



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro Biomédico

Instituto de Medicina Social

David Joseph Moskowitz

**Sobre bruxos e raças: economias de objeto-relação  
e os custos da 'representação' ou, como ser um  
anti-anti-fetichista da diferença**

Rio de Janeiro

2006

David Joseph Moskowitz

**Sobre bruxos e raças: economias de objeto-relação  
e os custos da 'representação' ou, como ser um  
anti-anti-fetichista da diferença**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Orientador: Prof. Dr. Jurandir Freire Costa.

Rio de Janeiro

2006

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CB-C

M911 Moskowitz, David Joseph.  
Sobre bruxos e raças: economias de objeto-relação e os custos da  
'representação', ou, como ser um anti-anti-fetichista da diferença / David  
Moskowitz. – 2006.  
77f.

Orientador: Jurandir Freire Costa.  
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Medicina Social.

1. Raças – Teses. 2. Representações sociais – Teses. 3. Feitiçaria  
– Teses. 4. Reconhecimento (Filosofia) – Teses. 5. Identidade – Teses.  
I. Costa, Jurandir Freire, 1944- II. Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro. Instituto de Medicina Social. III. Título.

CDU 572.9

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou  
parcial desta tese, desde que citada da fonte.

---

Assinatura

---

Data

David Joseph Moskowitz

**Sobre bruxos e raças: economias de objeto-relação  
e os custos da 'representação' ou, como ser um  
anti-anti-fetichista da diferença**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Aprovada em 03 de julho de 2006.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Jurandir Freire Costa (Orientador)  
Instituto de Medicina Social – UERJ

---

Prof. Dr. Francisco Javier Guerrero Ortega  
Instituto de Medicina Social – UERJ

---

Prof. Dr. Benilton Carlos Bezerra Júnior  
Instituto de Medicina Social – UERJ

---

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro  
Museu Nacional – UFRJ

Rio de Janeiro

2006

## DEDICATÓRIA

À Tati, que agüentou muito.

## AGRADECIMENTOS

O bom humor e conhecimento técnico de Márcia, Joca e Marquinho me permitiram acesso ao mundo da minha “casa fora de casa”. Márcia, Sílvia, Ariadne, e Marcos Paulo resolveram problemas grandes e pequenos com destreza.

Regina e na Beatriz sempre podiam arrumar o que elas não tinham.

Paul Gilroy ofereceu inspiração de longe.

Renato Lessa no IUPERJ, Carlos Augusto Peixoto na PUC, Peter Fry no IFCS, Joel Birman na UFRJ e Hilton Pereira da Silva no Museu Nacional, todos me deixaram seguir suas disciplinas em instituições fora da minha.

Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro me deram uma introdução apropriada à antropologia e suportaram as inquisições de um novato. O texto deve muito mais às suas intervenções do que é explicitamente notado.

Tive a boa fortuna de chegar ao Instituto de Medicina Social, de cujos professores e cursos tenho aprendido tanto.

Francisco Ortega e Bethânia Assy foram bondosos em emprestar livros da sua biblioteca particular.

Laura Moutinho e Benilton Bezerra me mostraram onde precisei revisar, clarificar, e estender os pensamentos apresentados na qualificação.

Principalmente, Jurandir Freire Costa proporcionou apoio intelectual e emocional, um exemplo brilhante de erudição e consideração e, acima de tudo, paciência sem fim. Richard C. Jeffrey, por outro lado, não ajudou em nada.

Mas o que é filosofar hoje em dia – quer dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho.

*Michel Foucault, O Uso dos Prazeres*

## RESUMO

MOSKOWITZ, David Joseph. *Bruços e raças: Economias de objeto-relação e os custos da 'representação' ou, como ser um anti-anti-fetichista da diferença*. 2006. 77 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

Por que tantos estudos acadêmicos afirmam a equivalência conceitual entre raça e bruxaria? A dissertação investiga as raízes e conseqüências deste gesto. Procura-se focar a maneira em que os dois objetos viram objetos de pesquisa enquanto representações. Uma comparação entre os programas de pesquisa—reputadamente opostos—cognitivista e sociocultural serve para delinear os pressupostos e limites de tal abordagem. Lançando mão de uma perspectiva pragmatista e fenomenológica, a primeira parte do trabalho revela as dificuldades de um programa representacionista em dar conta da instância concreta de identificação. Sugere-se que isto é resultado da sua ênfase excessiva na classificação. Fazendo uso das promessas de uma antropologia simétrica, a segunda parte re-examina a insistência da ciência social em `des-naturalizar` os objetos através de uma exposição crítica da sua produção. Como uma alternativa ao anti-fetichismo da crítica social, a conclusão propõe uma maneira de tratar a alteridade capaz de oferecer novos objetos de saber e alterar nossa orientação vis-à-vis eles. O estudo de identidade poderia então ir além dos conceitos de reconhecimento, fronteiras, e exclusão.

Palavras-chave: Representação. Racionalidades. Raça. Reconhecimento. Cultura.

Classificação. Ontologia. Fetiche.



## ABSTRACT

Why do so many academic studies affirm the conceptual equivalence of race and witchcraft? This dissertation investigates both the roots and the consequences of this gesture. It analyzes the way both become objects of knowledge as representations. A comparison between the purported rival research agendas of cognitivism and sociocultural analysis serves to outline the assumptions and limits of this approach. Following a pragmatist and phenomenological premise, the first part of the dissertation reveals the difficulty of a representationalist research program to account for the concrete occurrence of identification. This is, the paper suggests, a result of the former's excessive focus on classification. Taking up the mantle of a symmetric anthropology, the second part reexamines the insistence of social science to 'de-naturalize' its objects by the critical exposure of their production. As an alternative to the 'anti-fetishism' of social critique, the conclusion proposes a different manner of engaging alterity, one capable of both offering novel objects of analysis, and altering our orientation toward them. The study of difference and identity might then be able to advance beyond the well-worn concepts of recognition, boundaries, and exclusion.

Keywords: Representation. Rationalities. Race. Recognition. Culture. Classification.

Ontology. Fetish.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b>	9
1	<b>O MANIFESTO ONTOLÓGICO</b> .....	15
2	<b>REPRESENTAÇÃO (1): CLASSIFICAR OBJETOS</b> .....	22
3	<b>REPRESENTAÇÃO (2): ENGLOBAMENTO</b> .....	34
4	<b>O APEGO À EPISTEMOLOGIA E ERRO METAFÍSICO</b> .....	40
5	<b>ANTI-FETICHISMO E A RACIONALIDADE DE RAÇA</b> .....	48
6	<b>CONCLUSÃO</b> .....	61
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	65

## INTRODUÇÃO

*...the certainty of the others' professed knowledge of him is a measure of his invisibility to them.*  
-Stanley Cavell, *The Claim of Reason*

O quê seria uma antropologia de raça se não fosse a crítica da ideologia racial? Se não fosse (ou pelo menos, não meramente) a demonstração de suas construções mistificantes? Antropólogos culturais e sociais são aptos a enxergar tal projeto com suspeita. E não sem razão: desde pelo menos Boas, eles têm ocupado a vanguarda no esforço de denunciar políticas racistas e desacreditar a ciência racial. Com efeito, muitos concordariam que a missão da sua disciplina é co-extensiva com a luta anti-racista, afirmando a unidade essencial da humanidade e reivindicando o valor equivalente das criações culturais de todos os povos do planeta. Em fazer o familiar estranho e o estranho familiar, a antropologia tenta solapar as certezas e questionar o que tomamos por natural e necessário. Ela compartilha com o historicismo, portanto, um compromisso em revelar a contingência dos fenômenos e estruturas sociais, um fato evidenciado pelo endosso repetido do ditado de F.W. Maitland do século XIX ('a antropologia terá que escolher entre ser história e ser nada'),<sup>1</sup> e a ubiquidade da designação híbrida 'sócio-histórica.' Adotar uma abordagem sócio-histórica é situar e provincializar aquilo considerado permanente e universal.

Como era de se esperar, a própria idéia de raça<sup>2</sup> tem sido alvo primário para análises deste tipo. Cientistas sociais, historiadores culturais, filósofos, e teóricos da literatura tem se empenhado em remover o sentimento de inevitabilidade que acompanha o ordenamento racial do mundo. Sob esta rubrica cabe uma diversidade enorme de tópicos, desde obras históricas sobre o desenvolvimento da idéia no contexto da expansão europeia colonial (e.g. Kiernan 1972; Mosse 1978; Hannaford 1996; Fredrickson 2002) e genealogias foucaultianas de relações de saber/poder (Stoler 1995; West 1992) a estudos observando a maneira como atores sociais criam sentidos raciais na negociação diária e encontros face-a-face (e.g. Day 1998; Edwards

---

<sup>1</sup> Evans-Pritchard repete a máxima no seu artigo famoso 'History and Anthropology' - é por isso (até onde pude constatar) que ele é freqüentemente citado como seu autor.

<sup>2</sup> No texto da dissertação, fez-se a decisão de não empregar o artigo quando se refere a 'raça' em geral como conceito ou assunto; o uso incomum serve também para incomodar nossos pressupostos a respeito do tema

1998). E há, claro, inúmeros trabalhos de estudos culturais detalhando a história de representações do Outro racializado e suas imbricações com os assuntos de gênero, sexualidade, nação e classe (e.g. McClintock 1995; Gilman 1992). Apesar das amplas divergências em matéria de objeto, método, e direção, no entanto, todos procuram interrogar a obviedade dos sistemas raciais de classificação, mostrando-os como produtos de configurações sociais particulares e eventos históricos específicos.

Recentemente, um programa de pesquisa vigoroso e bem-financiado tem desafiado esse consenso. Localizada na interseção entre psicologia e antropologia, este programa considera raça como consequência de mecanismos inatos de processamento mental. Os humanos são atraídos aos elementos do pensamento racial por um aparato especializado do seu patrimônio genético. Propensões estruturais de cognição nos predispõe a conceber certas categorias sociais de uma maneira essencialista. Ideologias raciais e étnicas baseadas em diferença herdada e intrínseca de fato devem menos à história e socialização de que às peculiaridades evolutivas da mente humana. Tais asserções são apoiadas em resultados experimentais demonstrando a essencialização de raça e etnicidade por crianças muito novas (Hirschfeld 1996) e pessoas não-Ocidentais (Gil-White 2001-a), aparentemente independente do aprendizado social. Este *corpus* de trabalho – ainda relativamente pequena embora crescente – tem impressionado e influenciado estudiosos além dos confins estreitos da psicologia evolucionária; ele até tem provocado alguns teóricos sociais a identificar e propagar uma ‘virada cognitiva’ no estudo de raça, etnicidade, e nacionalidade (Brubaker, Loveman, & Stamatov 2004).

