

As reuniões do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC) são abertas e ocorrem na sala de Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi). Avenida Bento Gonçalves, 9500. Prédio 43311 – A2 – Sala 213 Horário dos encontros: 9h30min.



Grupo de Estudos em Antropologia Crítica

A TINTA CRÍTICA

"A REVISTA DO GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA"
No. 0 – Tiragem 300 exemplares
Porto Alegre, 2011.

Para contatar ou colaborar envie sua mensagem para:
antropologiacritica@gmail.com!

Para ler online o número anterior, acesse:
antropologiacritica.wordpress.com!

Editorial – Por que crítica?

Por Grupo de Estudos em Antropologia Crítica

Situar-se na crítica meramente como objeção leva a uma conotação negativa que, não necessariamente, é o objetivo que nos reúne. Muito pelo contrário, posicionamo-nos em um lugar de revisão, de reflexão, de discernimento, de desconstrução, de problematização e de análise para seguir construindo conhecimento. A partir de que lugar? Diríamos, circularmente, "a partir de um lugar crítico", a partir de uma vigilância do nosso fazer antropológico que permaneça e se renove em seus diferentes e complementares momentos. Trata-se de construir problemas de investigação suscetíveis de serem recolocados, mediante um olhar atento à particularidade das relações e dinâmicas observadas. Um olhar que dê conta do espaço social e das posições diferenciais das pessoas e comunidades em tais entramados. Pretendemos formular e reformular perguntas em diálogo com conceitualizações teóricas que possibilitem aprofundar-nos nas lógicas particulares de outras formas de ver o mundo, de ser e estar nele. Isto quer dizer que procuramos relativizar as diferenças, vigiando e sendo reflexivos diante dos nossos próprios valores, posição social e suas consequências sobre o ofício, o "quehacer" antropológico. Porém, trata-se de um relativismo que busque compreender as particularidades, considerando um sistema econômico e político que configura - e condiciona - as vidas cotidianas observadas. Buscamos problematizar a relação com nossos interlocutores. Sustentar vínculos que respeitem as vontades, disposições e silêncios, sem perder de vista que nossas pesquisas se constituem em vínculos sociais a estabelecer e negociar. Existe uma proximidade com as pessoas que pesquisamos, enredamos nossas vidas e com quem assumimos um compromisso ético e político, uma vez que fazer antropologia é nossa forma de ser em sociedade. Procuramos, também, ser críticos no momento de reunir e dar inteligibilidade aos fragmentos de vida social que se desdobram na experiência etnográfica. Isso implica valer-se de conceitualizações teóricas coerentes com uma antropologia que considere os pontos já mencionados. Teorizações que deem conta dos diferenciais de poder que moldam as relações sociais observadas e nosso próprio lugar na produção de conhecimento. Ensaíamos produções escritas e visuais que reúnam esses fragmentos, preocupados por conhecer algo da experiência das pessoas com que trabalhamos. Na medida em que tais produções conferem sentido, elas devem ser cuidadosamente observadas, tendo em vista o efeito das palavras, daquilo que elas enunciam e silenciam, dos modos de apresentar as vidas dos sujeitos que colaboram com nosso trabalho.

O fato de que a antropologia viaje sempre às margens do seu campo de conhecimento tornou-a ineludivelmente crítica, posto que, com isso, obrigou-se a uma constante reconceitualização do lugar de onde parte para enunciar os outros e à si mesma. A antropologia crítica, por sua parte, enuncia um duplo deslocamento que não só consiste em chamar a atenção sobre os preceitos antropológicos; ou na aceitação do

