy The Maintenance of White Supremacy in Brazil. New Brunswick, New Jersey and London. Rutgers University Press. 1998.
- WEBER, Max. A “Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais”. In _____. COHN, Gabriel (org.) WEBER. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo, Ática: 1986.
- YÚDICE, George. A Funkificação do Rio de Janeiro. In _____. Abalando os Anos 90. Funk e Hip-hop. Globalização, Violência e Estilo Cultural. HERSCHMANN, M (org.) Rio de Janeiro. Rocco. 1997.