O presente projeto começou como uma revisão crítica desta literatura. Aqueles que praticam a análise social e cultural provavelmente duvidariam mesmo se vale o esforço. Uma abordagem cognitiva das categorias sociais é exatamente o tipo de pensamento reducionista que eles ignoram ou rejeitam de pronto.<sup>3</sup> Sua metodologia cheira a positivismo, seu conteúdo a psicologismo, e pior de tudo, seu propósito a naturalização universalista. O que poderia ser mais estranho às sensibilidades

---

<sup>3</sup> Esta atitude não se limita a estudos de raça e etnicidade. Dan Sperber e Maurice Bloch—antropólogos cognitivos mas também etnógrafos respeitados—relatam que "todos os antropólogos sociais e culturais de quem solicitamos comentários, mesmo aqueles que são especialistas no parentesco, se recusaram a responder" (2002, p. 746) a seu artigo no periódico *Current Anthropology* (o único periódico importante que ainda trata dos quatro campos originais da disciplina) delineando uma base psicológica evolucionária de alguns temas clássicos no estudo do parentesco.

antropológicas? Eu sugiro, ao contrário, que o tratamento cognitivista do essencialismo merece nossa atenção austera. Porque a variabilidade histórica e cultural do pensamento racial talvez esconda de fato características universais da razão humana? Não exatamente. Mas tampouco porque ele represente uma reação perigosa aos avanços ganhos a duras penas pelo construcionismo social. Na verdade, eu irei argumentar que ele prossegue logicamente de um conjunto de premissas amplamente *compartilhadas* com a análise sociocultural. Tanto ao nível da metodologia quanto ao do conteúdo, a pesquisa psicológica da cultura tem o grande mérito de iluminar, como se fosse de caricatura, o caminho que guia o estudo antropológico da identidade. O que o cognitivismo revela retroativamente à análise cultural é (em sumário simplificado) o ponto de chegada inevitável da sua retirada à representação.

Antes de proceder, eu deveria clarificar: a dissertação trata de *um* tipo de antropologia cognitiva, alinhada à psicologia evolucionária e uma teoria representacional da mente, e que acha sua maior e mais desenvolvida expressão nos escritos de Dan Sperber (1982, 1996). Existem também proponentes de conexionismo, cognição situada e encarnada, e psicologia cultural à *la* Bruner e Schweder, entre muitos outros. O termo cognitivismo, tal como empregado neste trabalho, refere-se unicamente ao primeiro.

A substância principal da intervenção consiste em duas teses algo distintas, embora estejam misturadas ao longo do texto em prol da coerência narrativa. Ambas podem ser entendidas como investigações do que poderíamos desajeitadamente chamar (seguindo uma certa tradição psicanalítica) de economias de objeto-relação. A primeira trata do modo como as relações de objeto aparecem *dentro* do discurso analítico: a maneira em que se retratam nativos (no parlatório antropológico) ou sujeitos (no parlatório psicológico) relacionando-se com objetos. A segunda diz respeito às relações de objeto que estruturam a própria análise: como os cientistas sociais relacionam-se com o *seu* objeto. No que concerne à primeira, irei trazer uma crítica tradicional pragmática-semiótica ao papel da representação nas nossas concepções das relações sujeito-mundo. Isto é, o quê se perde fazendo de raça uma representação *do*, mas não um objeto *no*, mundo? Entretanto, espero mostrar que tal representacionalismo é de fato um *efeito* da segunda relação, que restringe o modo em

que concebemos a primeira. Para antecipar um pouco, já que o saber analítico precisa englobar o saber que é o seu objeto, o segundo é necessariamente reduzido a um erro, ou uma crença. Mais especificamente, a dissertação indaga como a classificação se torna o objeto de interesse dos procedimentos analíticos; ao revistar as fontes desta fixação, proponho um exercício comparativo capaz de alterar as relações em jogo, e em fazer isto, apresentar problemáticas novas até então impedidas de vir à luz. Se o meu argumento tiver fundamento, é o nosso compromisso com um modelo de *juízo* cognitivo que proscree qualquer encontro sincero com alteridade, prefigurando as relações de objeto de outrem como fetiche. A dissertação procede então a esboçar alguns traços de uma análise que trataria raça (e princípios de diferença de maneira geral) enquanto conceito antes de categoria.

Ao longo do trabalho, se fará referência à literatura sobre identidade e diferença que abrange estudos de raça, etnicidade, e cultura. Isso não é feito a despeito das vastas e importantes distinções no uso, história, ou referência dos diferentes termos. São tratados aqui não como sinônimos, mas como expressões comuns de uma problemática na antropologia do saber. Considerar todos sob a rubrica do essencialismo é a contribuição, e o *desafio*, dos cognitivistas... mas também da asserção generalizada dos cientistas sociais que grupos raciais, culturais, e etno-lingüísticos *não* são 'entidades reais.' Aceitar este desafio eventualmente nos levará a repensar alguns dos procedimentos e as premissas básicas da antropologia como um todo. Exatamente o quê os une, escusado dizer, é algo que só ficará claro com o desenrolar do argumento.

Como indica o epígrafe acima citado do Foucault, este projeto procura um contrapeso a um certo movimento crítico que fixa seu objeto para julgar, para separar o que acorda e o que não acorda com normas preestabelecidas... em suma, para agir como uma Polícia da Racionalidade, armada com *epistemic warrants*. O objetivo aqui é multiplicação, não divisão. No final do trabalho, retomaremos este ponto para abordar as objeções políticas que lhe são levantadas.

Esta dissertação é também produto do meu percurso acadêmico particular, desde psicologia (a minha área de estudo na graduação), através dos elementos heterogêneos oferecidos por um curso num campo transdisciplinar como a medicina

social, até um encontro com as possibilidades da antropologia. O trabalho, da mesma forma, segue uma corrente de pensamento que desemboca finalmente em reflexões sobre o empreendimento antropológico. Isso inevitavelmente ocasiona algumas interrogações sobre o estado atual de teoria na disciplina (embora chegue à conclusão algo paradoxal de que a teoria antropológica, tal como a concebemos normalmente, não pode existir). Juntando interesses intelectuais e trajetória pessoal, as críticas e propostas específicas avançadas embaixo estão inextricavelmente ligadas ao meu entendimento do que a antropologia é, ou pelo menos pode ser...ou seja, o que ela pode (talvez) ser, e também o que ela pode (potencialmente) ser. É claro, os leitores talvez devam manter em mente o velho adágio que ninguém é mais fervoroso do que o convertido!

Isso dito, o efeito desejado da justaposição das abordagens sociais e cognitivas é de realçar a singularidade e potencial de um modo diferente de tratar um objeto de conhecimento, um que eu chamo de antropológico, na falta de um nome melhor. Isto serve para apresentar a antropologia como uma forma de saber distintiva, radicalmente diversa até dos seus supostos vizinhos disciplinares nas ciências sociais. É preciso reconhecer que esta não deve ser uma posição muito popular, tanto para as aspirações unificantes da 'Consiliência' quanto para o pluralismo da 'Interdisciplinaridade' muito na moda.<sup>4</sup> Ela talvez agrade mais aos estudiosos confortáveis com a desunidade das ciências (Dupré 1993; Galison & Stump 1996). Mesmo assim, eu espero que o contraste de técnicas encenado embaixo não será confundido com disputas intergrupais e a proteção ciumenta de fronteiras. A 'antropologia,' 'sociologia' e 'psicologia' funcionam aqui como modificadores de exercícios intelectuais, não como marcadores institucionais. Quer dizer, elas se referem a procedimentos particulares de produção de conhecimento e não aos departamentos de produtores de conhecimento.

---

<sup>4</sup> Antropólogos cognitivos como Hirschfeld e Sperber costumam criticar os modelos da antropologia social e cultural por ignorar os compromissos psicológicos que estes implicam. Por outro lado, eles nunca se mostraram inquietos com a maneira em que sua própria psicologia evita completamente (ou até contradiz) os resultados da neuroanatomia e fisiologia... sem falar da história evolutiva real.

Desnecessário acrescentar que tais procedimentos podem ser, e de fato freqüentemente são, utilizados por pesquisadores de qualquer persuasão.<sup>5</sup>

O que se segue é *especulativo* em dois sentidos. Primeiro, ele caminha por uma trilha de pensamento que não se limita por referência a um *corpus* específico de investigação empírica – não contém trabalho de campo nem um estudo de caso, nem mesmo uma revisão bibliográfica no sentido clássico. Segundo, e mais importante, é imaginativo e voltado para o futuro, um esforço para testar os limites conceituais do que seja possível em pesquisas a vir. Tal objetivo corre o risco de parecer insuficientemente ambicioso, ou até banal. Onde está o mérito em simplesmente sugerir avenidas de estudo possível? Argumentarei que este exercício de imaginação implica em muito mais que a mera introdução de objetos ou métodos potenciais – ele requer uma reconsideração dos nossos processos analíticos e uma revisão e elaboração do que as abordagens atuais nos *inibem* de conseguir. A justificativa só poderá ser uma, mas é o objetivo legítimo de todo aprendizado: alterar nossa capacidade de sermos afetados pelas relações de conhecimento nas quais nos achamos implicados.

---

<sup>5</sup> A experiência de pensamento imaginada aqui, por exemplo, se inspira na etnometodologia de Garfinkel, Sacks, e Goffman. De fato, como ficará claro depois, as idéias centrais foram raptadas da obra do Bruno Latour, que é (pelo menos nominalmente) um sociólogo.