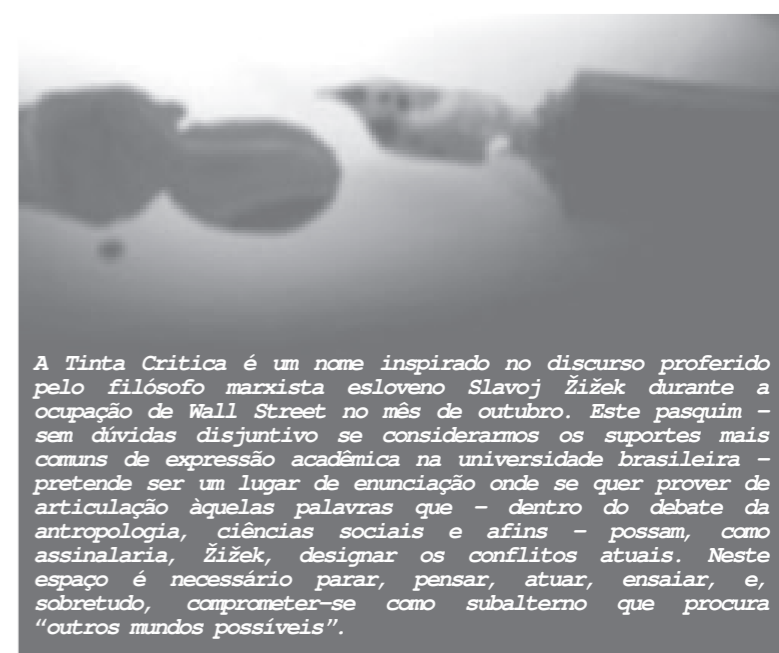
papel que joga o antropólogo como antropólogo em determinadas relações do campo social no qual se submerge. A antropologia crítica é, ou deve sê-lo, consciente, em primeira instância, a respeito de quais são os tipos de relações dentro da "matriz colonial de poder" (ver, entre outros, Walter Mignolo) nas quais estão imersos X ou Y sujeitos (comunidades, etc.) e onde o antropólogo e sua investigação se fazem presentes. Ou seja, trata-se de admitir que existe um projeto de dominação eurocêntrico - imperialismo, colonialidade, capitalismo, modernidade, globalização são alguns termos descritivos de dito projeto - que coloca em jogo as distintas formas de enunciação que se erigem em torno à heterogeneidade das relações de poder vigentes localmente. A antropologia, ao ser viajante constante da fronteira, está comprometida com a multivocalidade que expressam ditas relações de poder e, como disciplina, não está isenta de tomar partido neste sentido. A antropologia crítica, então, advoga por entender-se como disciplina subalterna, que busca na etnografia um instrumento descolonizante a fim de promover um primeiro deslocamento em relação a si mesma, conduzindo uma constante reflexividade e criatividade na forma como estabelece o diálogo com seus interlocutores. O segundo deslocamento é o papel político no qual a/o antropóloga/o se dispõe, no papel de militante - de distintas formas de militância -, a afrontar, junto com seus interlocutores subalternos, os supostos designios globais que marcariam a existência e a subalternização de X ou Y sujeitos (comunidades, etc.). Desta forma, a antropologia crítica não só cumpre um papel de vigilância epistemológica - seguindo Bourdieu - senão que assume, também, uma posição de militância, sabendo, no entanto, o incômodo de ditas posições em campo.

Ainda que referidas posições sejam conflitivas, a antropologia crítica não deve entender que são contraditórias. Muito pelo contrário. O ativismo político envolvido nesta forma de abordagem antropológica tem sua importância para a própria construção teórica. Os cientistas sociais/antropólogos podem/devem mobilizar sua atuação no sentido de sinalizar dispositivos de poder e formas de controle social, ao mesmo tempo em que estabelecem uma posição consciente nos conflitos sociais - locais e globais. Estamos falando de um mesmo movimento de construção do conhecimento. Consideramos que há um mundo que está sujeito a mudanças (que este não está sobredeterminado em nenhuma estrutura atemporal que lhe é externa), que novas qualidades emergem dos câmbios sociais, que instituições e sociedades se desenvolvem através de tensões e continuidades. Como dizem Puig e López Rivaz, o ser humano (e, logo, o investigador/investigadora) joga um papel ativo nesta transformação do mundo que o cerca e isso lhe possibilita descobrir a essência/qualidade dos fenômenos sociais e naturais em seu desenvolvimento, suas contradições e suas interrelações possíveis. Ou seja, se a metodologia de investigação é uma prática (etnográfica) que produz conhecimento, assim também o é a atuação política, para todos os sujeitos, inclusive para o etnógrafo. Se os antropólogos podem investigar cientificamente a sociedade e elaborar sua crítica radical, por outra