## 1. O MANIFESTO ONTOLÓGICO

*The truth is that there are no races: there is nothing in the world that can do all we ask 'race' to do for us.*  
-Kwame Anthony Appiah, *Identities*

*'That's a great deal to make one word mean,' Alice said in a thoughtful tone.*  
*'When I make a word do a lot of work like that,' said Humpty Dumpty, 'I always pay it extra.'*  
-Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass and What Alice Found There*

Um espectro ronda o estudo de raça – o próprio espectro da bruxaria. Não estou sugerindo que alguém esteja enfeitiçando pesquisadores, ou que *práxis* mágico revolucionário esteja prestes a tomar a academia. Eu me refiro à afirmação (e, muitas vezes, a exortação) da equivalência formal entre raças e bruxos. Não se pode duvidar da tenacidade e prevalência da analogia. Já em 1942, o antropólogo Ashley Montagu declarava que "raça é a bruxaria do nosso tempo...é um mito contemporâneo" (1942, p. 4)<sup>6</sup>; e embora seus colegas de hoje talvez se incomodem com o evolucionismo implícito que subjaz a declaração (a bruxaria não pertence ao nosso tempo?), não se acanham em endossar seus termos. A rigor, alguns até continuam a sancionar a narrativa de progresso: o antropólogo Scott Atran, junto com o psicólogo Douglas Medin, introduzindo o volume editado por eles sobre 'Folkbiology', estipulam que "o conceito *folk* essencialista [de espécie] deveria ser dispensado junto com outros *mitos anacrônicos de senso comum como crenças em bruxos ou em raça*" (1993, p. 14, grifo nosso).<sup>7</sup>

Mas a função da comparação não é sempre de desacreditar ou desqualificar o interesse acadêmico: os bruxos podem ser convocados a interceder a favor daqueles que apóiam atenção séria a raça. Kwame Anthony Appiah, indisputavelmente o filósofo preeminente do tema, oferece uma defesa moderada de raça como objeto de estudo com o mesmo paralelo persistente: "Para invocar uma analogia que tenho usado muito anteriormente, é importante entender o quê as pessoas pensam dos bruxos, embora estes não existam" (Appiah & Guttman 1998, p. 38). Ele tem mesmo usado a analogia anteriormente. Três anos antes, por exemplo: "Raças são como bruxos: por menos

<sup>6</sup>Tradução livre do inglês. Todas as traduções, salvo indicação a contrário, são minhas.

<sup>7</sup> O tratamento de raça como o "equivalente moderno" da bruxaria é muito difundido – ver, e.g., James Perkinson (2004): *Reversing the Gaze: Constructing Race Discourse as Modern Witchcraft Practice*.

reais que sejam os bruxos, a *crença* em bruxos, assim como a crença em raça, tem exercido – e em muitas comunidades, continua a exercer – efeitos profundos sobre a vida social humana" (Appiah 1995, p. 277, grifo do autor).<sup>8</sup> A filósofa da ciência Naomi Zack é mais taxativa nas suas demandas. Adotando duas distinções bem conhecidas, ela avisa severamente a possíveis pesquisadores que "raça no sentido biológico, e quaisquer das suas especificidades (assim como Negro, Branco, asiático, etc.), é como 'bruxo'. Deve-se mencioná-la mas não usá-la. Nas palavras da teoria social, ela é sempre *emic*, nunca *etic*" (Zack 2002, p. 80). Tampouco aceitará qualquer recurso ao *epoché* fenomenológico como ferramenta metodológica: "Se algum objeto dentro de uma civilização não tem a base física que possa ser estudada na ciência física relevante, mesmo que se creia que tenha uma base física dentro da civilização, o cientista social não pode suspender sua descrença no decorrer do seu estudo. Raça e bruxaria não são os únicos objetos nesta categoria" (ibid, p. 81).

Porque a insistência nesta formulação particular? O quê a bruxaria tem para parecer tão iluminadora, que possa esclarecer nosso entendimento de raça? Como se pode ver, a repetição quase-ritual conecta os dois termos via a noção de crença. Efetuando uma separação entre o que há, e o que as pessoas crêem, permite estes autores a especificar o protocolo apropriado para a produção de conhecimento responsável. Assim, notamos que o alinhamento de raças e bruxos é feito em todos os exemplos acima, sem exceção, como parte de asserções fortemente normativas direcionadas a cientistas sociais (inclusive por colegas).

A associação dos dois objetos tem atraído os acadêmicos por conjurar uma série de divisões enraizadas: metodológica—entre *êmico* e *ético*, epistemológica—entre crença e fato, temporal—entre tradicional e moderno, e ontológica—entre pensamento e matéria. Estas distinções se assentam em última instância sobre o grande divisor de Natureza e Cultura. Embora possamos reconhecer a bruxaria e raça como termos operativos no domínio variável e subjetivo da cultura, não se deve confundi-lo com a realidade da natureza física, que se mantém indiferente a tais criações humanas. Os procedimentos e resultados da Ciência são de uma ordem qualitativamente diferente, revelando fatos universalmente válidos acima e além de qualquer perspectiva cultural.

---

<sup>8</sup> Vale a pena notar que enquanto os cientistas sociais mencionados acima consideram a bruxaria meramente arcaica, o filósofo pelo menos reconhece a sua atualidade.

Dotados de um método capaz de descobrir a linguagem da natureza mesma, podemos usar tal conhecimento sólido como medida para estudar e avaliar as crenças culturais de outrem—contanto que tenhamos o cuidado necessário para não misturar os dois. Em suma, os enunciados de cientistas dizem respeito aos fatos da natureza, não aos fatos dos cientistas; em contraste, o discurso de raça não deve ser confundido com discurso sobre um objeto existente no mundo; ele se remete somente de volta ao sujeito da enunciação. Comparar raça com um objeto claramente inexistente como bruxos ajuda a reforçar o ponto.

Se tais considerações são reconfortantes para filósofos preocupados com temas de referência, elas devem causar mal-estar nos antropólogos. Afinal, a bruxaria é há muito tempo um dos objetos de pesquisa primários da disciplina; desde pelo menos a etnografia clássica sobre os Azande de Evans-Pritchard em 1937, antropólogos têm se empenhado em combater a noção de que a bruxaria seja irreal, e as crenças a seu respeito portanto irracionais. Situando a prática no seu contexto mais amplo, pode-se defender a sua verdade relativa a um sistema cultural que mantém sua própria coerência. Como tal, é capaz de ficar lado-a-lado com a ciência ocidental sem dever nada em termos de racionalidade ou legitimidade.

As estratégias relativizantes da antropologia moderna procuram colocar os fenômenos no mesmo patamar por negar ao conceito de 'natureza' seu *status* como ponto de referência privilegiado. A divisa entre natureza e cultura é ela mesma somente o produto de uma perspectiva peculiar, nesta versão, e assim sendo, carece de validade explicativa universal. Isto basta para defender o estudo antropológico de formas alternativas de conhecimento contra a suposta autoridade da Ciência, mas também solapa uma das convicções mais caras à disciplina: que raça (ou a rigor, qualquer fenômeno particular) seja uma construção social, não natural. Será que os antropólogos estão dispostos a abrir mão da distinção natureza/cultura — e o acesso privilegiado à realidade que a sustenta — não só para as descrições científicas que diferem das dos seus nativos, mas também para suas próprias afirmações sobre o que é ou não é natural? Se rejeitamos a possibilidade de acesso a um mundo-em-si contra o qual poderíamos verificar a adequação das representações, amparados em quê afirmamos que a crença em raça não reflete os fatos da variação biológica? Na mesma

palestra introdutória, professores de antropologia irão contestar veementemente o tratamento da bruxaria como um sistema errôneo de crença ao mesmo tempo em que irão instruir calmamente seus alunos nos enganos e falhas que fazem do pensamento racial um erro colossal.

Evidentemente, o assunto não é assim tão simples, já que a bruxaria, à diferença de raça, nunca formou parte do repertório explicativo do próprio campo. No entanto, a inclinação a submeter o segundo às mesmas operações críticas protestadas no caso do primeiro indica pelo menos uma dificuldade. Raça e seus comparsas apresentam algo como uma prova de fogo para os objetivos de uma "antropologia simétrica" (Latour 1991). O projeto de Latour começou com sua tentativa audaz (alguns a julgaram impertinente) de aplicar ao estudo da prática científica métodos etnográficos tradicionalmente reservados para povos distantes. As reviravoltas que resultaram traíram a existência do que ele denominou Grandes Divisores. Sustentando a separação constantemente contestada entre Nós e Eles era a oposição hierárquica inquestionada entre Natureza e Sociedade: enquanto o "nosso" conhecimento (o tipo produzido em laboratórios) é explicado por referência à realidade recalcitrante do mundo natural, separada dos assuntos sociais, o "deles" vem só com fartas doses de cultura e sociedade. Uma das contribuições primárias do Latour foi demonstrar que o construcionismo social é a mera imagem invertida desta assimetria – disposto a minar o *status* ontológico dos quarks ou buracos negros só para reforçar aquele do Discurso ou Interesse. Em oposição a isso, ele oferece uma ontologia de associações na qual as entidades emergem de coletividades irreduzivelmente mistas, sempre em virtude das relações que mantêm. Para antropólogos, entretanto, raça é simplesmente familiar demais. Assombrados por seu passado colonial, eles não poupam esforço na explicação das fontes puramente sociais da sua produção. É evidente que não se pode questionar a divisão a priori entre o natural e o social numa área e restaurá-la em outra... pelo menos não sem reforçar aquele outro Grande Divisor, aquele entre o tradicional e o moderno.

E a ação afirmativa? Talvez raça e bruxaria mereçam tratamentos desiguais devido a suas posições desiguais. Enquanto a bruxaria há séculos tem sido considerada o Outro desprezado e retrógrado, raça é uma arma dos poderosos,

instrumental em definir os próprios termos do Outro e primitivismo. De fato, o braço forte do Estado tem-se apropriado do pensamento racial nos seus esforços para ridicularizar e eliminar a prática de bruxaria. Portanto, muitos antropólogos podem se sentir justificados em defender a razoabilidade da segunda enquanto procuram deslegitimar o primeiro. A validade poderia vir de um compromisso *político* a posicionar sua influência do lado das causas progressivas.

Hoje, no entanto, fica pouco claro onde se localiza tal lado. No clima político presente, as recusas da noção de raça são igualmente comuns no serviço da complacência conservadora. A rejeição científica da idéia é citada com prazer pelos oponentes da ação afirmativa real, políticas públicas destinadas a compensar males passados e reverter padrões persistentes de discriminação. As carreiras políticas de ‘cultura’ e ‘etnicidade’ tampouco são menos turbulentas. Por um lado, ambos os termos têm sido alvos de críticas contundentes. Analistas preocupados com relações de poder argumentaram que versões sobre-integradas de ‘*uma cultura*’ serviram para ocultar as rachaduras de desigualdade e conflito que inevitavelmente atravessam as realidades sociais. Mais inquietante ainda, os antropólogos olharam com consternação enquanto o carro-chefe da sua disciplina, o conceito de cultura, começou a assimilar o essencialismo historicamente racial dentro do discurso público e político (cf. Balibar 1991; Stolcke 1995). Comentadores freqüentemente destacaram que ‘cultura’ e ‘etnicidade’ estavam sendo empregadas de uma maneira igual a ‘raça’ no século XIX, sustentando apelos duvidosos à particularidade absoluta e à incomensurabilidade. Procurando se distanciar das políticas de identidade e sua encarnação violenta em conflito étnico, os antropólogos têm chamado atenção para o papel dos projetos coloniais em criar as identidades étnicas e tribais supostamente inerentes, assim como para a cumplicidade da sua própria disciplina nesta produção (e.g. Fried 1975). O trabalho pioneiro de Benedict Anderson sobre “comunidades imaginadas” (1983) detalhou primariamente o papel histórico do que ele chamou de “*print capitalism*” na consolidação do estado moderno; mas seu tratamento do tema deu origem a uma horda de imitadores ávidos a revelar as fundações artificialmente produzidas de coletividades culturais e étnicas o mundo afora. Nos últimos anos, os antropólogos têm se manifestado crescentemente sensíveis aos efeitos de desvelar “tradições

inventadas” entre as pessoas que eles estudam (e.g. Coombe 1993; Kirsch 2001; Bowen 2000; Ramos 2001); enquanto a desconstrução do primordialismo e da localidade tem pouquíssima repercussão nos projetos de estados-nações hegemônicos, pode colocar em risco as comunidades pequenas minoritárias ou indígenas (a quem os antropólogos devem a maioria da sua lealdade acadêmica e política), já que suas lutas para a autodeterminação e preservação precisam muitas vezes recorrer justamente a estes conceitos.

Tudo isso deixa os profissionais do campo numa posição bastante desconfortável. Richard Handler, autor de um renomado estudo sobre o nacionalismo quebecois, dá voz ao dilema: “muitos estudiosos agora concordam que as culturas particulares não possuem nenhuma ‘essência’ ou ‘caráter’ permanente; que, na verdade, as culturas não são entidades individuadas existindo como objetos naturais com fronteiras temporais e espaciais nítidas” (Handler 1994, p. 29).<sup>9</sup> Estes estudiosos—entre os quais podemos contar praticamente todo antropólogo atual—são unânimes em entender a identidade sociocultural “como um verbo indicando processo, intercomunicação, e a construção e reconstrução contínua de fronteiras que são simbólicas e não naturalmente dadas (ibidem). Por outro lado, são igualmente unânimes em insistir que “não podemos ignorar as conseqüências políticas potenciais das nossas tentativas de desconstruir reivindicações de identidade” (ibid, p. 38). Num sobrevôo recente sobre o estado da disciplina, Michael Herzfeld similarmente examina os efeitos da apreciação reflexiva da antropologia por sua responsabilidade em construir seu próprio objeto: “Por um lado, a consciência [do antropólogo] de ‘estar no quadro’<sup>10</sup> oferece uma corretiva louvável à imagem comum de ‘culturas’ como entidades com fronteiras hermeticamente e claramente demarcadas...Mas também sugere que qualquer tentativa de negar a realidade destas fronteiras para os atores mesmos é indefensável, e pode [...] solapar seus esforços para defender sua autodeterminação” (2001, p. 11).

---

<sup>9</sup> Como uma prévia do que está por vir, note que as galáxias, buracos negros, vírus, e partículas sub-atômicas tampouco possuem fronteiras temporais e espaciais nítidas...e, no entanto, sua existência como objetos naturais não está em xeque.

<sup>10</sup> No original: “being in the picture”, ou seja, estar implicado

As descrições (bem representativas, eu acho) de Handler e Herzfeld colocam em conflito duas posições, mas não em termos de igual para igual. A primeira é uma afirmação de um fato descoberto por cientistas sociais—que as culturas não têm essências, que elas não são ‘entidades’—capaz de “corrigir” uma imagem equivocada da extensão dos objetos naturais. A existência da segunda é subjetiva (“para os atores mesmos”) e respeito por ela deriva de considerações pragmáticas – talvez possamos concedê-la por motivos táticos nas arenas imprecisas da *realpolitik*. O que segue é uma tentativa de encontrar uma relação mais criativa (poderíamos até dizer ‘antropológica’) entre concepções diferentes de *relatedness*, do que o acordo desigual oferecido por nossos antropólogos. Em fazer isso, procura-se indagar como essas duas realidades vêm a ser retratadas como versões — objetivas e subjetivas, respectivamente — uma da outra, e porque a realidade em questão é aquela de *fronteiras e bordas*.

Começamos de um ponto de partida inusitado: com a agenda aparentemente rival da antropologia cognitiva.

## 2. REPRESENTAÇÃO (1): CLASSIFICAR OBJETOS

*When we discover rules for the use of a known term we do not thereby complete our knowledge of its use...*  
-Wittgenstein, Lectures, Cambridge 1903-32

*Being black is a full-time job.*  
-Ditado popular nas ruas de Chicago

O *joint-venture* mais novo da psicologia e antropologia deve seu capital inicial e classificação de crédito aos dividendos da revolução cognitiva de meados do século. Esta última foi desencadeada de maneira quase individual pelo trabalho pioneiro de Chomsky na lingüística, que demonstrou a inabilidade das teorias behavioristas a dar conta de regularidades importantes na aquisição da linguagem e nas estruturas gramáticas. O assim chamado argumento de ‘pobreza de estímulo’ sustentou que uma série de fenômenos observados na sintaxe e desenvolvimento lingüístico eram inexplicáveis por imitação ou reforço.<sup>11</sup> Assim, Chomsky famosamente postulou que os humanos nascem com um *Language Acquisition Device (LAD)* [Aparato para a Aquisição da Linguagem], um programa universal evoluído que invariavelmente gera e especifica a competência lingüística.

Indo além da linguagem, outros assumiram a tarefa de explicar uma gama ampla de competências humanas da mesma maneira. Antropólogos interessados nas fundações especificamente humanas da expressão cultural desde longa data têm considerado a mente o denominador comum final. À diferença de versões anteriores (ver Tylor 1969), no entanto, a nova antropologia cognitiva presume uma intensa *division du travail mental*: a mente não é um processador geral de informação e sim composta por numerosos mecanismos especializados (“módulos”) dedicados a conteúdo informacional específica (“domínios”).<sup>12</sup> Dan Sperber é o pesquisador que tem defendido com maior força a indispensabilidade do patrimônio psicológico para entender não só generalidades banais da espécie mas todas as sutilezas da

<sup>11</sup> Entre outros: o uso criativo da linguagem é tal que os falantes constantemente geram frases inteiramente novas que, no entanto, não violam certos padrões (e.g., sobre ordem das palavras); no desenvolvimento, a ‘sobre-generalização’ de regras para produzir enunciados nunca ouvidos; e o desenvolvimento de maneiras gramaticais estabelecidas de falar apesar de serem geralmente corrigidas pelo sentido e não pela sintaxe.

<sup>12</sup> Fodor (1983) estabelece o argumento a favor da modularidade, juntando um amplo corpo de evidências que muitos processos cognitivos — a maioria perceptuais — sejam *domain-specific*, produtos de mecanismos inerentes e portanto acionados de maneira independente e automática.



diversidade cultural. Ele argumenta que é o próprio objeto da antropologia (ou seja, a variação cultural do ser humano) que nos obriga a estudar as estruturas mentais inatas: afinal, o que equipa os humanos com a capacidade de adotar um espectro tão amplo de crenças? Para Sperber, quanto mais se admite a diversidade de crenças, mais se compromete com a complexidade inata cognitiva que a possibilita (Sperber 1996). Isso vai muito além da versão inicial de Fodor sobre a modularidade, que restringe especificidade de domínio a processos automáticos de nível simples, livres de conhecimento e crença. Sperber adota a versão mais forte de “*massive modularity*” (modularidade maciça), a tese de que a mente simplesmente é uma coleção de mecanismos especialmente adaptados, dirigidos a áreas encapsuladas. Na visão dele, a antropologia cognitiva deveria converter-se numa “epidemiologia das representações” (Sperber 1994), que estuda a origem e disseminação de idéias culturais através de sua atração a disposições psicológicas estáveis. Este programa de pesquisa geraria uma ciência genuinamente explanatória da cultura, capaz de descobrir a dinâmica de formação de crenças por via de mecanismos evolucionários.

Lawrence Hirschfeld introduz seu ‘Race in the Making’ (1996) como um passo inicial rumo a uma “epidemiologia das representações raciais” (Hirschfeld 1996, p. 6) e segue à risca o caminho aberto por Sperber. O intento do livro é argumentar que o contágio do pensamento racial prolifera devido a um módulo cognitivo: “a domain-specific competence for creating knowledge of, and reasoning about, human kinds” (12). Tipos humanos, não raças. Hirschfeld não está arguindo que somos racistas de nascença, por assim dizer. A evolução da mente humana, no entanto, nos faz “susceptible to think in racial terms” (4). Isto porque raça aciona a crença instintiva universal que as pessoas possam ser divididas em grupos distintos com essências imutáveis e herdáveis. Embora o conteúdo e as características de tais grupos podem muito bem variar por localidade e história, Hirschfeld alega com confiança “there are no cultural formations that lack intrinsic human kinds” (198). Indo na contracorrente do saber comum das ciências sociais, experiências cognitivas revelam, segundo ele, que o conceito de raça se firma e fortalece não porque ele legitima relações de poder contingentes; pelo contrário, o conceito tem sido recrutado e utilizado por projetos políticos devido a suas qualidades enquanto “categoria da mente.”

O contraste entre arquitetura cognitiva e expediência política como fundamento básico da ideologia racial obscurece similaridades importantes nas suas funções explanatórias. Ambos são considerados agentes causais a moldurar a percepção de relações sociais. O valor da análise é portanto a separação entre a realidade social entendido pelo analista e a sua representação naturalizada entendida pelo analisado. Para o psicólogo, representação é essencialmente um processo mental, e problema central se torna descobrir “if people do not discern race, how is it they come to think about it as they do?” (ibid, p. 7). Atentando mais minuciosamente à questão de Hirschfeld revela presunções importantes do programa cognitivista e *também* a orientação sociohistórica que o primeiro pretende desbancar.

Sempre no espírito que informa esta dissertação, permita-me oferecer umas observações esclarecedoras sobre o que minha leitura *não é*: não é uma tentativa de desacreditar a psicologia evolucionista como pseudociência (tal como faz, por exemplo, Toren 2002); nem de expô-la como mero enfeite da ideologia capitalista (tal como faz, por exemplo, MacKinnon 2005). O propósito é explorar os corolários do seu compromisso com a representação: neste caso, que seu objeto é uma classe de crenças localizadas nas mentes de sujeitos representantes.