parte, a ação política do antropólogo pode aportar quadros teóricos para o estudo da sociedade. Por isso entendemos que a descrição e explicação do mundo social de intenções meramente contemplativas e superficiais (não engajada, sem ação política), renega a concretude (a dimensão política, de práxis social) dos próprios fenômenos e discursos que registramos e vivenciamos na prática da etnografia. Negar posicionar-se em "relação à" equivale a negar a gravidade e o impacto social dos fenômenos observados e a anulá-los como potência. Cabe-nos escolher se estes devem ser tratados como mera teoria "nativa" e preleções flutuantes sobre o mundo ou se são dinâmicas, identidades, enunciações e conflitos reais, de teor político, gestados em uma sociedade concreta na qual também estamos posicionados como atores sociais entre os demais. Isto independentemente dos esforços de distanciamento do tipo que nega "metodologicamente" posicionamentos políticos. Tomar parte nos conflitos observados em nossas investigações, reconhecendo sua dimensão política, é não aceitar jogar puerilmente com o outro e suas lutas, é não torná-las puro divertimento discursivo ou (com)paixão curiosa pela diferença. Por outro lado, remetê-los a conflitos e dinâmicas econômicas mais amplas, sem reduzir conflitos sociais a questões puramente locais, é reconhecer radicalmente o papel que jogamos nos processos políticos em que estamos todos envolvidos, numa interação que deve ser sempre analisada e destacada - ambos, etnógrafos e interlocutores, são, reconhecidamente, atores políticos. Basta lembrar que uma das estratégias dominantes na hora de enfrentar conflitos de grupos minoritários é reduzi-los a problemas locais ou regionais, étnicos ou de identidade. O contrário disto, afirmar o papel político (e o poder de transformação do mundo social) do etnógrafo e do interlocutor é uma das atitudes que requer a alcunha de "antropologia crítica".

Viemos reiterando, até aqui, que o debate sobre antropologia crítica remete a uma preocupação simultânea com as nossas matrizes teóricas de abordagem das realidades empíricas e com as práticas que mobilizamos para desenvolver a própria investigação social. Desta forma, o trabalho antropológico crítico se materializa num esforço por compor, de maneira consciente, referenciais teóricos capazes de restaurar, no marco do texto etnográfico, o enorme e abrangente potencial enunciativo que caracteriza qualquer contexto onde nos defrontemos com a ação humana. Além disso, é fundamental procurar visualizar modalidades de trabalho de campo sintonizadas com demandas locais dos nossos interlocutores. Falta, ainda, refletir sobre como estas motivações, estes compromissos se materializam no trabalho de campo. Não desejamos mais do que introduzir

este importante debate nas últimas linhas do nosso editorial. Sugerimos que transcender a noção de "retorno da pesquisa aos informantes" é algo premente. A própria ideia de "informantes" precisa ser desconstruída. Falar de "retorno" implica supor que, durante nossos estudos, os "sujeitos de pesquisa" assumiriam, em uma primeira fase, a posição ativa, vivendo e narrando suas vidas ao pé do ouvido atento do etnógrafo. Numa segunda fase, o etnógrafo é que assumiria a posição ativa, remetendo os resultados da investigação aos "informantes" de forma mais ou menos solene, mais ou menos extra-cotidiana. Feito isso, um clima de paz espiritual recairia sobre o universo. Em contraposição a ideia bifásica de trabalho etnográfico, poderíamos avaliar táticas de "retorno permanente", fundadas em pautas comuns de ação, compartilhadas tanto pelo antropólogo quanto por aqueles que aceitaram colaborar com o seu trabalho. Não estamos falando, aqui, de fundar um consenso generalizado sobre a importância da pesquisa desenvolvida. A questão é formular alguns objetivos comuns, que serão perseguidos pelo pesquisador e pelos seus interlocutores no âmbito de um engajamento declarado. Aceitar este tipo de proposta significa introduzir, de forma permanente no debate disciplinar, as noções de co-autoria, investigação participativa, militância circunstancial e, claro, relações de poder. Este último elemento, aliás, singulariza os esforços críticos em antropologia. A preocupação com o poder (seus efeitos, as condições para sua mobilização, sua coagulação em determinados âmbitos do entramado social) e o reconhecimento de que ele incide decisivamente sobre a existência das pessoas justifica falarmos, hoje, de uma antropologia crítica.