É claro que não basta simplesmente acusar os cognitivistas de cartesianismo, como se o mero epíteto fosse suficiente para impugnar a abordagem. Afinal de contas, são seguidores assumidos da “Lingüística Cartesiana” de Chomsky (1965), e subscrevem pelo menos ao ‘solipsismo metodológica’ de Carnap (Fodor 1980). Estudos cognitivos sustentam que o dualismo ontológico é em si uma propriedade da nossa herança evolucionária (Bloom 2004). Portanto, a presente investigação terá de ir além da denúncia de uma doutrina em geral, por mais ultrapassada que seja. De acordo com as normas ditas acima, deveria indagar as conseqüências específicas em termos de problemáticas de pesquisa. A que custo à análise é *o mundo* divorciado de nossas considerações de raça?

A separação parte de uma declaração que parece incontroversa: é a asserção fundamental das ciências sociais que raça “is not a genuinely natural phenomenon” (Hirschfeld 1996, p. 7). Mas se isso é verdade, como entender a ubiqüidade, influência, e obstinação do conceito mesmo na contramão de mudança cultural? A aposta

cognitivista é que ele conforme com bias inato de processamento mental. Embora raça não seja “genuinamente natural” -- não reflete como as coisas realmente são, é “cognitivamente natural” – reflete a maneira em que “the human mind makes sense of the world” (ibid, p. 15). Raça é um “folk belief” sobre a diferenciação humana. Para excluir a socialização como causa única da formação de tal crença, Hirschfeld conduz experiências psicológicas desenhadas com o objetivo de demonstrar que o conhecimento de crianças sobre raça já é “theory-like” (tem as características de uma teoria).

Os estudos mostram cenários clássicos de natureza-cultura para crianças de três, quatro, e seis anos. Por exemplo, o psicólogo relata uma história na qual dois bebês são trocados no nascimento. Mesmo quando se mostra uma família de raça diferente e se conta que esta família criou e sustentou o bebe, crianças de três anos de idade participando na experiência já associam crianças negras com pais negros, e brancas com brancos, com a correlação aumentando a quase 100% com seis anos de idade. Em outro estudo, se mostravam crianças e pais que variavam em três dimensões: raça, porte físico e ocupação. Todas as crianças coincidiam com os pais em dois das três variáveis. Quando lhes foi solicitado associar crianças e pais, as crianças de três anos se baseavam em raça significativamente mais do que em porte físico (mas não ocupação); e crianças de quatro e seis anos demonstravam uma preferência clara para o critério racial sobre as outras duas categorias em determinar parentesco. Quando convocadas a decidir qual retrato representava o adulto quando criança, o mesmo padrão emergia. A conclusão é que desde uma idade muito precoce, as crianças parecem inferir uma essência racial herdada e constante, em vez de ver raça como puramente superficial ou socialmente condicionada. Uma vez que é improvável que elas possam ter acumulado este saber conceitual tão detalhado do seu ambiente, somos compelidos a deduzir que as crianças estão manifestando uma teoria inata de essencialismo.

De novo, Hirschfeld não quer descontar fatores culturais: o fato que as crianças norte-americanas essencializam raça é sem dúvida em parte resultado da sua saliência em sua sociedade, determinada localmente. Outros ambientes produziram outras essencializações: entre crianças sul-asiáticas, por exemplo, Hirschfeld conjectura que a

casta seria a categoria privilegiada. Do mesmo modo, ele reconhece variação histórica no desenvolvimento conceitual. Subjazendo a diversidade do pensamento racial, no entanto, um conjunto comum de princípios abstratos é discernido pelo psicólogo: *viz.*, diferenciação, imutabilidade, herdabilidade, que são “embedded in a coherent system of knowledge with domain-specific causal attributions and sustaining inferences that exceed the influence of direct experience or similarity-based reasoning” (Hirschfeld 1996, p. 88).

Francisco Gil-White, um psicólogo formado em antropologia, encontra suporte pela hipótese no seu trabalho de campo no oeste da Mongólia (2001-a). Entrevistas e questionários com os nativos dali revelam um essencialismo enraizado sobre a etnicidade. Tal essencialismo, mesmo em face de atitudes construtivistas conscientes, é uma crença intuitiva que faz o pertencimento a uma etnia parecer uma qualidade inerente. Divergindo um pouco do modelo de Hirschfeld, ele propõe que o aparato cognitivo evoluiu a processar grupos étnicos como se fossem espécies biológicas, e logo a imputar características naturais herdáveis a coletividades sociais que as assemelham. Grupos que praticam a endogamia e seguem linhas de descendência se parecem suficientemente com espécies para ativar o módulo “living kinds” (tipos vivos); e o processo se estabeleceu por causa de seus benefícios seletivos. Deste modo, categorias étnicas com tais características chegaram a ser submetidos erroneamente ao domínio da “*folk*” biologia.

As ‘experiências de campo’ de Gil-White apresentam os pastorais Mongóis com uma série de perguntas sobre a identidade étnica de uma criança em cenários hipotéticos diferentes: por exemplo, se um filho de pai Kazakh e mãe Mongol aprende os costumes e língua Mongol, e nunca vê outro Mongol fora seu pai, qual seria a etnicidade da criança? As respostas indicavam uma clara preferência por transmissão patrilinear de essência por cima dos efeitos da enculturação. Mais de oitenta por cento dos respondentes escolheram Kazakh para a etnicidade da criança, aparentemente apoiando-se na descendência como definitiva. Daí o questionário passou para outro favorito de psicólogo, uma estória natureza contra cultura na qual um filho de um casal Kazakh é adotado por uma família Mongol antes do seu primeiro aniversário, criado exclusivamente entre pessoas, costumes, e idioma Mongol, sempre acreditando que

seus pais adotivos representem sua família biológica. Quando solicitada a dar a etnicidade da criança, a maioria maciça continuava a atribuir-lhe identidade Kazakh, apesar da aparência exterior e a auto-referência como Mongol. Gil-White acha particularmente significativo que certos não-essencialistas (aqueles que identificavam a aculturação como definitiva de status étnico), com mais questionamento, revelassem tendência essencialista sem dar-se conta da contradição. Um informante, que tinha insistido que a criança nas perguntas anteriores era Mongol, no decorrer da conversa negou que uma que tinha completamente absorvido a cultura Uryankhai (outro grupo étnico) pudesse jogar maldições como um “nativo.” Nascer de pais Uryankhai seria a única maneira de obter esta propriedade. Gil-White conclui que para estes sujeitos, mesmo aqui longe dos centros da ideologia racial européia, a descendência biológica remete a “deeper, more explanatory properties” (propriedades profundas mais explanatórias) que tem primazia sobre características superficiais – ou seja, eles ‘racializam’ a etnicidade de maneira inconsciente, mesmo na ausência de variação fenotípica, e a tratam como se fossem *natural kind* (tipo natural).

A divergência entre modelos conscientes e raciocínio intuitivo é fundamental para a hipótese de Gil-White de que os pressupostos guiando a categorização surjam de uma adaptação cognitiva universal. Ela imagina um cenário evolutivo em que similitudes aparentes com as espécies fazem dos grupos normativamente endógamos baseados na descendência se encaixarem nas condições de *input* do módulo mental dirigido a categorias biológicas como ‘urso’ e ‘camundongo’. Processar certas categorias sociais como se contivessem uma essência não-óbvia teria proporcionado vantagens seletivas (“in the ancestral environment”) para o funcionamento eficiente de grupos que operam com normas de interação diferentes. Desta maneira, via exaptação, as fronteiras de coletividades puramente sociais foram dotadas de qualidades naturais. Tal desenvolvimento evolutivo fornece a todo humano uma predisposição psicológica ao essencialismo ou à racialização. Como a linguagem, a naturalização de certas categorias sociais é uma competência cognitiva desenvolvida pelos indivíduos sozinhos, dadas as condições apropriadas.

Será que fazem parte das condições apropriadas as experiências psicológicas? A pergunta parece impertinente, mas não é feita para ironizar. Ela vai ao cerne do

conceito de raça como representação mental. Ao focar as operações cognitivas puramente internas, ficamos cegos à ocorrência atual de identificação racial e seu valor diferenciado. Na assertiva lúcida de Merleau-Ponty, “what intellectualism lacks is contingency in the occasions of thought” (2002 ,p. 32) (o que falta ao intelectualismo é contingência nas ocasiões de pensamento). Se raça é reduzida a uma mera ‘teoria’ sobre a diferença humana, a maneira concreta em que emerge no mundo da experiência pouco pode ser além de *arrière - pensée*. Qualquer possibilidade de relação satisfatória do funcionamento de raça, então, se perde. Para ajudar a explicar o porquê, precisa-se introduzir uma distinção terminológica de suma importância.

Pesquisadores literários, culturais, e historiadores unem-se ao chamar raça um sistema de classificação, e concordam que em todo constitui uma categoria. Mas o segundo termo também é empregado para indicar classes particulares dentro do sistema (como ‘mulato’ ou ‘branco’) e de fato tanto categoria quanto classe são usados de maneira permutável com ‘conceito’, um ponto ao qual retornaremos. Embora a confusão de termos não seja significativa em si, seguramente gera confusão ao chamar tanto ‘raça’ quanto ‘branco’ de categoria (o mesmo poder-se-ia dizer de ‘gênero’ e ‘masculino’ por exemplo). O segundo termo é um modo de determinar a variável especificada pelo primeiro, e como tal, existe num nível lógico diferente. Pode-se denominar um ato de ‘classificação’ *a inclusão de uma entidade em uma das diferentes classes que constituem uma categoria*. Os estudos cognitivos empenham-se em descobrir os padrões que norteiam a classificação – quais são as condições necessárias para que os sujeitos considerem uma pessoa de uma classe em vez de outra. Concedendo duas opções, os estudos descobrem essencialismo quando a decisão parecer basear-se por natureza em vez de cultura, descendência antes de socialização. Contudo, quando se considera raça operando no mundo, em vez de somente representá-lo, um problema curioso surge: poucos instantes reais do uso do conceito acontecem no contexto da classificação. Quando uma pessoa ou coisa é apreendida enquanto ente racial determinado — descrito, apresentado, percebido ou imaginado como moreno, branco, negro, etc — é raramente em resposta a uma questão sobre sua associação apropriada com uma classe ou outra. *A determinação racial*, isto é, em muito ultrapassa a *classificação racial*.

Por que isto importa? Porque a classificação só pode acontecer quando uma categoria fornece as classes relevantes. Para qualquer entendimento de raça, é necessário atender-se à maneira em que a própria categoria se torna relevante. As experiências psicológicas resolvem esta questão simplesmente fornecendo os sujeitos com uma decisão classificatória. Esta criança é Mongol ou Kazakh? Quem são os pais desta criança? Qual retrato representa a pessoa como adulto? Provocando uma ocasião para representação, os cognitivistas presumem que ela é sempre operante decisivamente em forma latente; insistem, portanto, em “mak[ing] people *use* their cognitive models, allowing us to infer their content and structure” (Gil-White 2001-b, grifo do autor).

A fenomenologia e o pragmatismo têm contribuído muito para oferecer uma visão da ação que não dependa unicamente de modelos cognitivos. Eles fornecem uma alternativa à concepção de conhecimento humano como tentativa de mediar sujeito e objeto através da construção de representações apropriadas deles. Teorias da *práxis* social depois de Dewey, Wittgenstien, e Merleau-Ponty enfatizam que nossa relação normal com objetos não é estabelecer mentalmente “o quê é isto?” mas um *coping* habilidoso cultivado dentro de padrões de atividade. O saber teórico é possível só em cima de um fundo anterior de significação que nunca poderia ser encapsulado completamente em proposições enumeráveis.<sup>13</sup> Um sujeito encarnado é ligado ao seu ambiente de um modo que faz sua representação explícita desnecessária, ou até contraprodutiva (ver Dreyfus & Dreyfus 1982 para um resumo). Hubert Dreyfus descreve como a noção Merleau-pontiana do arco intencional dá conta disso:

What one has learned appears in the way the world shows up; it is not represented in the mind and added on to the present experience. ...[W]hat the learner acquires through experience is not *represented* in the mind at all but is *presented* to the learner as a more and more finely discriminated situation, which then solicits a more and more refined response.  
(DREYFUS, s/d)

Sob esta ótica, é uma ilusão imaginar que as crenças eliciadas por reflexão ou questionamento se fazem sempre presentes, guiando a ação. A representação, por

---

<sup>13</sup> Já no seu primeiro livro, Merleau-Ponty afirmava que “entre as variáveis do que a conduta depende e a conduta em si, aparece uma relação de significação, uma relação intrínseca” (1963, p. 161).

sua vez, acontece quando a prática normal emperra ou se torna problemática (cf Suchman 1987). A crítica do intelectualismo, como toda tentativa de delimitar a razão pura, faz-se sujeita à acusação de auto-refutação: o seu anti-representacionalismo não pretende ser uma teoria que represente fielmente uma realidade pré-existente? A sua crítica ao modelo não constitui um modelo ela mesma? William James já esteve ciente da questão em promover a filosofia de Bergson—ver James (1967, p. 570-72, nota 50). Os proponentes do saber baseado na experiência geralmente<sup>14</sup> têm respondido que suas intervenções também devem ser tomadas pragmaticamente, como esforços para resolver problemas particulares, expandir horizontes, oferecer novos interesses, e estabelecer conexões inéditas. Aqui pretende-se seguir esta linha, ao examinar as problemáticas específicas que aparecem, e não aparecem, na visão intelectualista de raça.

Aquela, conforme examinado acima, entende raça como uma série coerente de crenças que guiam a inferência e logo produzem juízos categóricos. A problemática que se apresenta, portanto, vem a ser a elucidação dos critérios que governam tais decisões: na base de que informação decide um sujeito que uma pessoa seja de uma raça ou etnicidade e não a oposta? Mas — e este é o ponto vital — tais critérios, mesmo que pudessem ser deduzidos, seriam em geral pouco informadores do significado do conceito. Fora de um ato classificatório (quando uma categoria é imposta), as condições necessárias para a inclusão em uma classe são insuficientes para determinação ativa. Isto porque há sempre maneiras infinitamente numerosas de determinar um objeto. Então saber, por exemplo, sob que condição alguém me classifica como branco em vez de outra classe racial deixa completamente indeterminada a pragmática de relações comigo enquanto branco. Embora quase todo mundo me classificaria como branco se perguntado da minha raça, isto não significa que normalmente me perceba, descreva, ou conceba enquanto branco; podem se relacionar comigo como David, como americano, como homem, e uma ampla gama de outras maneiras. Uma ênfase exclusiva nas relações “horizontais” entre termos numa dada categoria empobrece a compreensão da teia maior de relações de significado que eles mantêm.

---

<sup>14</sup> Mas não exclusivamente – ver a discussão de Bourdieu abaixo



Isto tudo quer dizer que é inútil destilar os critérios necessários para a identificação racial sem atenção ao *quando, onde, e como* ocorre. Definir um conceito puramente pela sua extensão *potencial*, como fazem implicitamente os psicólogos, só poderia funcionar no âmbito desencarnado do processamento computacional, onde todos os *inputs* e *outputs* possam ser controlados. No mundo, no entanto, para que a cognição funcione, é preciso primeiro determinar os aspectos relevantes da representação, ambiente, e tarefa a serem processados (sobre esta idéia, ver Reed 1996, p. 11-13).

Agora, não é completamente certo que os critérios de reconhecimento nos digam nada do evento da determinação; se poderia tentar deduzir a cadeia de raciocínio que leva da definição potencial ao uso atual. Tal abordagem poderia propor que a forma proposicional de atribuição identitária está contida dentro de um discurso mais complexo—por exemplo, como uma implicatura Griceana. Mas, como observa Michael Silverstein, “[t]his necessitates postulating convoluted would-be chains of (logical) inference, including the ad-hoc reconstruction of (propositional) descriptions of ‘context,’ to map what is said in a turn-at-talk onto what is communicated in and by it” (Silverstein 2004). Evidentemente, Hirschfeld e seus comparsas nem começam a cogitar este trabalho monumental. Em contrapartida Silverstein argumenta, “the problem of informational ‘relevance’ and the problem of how discourse comes to some kind of segmentable textual ‘form’ as effective social interaction are interrelated and cannot be either productively stated or solved independently” (ibid). Este ponto (se o bem entendi) resume bem as limitações de classificação mental como paradigma da dinâmica conceitual de raça.

No interesse de esclarecimento, a objeção vai muito além da invocação familiar de *context sensitivity* (sensibilidade ao contexto) – por exemplo, que uma pessoa pode ser considerada de raça diferente dependendo da situação, hora, ou o lugar. Ela diz respeito à questão mais fundamental de quando raça é considerada pertinente à situação em primeiro lugar. Removendo o mundo da “representação racial,” os estudos cognitivos esvaziam tais considerações, incluso, é claro, a influência do seu paradigma processual. Só assim seus resultados poderiam expressar diretamente as verdades de estrutura cognitiva em vez da situação comunicativa; em outras palavras, precisam

negar a mediação da experiência psicológica. Como diz Charles Briggs falando da entrevista, técnicas experimentais “smuggle...preconceptions out of the realm of conscious theory and into that of methodology” (1986, p. 3, grifo removido).

É por esta razão que os estudos cognitivos parecem incorrigivelmente ingênuos para uma comunidade antropológica pós-*Writing Culture* (Clifford & Marcus 1986). Mais de duas décadas de investigação reflexiva tem focado as condições políticas e epistemológicas da autoridade etnográfica. Hoje em dia, praticamente nenhum trabalho de antropologia cultural prossegue sem atenção às relações assimétricas formativas de pretensões a representação verídica e as convenções (literárias) de sua apresentação. Felizmente alheios a qualquer consideração semelhante, os proponentes da experimentação psicológica parecem pouco sofisticados em sua falta de autoconsciência. Diga-se de passagem, creio que a perspectiva positivista é melhor vista como uma correlativa necessária da orientação tomada para com seu objeto, de que como *naïveté*.

Mais importante de qualquer complicação metodológica, no entanto, tomar raça como categoria arrisca perder o essencial: seu modo de conduzir a diferenciação. Porque dentro de uma categoria, todas as classes são logicamente equivalentes (mesmo que avaliativamente distintas). Mas raça serve não simplesmente—ou mesmo predominantemente—para escalar pessoas em grupos, mas para determinar o modo em que elas aparecem, inclusive, notavelmente, o modo em que aparecem na descrição analítica. Ela estabelece uma estrutura de significação diferencial através de *saliência* perceptiva, afetiva, e conceitual. Se Bateson pôde definir a informação como “diferença que faz diferença,” paradoxalmente os cognitivistas, seus pretensos herdeiros, que tomam raça como o resultado de processamento de informação, não dão conta da diferença que ela faz. Visto unicamente como princípio de classificação, faz falta uma explicação de como *importa*.

Os psicólogos protestarão. Gil-White propõe que processos cognitivos inatos fornecem “a better explanation for ethnic conflict” (2001a) e Hirschfeld não cansa de enfatizar a originalidade de sua contribuição em revirar a ordem aceita de prioridade entre a cognição e a política: “race was taken up as a category of power in part *because of its unique characteristics as a category of the mind*” (1996, p. 190). Ambos

asseveram que raça e etnicidade adquirem sua relevância política e diária precisamente porque são processados por um módulo essencialista inato. Hirschfeld adverte que gênero, outra categoria política importante, é também tomada por intrínseca e nota que “there are few naturalized relations of power” (ibid, p. 188).

Isto é pouco convincente. Primeiro, gênero não é essencializado da mesma maneira que raça: embora seja considerada em muitos lugares uma qualidade intrínseca e imutável do indivíduo, a essência é especificamente *não* determinada pela descendência, e não se considera herdada. Segundo, há varias outras formas de diferenciação humana igualmente tomada como fixadas no nascimento, mas que não desempenha o papel conceitual importante de gênero: o signo de zodíaco, por exemplo, aparentemente carrega potencial indutivo, mas raramente figura em assuntos políticos. É concebível que não haja nenhuma ligação necessária, de fato, entre essencialização e significância política. Terceiro, e mais dissuasivo de todos, o essencialismo como uma propriedade representacional geral de uma categoria não dá pista alguma sobre a saliência e relevância assimétrica de identificações específicas. Se a raça ou etnia é determinada por uma consulta de modelos mentais, por que consultar tais modelos para algumas pessoas, em algumas situações, em alguns momentos, e não outros?

Poder-se-ia ser tentado, portanto, ao desprezar o essencialismo, rotulá-lo de falso problema, o artefato de determinados procedimentos investigativos. Vou propor, talvez de maneira contra-intuitiva, que o conceito aponta para uma problemática genuína, embora vem a ser uma perpendicular àquela visada pelos estudos cognitivos.