A Tinta Crítica é um nome inspirado no discurso proferido pelo filósofo marxista esloveno Slavoj Žižek durante a ocupação de Wall Street no mês de outubro. Este pasquim - sem dúvidas disjuntivo se considerarmos os suportes mais comuns de expressão acadêmica na universidade brasileira - pretende ser um lugar de enunciação onde se quer prover de articulação aquelas palavras que - dentro do debate da antropologia, ciências sociais e afins - possam, como assinalaria, Žižek, designar os conflitos atuais. Neste espaço é necessário parar, pensar, atuar, ensaiar, e, sobretudo, comprometer-se como subalterno que procura "outros mundos possíveis".

OUTRO LADO: "Budismo" e Antropologia. >>> O que a Antropologia não quer saber? >>> Sobre las distancias. >>> Notas sobre o Coloquio Uruguayo: a música entre África e América. >>> Reflexões sobre práticas do Estado alemão em relação a adolescentes refugiados.

**um
lado**

“Budismo” e Antropologia

Alex Moraes é cientista social e
mestrando em Antropologia Social do
PPGAS/UFRGS.

Não se trata, cara leitora, de promover, aqui, qualquer diálogo entre a ética budista da solidariedade e o fazer antropológico. Pelo contrário, minha intenção é tensionar uma pulsão “solidária” que não questiona a insuportável permanência da compaixão elitista em nosso ofício. Ao evocar o “budismo” nesta coluna, remeto-me à permanente ênfase “disciplinar” na indiferença universalizada: todo o excesso de empatia deve ser evitado. Isso dizem. Se já avançamos bastante na crítica da hybris do ponto zero (segundo a qual o conhecimento verdadeiro [episteme] se alcança através de um ponto inobservável de observação [formulado, filosoficamente, como cogito cartesiano], alheio à realidade empírica), permanecemos, ainda, atados à pretensão descritiva de uma “outridade” pré-assumida ou/e pré-sumida. Pré-assumir o “outro” é interpelá-lo a partir de noções que pretendem estabilizá-lo, seja como minoria, seja como subalterno, seja como “algo” que descreve certa ontologia. Solidarizamos-nos com os dominados, damos-lhes “voz”, mas não nos engajamos explicitamente na “sua” ação política, ou seja, na forma como se singularizam através do gerenciamento de realidades concretas. Pré-sumir o “outro” é advogar por uma suposta “predação” da sua ontologia (cosmologia, socio-cosmologia, seu “multinaturalismo”...) e desencadear, ato seguido, algum tipo de “grande crítica da episteme ocidental”, a implosão do kantismo, etc. Isto pode ser chamado, também, de esterilização do encontro etnográfico via produção da meta-narrativa filosófica. Neste último caso, nosso comprometimento profissional usufrui (validamente) da crítica radical identificada na alteridade não-moderna sem, contudo, explorar potenciais usufrutos (políticos) mútuos da situação de interlocução. Se a modernidade existe, ela assenta sobre mecanismos de poder específicos e historicamente articulados numa matriz colonial. Não basta, portanto, descolonizar o (nosso) pensamento, é preciso descolonizar o próprio poder ali onde ele se manifesta, sob a forma de dispositivos específicos (sexualidade/gênero/raça/classe/“cultura”/“natureza”). Ignorar essa consigna (sim, isto é um panfleto) é perpetuar o falso consenso, comum na antropologia brasileira, que reitera a externalidade do envolvimento político frente à postura considerada propriamente científica; é aceitar a mutilação imposta pela dissociação arbitrária entre a vivência encarnada do etnógrafo e a prática acadêmica (reduzida - isso dizem - ao trabalho unicamente intelectual).

O que a Antropologia não quer saber?

Juliana Mesomo é pedagoga.

[cultura]: é um fenômeno que se apresenta sob várias formas, conservando uma base universal - a natureza humana? É uma construção, um artefato elaborado pelos homens para não sucumbir frente ao poder da natureza? Quais as relações entre o conceito de cultura e a ideologia moderna ocidental? Ao inventar a distinção entre homem e natureza (e ao evitar criticá-la), assim como ao reiterar a noção de

que a cultura é uma ferramenta artificial de domínio do mundo natural “inato”, a Antropologia reitera seu compromisso com a afirmação e atualização da ideologia moderna da “cultura como um empreendimento humano coletivo”, progressivo e cumulativo.