### 3. REPRESENTAÇÃO (2): ENGLOBAMENTO

*Um discurso que se pretende ao mesmo tempo empírico e crítico só pode ser, a um tempo, positivista e escatológico; o homem aí aparece como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida.*  
-Michel Foucault, As palavras e as coisas

Até aqui, tudo convencional – uma vez que a descrição dada acima se enquadra comodamente na virada pragmática da antropologia recente, com sua ênfase em práxis, processo, e *performance*. O consenso em torno da “prática,” já identificado por Sherry Ortner em 1984, almeja tirar o saber cultural de uma esfera desencarnada e devolvê-lo ao tempo e espaço real. Não se entende mais a categorização como ordenamento mental abstrato, mas como a ação concreta e situada de agentes interessados – mais uma demonstração da primazia da razão prática. Esta mudança nos ventos teóricos tem produzido uma atenção etnográfica concomitante à maneira como identidade e diferença são historicamente construídas, politicamente autorizadas, dinamicamente negociadas, estrategicamente utilizadas, e criativamente ironizadas. Contudo, esta primeira crítica da representação deixa intacta a maioria das partições. Mesmo situada e encarnada, a diferença continua circunscrita por nossas descrições, seu estímulo potencial inibida pela mesma barreira instaurada pelas experiências dos psicólogos. Se a insuficiência do conhecimento categórico parece velha notícia, talvez seja porque o impacto completo de suas conseqüências ainda não se absorveu. Sem dar conta das relações-objeto organizando os saberes em jogo, até a perspectiva fenomenológica ou pragmatista é subvertida pelas demandas da teoria totalizante.

A obra de Pierre Bourdieu exemplifica este processo. Nenhum autor fez mais para trazer a inspiração da fenomenologia para a análise social. Se o Índice de Citações nas Ciências Sociais é um indicador confiável, Bourdieu continua sendo a autoridade mais referenciada no campo. Já que antropólogos sociais e culturais são aptos a repudiar Sperber mas reverenciar Bourdieu (a considerar a versão do segundo uma teoria apropriadamente *social* de normas), as convergências nas suas abordagens são dignas de nota. Como arquétipos das orientações psicológica e sociológica para com um objeto de saber, acabam concentrando em dificuldades equivalentes...e em fazê-lo, iluminando por contraste uma possível alternativa antropológica que permite

que seu objeto coloque seus próprios problemas, não apenas responder a perguntas pré-determinadas (ver Viveiros de Castro 2003).

É significativo que os sociólogos que advogam uma reorientação cognitivista à etnicidade, raça, e nacionalidade também sejam entre os primeiros responsáveis por introduzir e disseminar a obra de Bourdieu à comunidade sociológica anglofona: Rogers Brubaker, Paul DiMaggio e Richard Jenkins (ver Brubaker 1996, 2002; DiMaggio 1997; Jenkins 1997).<sup>15</sup> Dada a dívida de Bourdieu com as análises radicalmente anti-cognitivas de Wittgenstein e Merleau-Ponty, pode-se conjecturar que as duas abordagens compartilhem mais do que se sugere à primeira vista (para uma leitura perspicaz neste sentido, ver Lizardo 2004).

Tanto na pesquisa psicológica quanto na sociológica, o nativo é mantido a um passo de distância, e portanto estruturalmente impedido de interferir no curso do saber produzido. O relato analítico não é simplesmente diferente daquele do nativo; explica a sua divergência do segundo como parte integral de seu próprio desenvolvimento. Para os cognitivistas, o processo mal merece menção. Os mecanismos evolutivos que postulam não são o tipo de coisa que seus sujeitos são convidados a comentar. As contribuições indígenas são circunscritas por protocolo; eis a importância de examinar teorias “intuitivas” e crenças infantis. Para o sociólogo, a operação necessita uma justificação. O aparato de Bourdieu apela para as mesmas críticas ao intelectualismo citadas anteriormente. A análise do sociólogo, declara ele, “tem de ser constituído *contra* as representações parciais e interessadas fornecidas pelo saber prático” (1984, p. 467, grifo do autor). Esta é exatamente a mesma separação estabelecida pela psicologia evolucionária. Para que não pareça tendenciosa a caracterização, notemos sua afirmação de que a crítica científica se baseia na “discontinuidade radical entre saber teórico e saber prático” (1990, p. 13). Assimetria epistêmica não é algo a ser manipulada incomodamente por Bourdieu, senão reivindicada com autoridade como o próprio fundamento da ciência social.

Afortunadamente, há motivos para duvidar que a renúncia do intelectualismo requeira algo remotamente parecido com o grande divisor de Bourdieu. Isso porque

---

<sup>15</sup> Brubaker e DiMaggio têm sido (junto com discípulo preferido Loïc Wacquant, é claro) os principais importadores e intérpretes (ver Brubaker 1985 e 1993 e DiMaggio 1979) da obra de Bourdieu. Jenkins é outro comentador importante, embora de uma perspectiva mais crítica (Jenkins 1982).

sua apropriação dos *insights* da fenomenologia contem um truque de mão de considerável importância. Citando o trabalho sobre controle de detalhes corporais nas instituições totais de Goffman como exemplo, Bourdieu faz uma alegação ambiciosa para seu conceito central de *habitus*: “os princípios assim encarnados são colocados fora do alcance da consciência, e portanto não podem ser tocados por transformação deliberada, não podem mesmo ser explicitados” (1977, p. 94). Claramente, ele não está aqui refutando seu programa inteiro - ele quer dizer que os princípios não podem ser explicitados *pelo ator*. Agora, teorias da ação desde Bérgrson e James até Merleau-Ponty têm se dedicado a capturar uma intencionalidade corpórea não expressada de forma lingüística. Mas o saber encarnado que pretendem resgatar é inconsciente apenas na medida em que é normalmente fora do centro de reflexão ou atenção (ver Leder 1990 para uma descrição sensível da forma como o corpo recua da visão enquanto atua no hábil exercício diário), não porque, como o inconsciente freudiano, é ativamente excluído do *awareness*. Sua auto-anulação é uma função estrutural da atividade; não se segue que seja inacessível ou não modificável pelo sujeito ativo. Pelo contrário, o método fenomenológico é classicamente subjetivo e seus resultados julgados de acordo com sua aproximação à experiência vivida. Uma abordagem pragmática não serve para expor o que é necessariamente escondido do praticante; e nem para descobrir uma verdade inarticulável pelos atores; simplesmente oferece uma perspectiva variante ao discurso comum devido a suas metas descritivas diferentes.

Bourdieu é um pensador sutil e agudo: ele reconhece certos paradoxos na sua posição, atribuídos à necessidade da representação inerente ao ponto de vista objetivo (1977, p. 116), e registra a dificuldade de representar verbalmente o que é aprendido na prática (ibid, p. 223, nota 40). Na verdade, ele exhibe uma compreensão inicial do assunto em atestar que “um esquema imanente na prática ... deve ser chamado de implícito ao invés de inconsciente, simplesmente para indicar que ele existe em estado prático nas ações dos agentes, e não em sua consciência, ou melhor, no seu discurso ” (ibid, p. 27). Mas estas distinções cuidadosas—entre implícito e inconsciente, entre consciência e discurso—são logo dispensadas ao invocar o *embodiment* para validar o englobamento do saber nativo pela ciência supostamente desinteressada do observador. A jogada exprime uma suposição elementar que Bourdieu retoma,

praticamente nos mesmos termos, em *The Logic of Practice* (original: *Le Sens Pratique*, sem tradução portuguesa): “the values given body, made body...inscribe the most fundamental principles of the arbitrary content of a culture in seemingly innocuous details of bearing or physical and verbal manners, thus putting them beyond the reach of consciousness and explicit statement” (1990, p. 79, segundo grifo nosso). Este deslize vai ao coração de seu empreendimento, fazendo dos atores reprodutores desavisados dos princípios fundamentais da cultura, que são visíveis apenas ao olhar crítico do sociólogo.

Com esta licença epistemológica, Bourdieu molda toda uma metafísica da motivação na qual a *meconnaissance* é o que faz o mundo girar. Paul Rabinow, um colega próximo e leitor simpatizante, enxerga claramente o que passa despercebido até pelos mais críticos: ‘ator’ para Bourdieu, não é simples sinônimo de pessoa, elemento básico da vida social; é pelo contrário, como o *objeto* de suas investigações se especifica concretamente:

Fundamentally there are only two types of subjects for Bourdieu: those who act in the social world and those who don't. Those who do, do so on condition that fundamentally they are blind to what they are doing, they live in a state of *illusio*...The other possible subject position is the sociologist who studies those who act, those beings who take their lives seriously, those who have ‘interests’ (RABINOW, 1996, p. 8)

Quando Bourdieu está sociologizando, ele precisamente *não é* ator – isso é o que o permite, afinal, elaborar uma *teoria* da prática.<sup>16</sup>

Assim como nas teorias evolucionárias promovidas pelos psicólogos, o saber do sociólogo não pode estar sujeito aos mesmos princípios operantes atribuídos ao seu objeto. Estes são predisposições inconscientes que determinam como o mundo é percebido. Correndo o risco da repetição excessiva, mas no interesse de dissipar qualquer dúvida restante, pode-se citar Bourdieu provendo seus mecanismos encarnados e supostamente involuntários com eficácia causal: “the schemas of the habitus, the primary forms of classification, owe their specific efficiency to the fact that they function below the level of consciousness and language, beyond the reach of introspective scrutiny or control by the will” (Bourdieu 1984, p. 466).

<sup>16</sup> Sua fundação duvidosa significa que as esplêndidas análises empíricas de Bourdieu possam ser divorciadas, em um sentido importante, de sua teoria geral de significação humana, que não precisa ser consumida inteira. Creio estar aqui em sintonia com a avaliação de Dreyfus e Rabinow (1993), embora por razões ligeiramente distintas.

Embora as primeiras são inatas e as segundas adquiridas, as estruturas cognitivas, de um lado, e as encarnadas, de outro, desempenham papéis funcionais equivalentes. Bourdieu define o *habitus* como “sistemas de disposições duráveis e transponíveis...princípios de gerar e estruturar práticas” (Bourdieu 1977, p. 72). De fato, a gramática universal de Chomsky é a fonte reconhecida do papel organizador do *habitus* (ibid, p. 26-29, 95). As reflexões intermináveis sobre o termo escondem o fato de que é o conceito de disposição que está fazendo o trabalho analítico na obra de Bourdieu, assim como para Sperber e Hirschfeld...além de muitos outros biólogos e antropólogos, diga-se de passagem. Falar em disposição, seja cognitiva, genética, ou cultural, permite gesticular em direção à casualidade sem especificar sua extensão. Parece, portanto, uma maneira ideal de reconciliar a tensão entre agência e estrutura, ou a mais velha entre livre-arbítrio e determinismo.<sup>17</sup>

Para o presente propósito, entretanto, sua importância reside na maneira como concebe a relação entre um sujeito detentor de saber e um objeto detentor de crença. Enquanto o saber do primeiro diz respeito ao mundo externo, a crença do segundo é induzida por disposições internas. Isto possibilita uma explicação dos princípios causais determinantes da crença, desconhecidos pelo crente, e permite ao analista estabelecer a causa e significação verdadeiras dos julgamentos do analisado. É evidente que precisa-se começar confiante na separação entre saber positivo, de um lado, e “*folk theories*” e “representações parciais e interessadas” de outro; estes últimos adquirem credibilidade devido a fatores mentais ou sociais. A psicologia evolucionária e a sociologia crítica compartilham esta estrutura explanatória: são epistemologias, ou melhor ainda, “doxologias” para empregar a frase feliz de Alvin Goldman (2001).