Categorias e discursos são reduzidos a reles interpretações, “mero símbolo” de um mundo fenomênico que apenas a ciência moderna detém o poder de compreender, nomear e inventar: o mundo físico, natural “inato” ou a dimensão dos fatos “observáveis” e “comprováveis” mediante métodos científicos. Da mesma forma, vemos na vida, nos seus rituais e práticas cotidianas a “cultura”, metaforizada como um “artefato” que controla e extrai da natureza seu poder. Sendo assim, não há sociedade que tenha sido mais eficiente e exitosa no controle da natureza pela cultura do que a nossa própria.

“Cultura” não é algo que existe nos outros, mas um conceito que media e encarna nossa relação com outras sociedades, a partir dos significados (e ideologias) carregados por nós e alargados na experiência de encontro etnográfico - ou “choque cultural”. Antropólogos podem dedicar anos “arriscando sua contradição em experiências exóticas” e não trazer mais que uma ratificação da nossa própria Cultura (com letra maiúscula), suas instituições e soluções. No entanto, para Roy Wagner, ainda falta à Antropologia voltar-se radicalmente à relativização (ou seja, explicitação) e à crítica dos pressupostos ideológicos de invenção e convencionalização da nossa própria Cultura e suas distinções. Tal atitude transcende a crítica puramente acadêmica: trata-se de um ato social e político.

*** Baseado no livro A Invenção da Cultura de Roy Wagner.

Sobre las distancias.

Celeste Hernández é doutoranda em Antropologia Social na IDAES/UNSAM (Buenos Aires, Argentina). Faz intercâmbio no PPGAS - UFRGS.

El Muro de Berlín era la noticia cada día. (...). Por fin, ese muro, que merecía caer, cayó. Pero otros muros brotarán, y siguen brotando, en el mundo. (...) Eduardo Galeano

Hablamos de las distancias sociales, de formas de relación, de vínculos -y de no-vínculos-. La experiencia etnográfica enfoca ese espacio que enlaza o separa presentándose como un desafío. Aquel que consiste en sostener las incertezas y mantener abiertos los interrogantes, intentando suspender el conjunto de valores y conceptualizaciones que moldean nuestra mirada.

Se trata de atender a las palabras que se constituyen en categorías y condicionan los modos de estar, también de prestar atención a lo no enunciado o silenciado. En el barrio, no todos los niños juegan juntos, algunos habitantes son “los que viven en el campo”, las mujeres buscan una taza de azúcar en lo de ciertas vecinas y ciertos hombres se ayudan en la construcción de sus viviendas, están los que viven desde siempre y “los paraguayos” y “los peruanos”, también están los que estudiaron en la universidad y los que se fueron. En cada caso, unas y otras formas de relación informan sobre las dinámicas sociales particulares en esta parte de la ciudad.

¿Cuáles son los ejes, clivajes o diacríticos relevantes? ¿Hasta qué punto somos flexibles para indagar en la configuración de esos vínculos? ¿atendemos a la experiencia etnográfica al punto de

questionar e incluso abandonar nuestros supuestos iniciales? Este precepto, históricamente acuñado del quehacer antropológico pareciera no siempre guiar nuestras prácticas.

Aspiramos que las etnografías reflexionen a partir de esos encuentros. Que consigan hablar de las vidas de nuestros interlocutores tensionando y problematizando nuestras categorías analíticas. Que iluminen las formas concretas y particulares en que género, etnia, edad o nacionalidad, entre otros clivajes que emerjan como relevantes se presentan y entrelazan configurando formas de relación. Que desentrañen las distancias y que visibilicen los espacios desiguales que las personas ocupamos en la sociedad de clases.

A música entre África e América.

Cristhiano Kolinski é mestrando em Antropologia Social da UFRGS.

Entre os dias 30 de setembro e 3 de outubro de 2011, organizado pelo Centro de Documentación Musical Lauro Ayestarán, foi realizado, em Montevidéu, o Coloquio Internacional de Musicología com título “A música entre África e América”. O Colóquio foi dividido em duas áreas temáticas: “as culturas afro-americanas e a música” e “as expressões musicais de origem africana no sudeste de América”. Grande parte do Coloquio foi de cunho musicológico, com reflexões desenvolvidas a partir de gravações e análises de transcrições à partituras e tratando da relação estrutura musical de maneira linguística ou, ainda, da nomenclatura ou circulação de instrumentos musicais.

O trabalho de Luiz Jure e de Luis Ferreira trataram dos padrões rítmicos nos diálogos entre tambores de Candombe Uruguaio e das concepções cíclicas do tempo e da questão de sociabilidade na prática do Candombe. Norberto Pablo Círio falou em “mapa sonoro” da inescutável música afro-argentina; Jesús Guanche apresentou um “atlas dos instrumentos musicais” afros cubanos; Anthony Seeger falou de uma “perspectiva hemisférica sobre tradições musicais de afrodescendentes nas Américas”; e Reginaldo Braga e Kenneth Bilby falaram sobre “transnacionalização de expressões sonoras”.

Falou-se, também, em “inovação na música popular Americana” com Portia Maultsby e em “contribuições e presença Bantu nas culturas musicais das Américas” com Kazadi Mukuna.

Houve, além disso, trabalhos de cunho histórico como o de Gustavo Goldman e o de Hemes Tovar Pinzón. Já trazendo uma visão mais antropológica estiveram Daniel Vidart com sua apresentação sobre a “presença do africano na formação da identidade nacional” e Olga Picun discorrendo sobre “processos de significação e legitimação do Candombe”. O Coloquio culminou com a presença do etnomusicólogo e compositor Joseph Nketia, que com seus 90 anos explorou lucidamente o potencial criativo do legado ancestral (africano no seu caso) para a composição de músicas ocidentais (clássicas).

Dada esta busca pela “origem”, esta evocação dos resquícios africanos na música (cultura) afro-latino-americana, alguns momentos do colóquio pareciam repercutir a necessidade de um respaldo político para o Movimento Afro-uruguaio (Latino Americano) em África. Parece-me correto fazer esta ligação sul-sul, reconhecendo e empoderando África, mas que se determine quem pode e quem não pode usar o “afro” deste lado do Atlântico é outro tema a ser discutido.

Reflexões sobre práticas do Estado alemão em relação a adolescentes refugiados.

Außenreporterin, a que “estranha a Alemanha desde que a deixou”.

Como refletir sobre a situação de pessoas em vulnerabilidade que se deslocam em busca de proteção num país considerado engajado na garantia de direitos humanos no próprio território e no mundo? Depois de uma experiência profissional com adolescentes desacompanhados refugiados na Alemanha, creio que haja muito para se refletir. Passadas as dificuldades de se chegar na Europa, os obstáculos para construir uma nova vida muitas vezes recomeçam na própria Alemanha. Penso em Pedro, de Angola, que podendo se identificar somente com o pequeno pedaço de papel que o Estado alemão lhe entregou para esse fim, procurou desesperadamente por algum empregador que o aceitasse, mesmo que tal identidade contivesse a observação de que ele teria que sair da Alemanha depois de três meses - sem mencionar o fato de que ele já vinha renovando sua estadia há mais que quatro anos na Alemanha desta forma. Para provar ao Ausländeramt - órgão municipal que cuida da questão de estrangeiros - que estaria se esforçando na tentativa de conseguir um passaporte angolano, Pedro teve que viajar seguidamente para Berlim (atravessando a Alemanha) para se apresentar à embaixada angolana. A mesma continuou, como esperado, negando o passaporte a Pedro, que não tinha nenhum documento oficial de identificação, como muitos refugiados na Alemanha. O contraditório neste caso é que Pedro devia se esforçar para conseguir uma coisa que ele não queria, pois com passaporte angolano a Alemanha poderia deportá-lo legalmente. Identifico em todas as histórias de refugiados na Alemanha uma postura equivocada do Estado alemão. Não ter o direito de trabalhar (o que é regra sem o asilo oficial), ou só em condições precárias (o que é resultado de um mercado de trabalho que não dá chances para quem não fala alemão), não combina com o dever de se integrar, que na Alemanha está diretamente associado com o fato de estar inserido no mercado de trabalho, para, depois de anos ganhar um status legal melhor. Em 2010, houve 41.332 pedidos de asilo na Alemanha, dos quais só 16% casos foram aceitos. As informações sobre as dificuldades para um refúgio na Europa se difundiram de modo que hoje exista uma tendência de procurar refúgio também na América Latina. Será que o Brasil vai fazer melhor?