À diferença de Bourdieu, cujos textos, por toda sua sutileza, nunca cansam de identificar uma causalidade “na última análise” (umas de suas frases preferidas), a abordagem defendida aqui parte do princípio pragmatista de que simplesmente *não há uma última análise*. Certamente, o pluralismo, como gostam de repetir os anti-liberais, é fácil de apoiar em teoria. Tarefa muito mais difícil é extrair seu conteúdo específico

---

<sup>17</sup> Um trabalho interessante na história das idéias seria examinar a consolidação recente do conceito ('disposição') como um modo de dar conta de regularidade observada e ao mesmo tempo esquivando-se de acusações de determinismo ou questões wittgensteinianas sobre seguir regras. Nota-se que disposição difere de 'tendência' que é causalmente neutro.



prático. Talvez seja necessário o mais incendiário dos objetos para finalmente encarar o que significa abrir mão do englobamento.

#### 4. O APEGO À EPISTEMOLOGIA E ERRO METAFÍSICO

*...O conceito de Natureza é sempre a expressão de uma ontologia – e a sua expressão privilegiada*  
 -Maurice Merleau-Ponty, *Nature et Logos*, Curso na Collège de France, 1959-1960

Ao apresentar o “perspectivismo” ameríndio (Viveiros de Castro 1996) e seu desafio às doutrinas da antropologia cultural, o etnólogo Eduardo Viveiros de Castro contrasta seu “multinaturalismo” com o multiculturalismo ocidental, que admite epistemologias diferentes mas preserva uma única ontologia. Apesar de reconhecer os perigos, ele defende a utilidade desta terminologia:

The language of ontology...acts as a counter-measure to a derealizing trick frequently played against the native's thinking, which turns this thought into a kind of sustained phantasy, by reducing it to the dimensions of a form of knowledge or representation, that is, to an 'epistemology' or a 'worldview.' As if whatever there is to know or view was already decided beforehand – and decided, of course, in favor of *our* ontology.  
 (VIVEIROS DE CASTRO, 2003, p. 18)

Os estudos cognitivistas de raça parecem feitos sob medida para adequar-se à caracterização de Viveiros de Castro. Gil-White não poderia ser mais explícito: começa observando que a ciência “has demonstrate[ed] that neither supposed ‘races’ nor ethnic groups...are natural kinds [...] However, establishing the ontological fact may have clouded our understanding of local epistemologies” (Gil-White 2001a). Hirschfeld igualmente adverte que embora o essencialismo seja “bad ontology, it may be good epistemology” (1996, p. 51). Seus resultados experimentais a respeito da inferência racial “are not attributable to simple inductions from experience, in that expectations...do not correspond to the biology of the phenomenon” (ibid, p. 182). Uma vez que a realidade não vem ao caso no decorrer da investigação, mas apenas a percepção dela, raça é concebida como representação, como teoria, com toda a bagagem que acarreta.

Merleau-Ponty (2002, p. 44) observa que sob uma orientação intelectualista, “reflective analysis becomes a purely regressive doctrine, according to which every perception is just confused intellection, every determination a negation. It thus does away with all problems except one: that of its own beginning”. Como se viu, seu próprio começo é negado sob a autoridade absoluta de compromissos ontológicos anteriores, garantidos pelos descobrimentos da ciência. A pesquisa psicológica começa já

sabendo que está em questão uma representação que não corresponde com a realidade. De fato, é a própria *raison-d'être* do estudo; a primeira frase do artigo de Gil-White assevera: “If ethnic actors *represent* ethnic groups as essentialized ‘natural’ groups *despite the fact that ethnic essences do not exist*, we must understand why” (2001a, grifo nosso). Como resume a antropóloga Rita Astuti, em resposta ao artigo, “the overall project is to explain why so many people around the world make the metaphysical error of believing in essentialism” (Astuti 2001a).<sup>18</sup>

Há um sentido importante em que a assim-chamada “virada cognitiva” completa um ciclo de volta às raízes vitorianas da antropologia. Sua linha de pesquisa leva à exata repetição invertida da problemática fundadora da disciplina. Para Tylor e Frazer o erro dos sujeitos da antropologia era o animismo: a atribuição de características sociais ao mundo natural. Hoje é o essencialismo: “the impulse to naturalize the social world” (Hirschfeld, 1996, p. 15). E, se para os evolucionistas anteriores, o culpado era sua Cultura, para os cognitivistas é sua Natureza (humana). As duas são, em todo caso, equivalentes funcionais, enquanto expressões duradouras da história primitiva da espécie. Em 1871, Tylor notoriamente alegou que a antropologia era “essencialmente uma ciência do reformador” (um título ainda reivindicado por alguns dos mais politicamente engajados da disciplina), visto que era “the office of ethnography to expose the remains of crude old culture which have passed into harmful superstition and to mark those out for destruction” (Tylor 1958 [1871], p. 539). 130 anos mais tarde, Hirschfeld e Gil-White escrevem da necessidade de revelar e reconhecer a base evolutiva de nosso essencialismo vestigial, para ter alguma esperança de erradicar a fetichização da diferença e o preconceito enraizado. Todos vêem seu conhecimento da nossa herança inconsciente endossado por um mandato de progresso moral para reformar “what is faulty in modern culture” (ibidem).

Não é de se surpreender, portanto, que um evolucionismo prévio já tenha explicado o erro do animismo por *exatamente o mesmo mecanismo* hoje proferido para o essencialismo. Recapitulando: Gil-White sustenta que os humanos originalmente evoluíram uma capacidade cognitiva para processar tipos naturais vivos, e depois, dadas suas similitudes superficiais, aplicaram erroneamente este entendimento *folk-*

---

<sup>18</sup>No caso de preocupação que sua caracterização seja hostil, ela acrescenta: “I am entirely sympathetic in principle with this endeavor” (Astuti 2001a).

biólogo das espécies aos grupos étnicos. Em meados do século XX, Nicholas Humphrey ofereceu um conto evolucionário que espelha perfeitamente aquele de Gil-White a cada traço. No cenário de Humphrey, o contexto da evolução da criatividade humana era predominantemente social. Como resultado, a espécie desenvolveu capacidades cognitivas voltadas à dinâmica específica do mundo humano: isso é o que Humphrey chama “a função social do intelecto.” Então, quando “primitive—and not so primitive—people<sup>19</sup>” entram em contato com a natureza recalcitrante, são levadas naturalmente a adotar um modelo social...o que significa que eles “cometem erros” e “recorrem ao pensamento animista” (Humphrey 1976, p. 312).<sup>20</sup> O “raciocínio falacioso” que produz a “prática estranha de tratar entidades inanimadas como pessoas” portanto tem uma explicação perfeitamente racional na história evolutiva da mente: “*there is a predisposition among men to try to fit non-social material into a social mould*” (ibid, p. 310). Seria difícil debater a coerência da história de origem das supostas “predisposições” animistas *ou* essencialistas; como se percebe, funciona perfeitamente bem em ambos os casos!

O objetivo da comparação não é de indiciar o cognitivismo por associação com antecessores repudiados. Pelo contrário, serve para pôr em relevo as conseqüências necessárias de qualquer encontro com a alteridade que não possa ser escusada confortavelmente como ‘percepção’ ou ‘interpretação’ divergente. Se almeja-se abordar esta relação com seriedade, deixar intocados nossos compromissos ontológicos (por exemplo, de raça) nos resta apenas figurar a relação do outro como erro. Isso certamente não é uma posição confortável para as tendências supostamente relativistas da análise cultural. No entanto, os tratamentos antropológicos de identidade racial, étnica e cultural vão acarretar as mesmas dificuldades.

O trabalho de Fredrik Barth (1969) sobre fronteiras culturais foi instrumental em redirecionar as abordagens acadêmicas a grupos étnicos. Contra a fusão primordialista de etnicidade e cultura, Barth apontava para o trabalho de interação, policiamento, e decodificação simbólica envolvida na produção de unidades aparentemente estáveis. ‘Identidade’ emergia como o *resultado*, ao invés de ser a *base*, da interação social.

---

<sup>19</sup> “People” aqui tem o duplo sentido de pessoas e povos

<sup>20</sup> Devo esta referência ao comentário de Ingold sobre Bird-David (1999)

Apesar de seus argumentos terem sido mais nuançados de que seu impacto posterior poderia sugerir, Barth foi responsável em larga medida pelo movimento de considerar a etnicidade não mais como atributos objetivamente compartilhados, senão fruto de processos subjetivos de representação. Embora reservasse um espaço para “a realidade da origem,” ele insistia que “na medida em que atores usam identidades étnicas para categorizar e categorizar-se, formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (Barth 1969, p. 14). Esta perspectiva foi enormemente influente na antropologia sócio-cultural. Também, como os praticantes atuais reconhecem respeitosamente, plantou as sementes de uma abordagem puramente cognitiva aos conceitos desacreditados de raça e etnicidade.

Hoje em dia, mesmo em material etnográfico longe das experiências da psicologia cognitiva, tais posições mantêm uma influência considerável. Ao analisar o *boom* na auto-identificação indígena no Brasil contemporâneo no seu livro recente “Racial Revolutions,” por exemplo, Jonathan Warren assevera: “if people *envision* ethnic divisions, then ethnic groups can be maintained despite cultural change and in the absence of ‘*real*’ cultural differences” (2001, p. 217, grifo nosso). O contraste entre diferença real e aquela produzida pela prática representacional tem que isentar, obviamente, a avaliação do observador do tipo de interrogação ao que se sujeita o segundo. Isto ocorre quando o encontro etnográfico parte já do saber inabalável do que pertence à esfera do dado e o que pertence ao construído.

A divisa absoluta entre o natural e o social, apesar de estar teoricamente em decadência, é longe de ser a província exclusiva do cientificismo. Qual cientista social ou teórico social hoje não endossaria a apresentação de Arjun Appadurai de “ethnicity [or race] as a historically constituted form of social classification that is regularly misrecognized and naturalized as a prime mover in social life” (1996, p. 140)? A partir desta certeza, leva-se inelutavelmente ao projeto de explicar a “*misrecognition*” – seja pelas disposições estratégicas da crítica sócio-política, seja pelas disposições da psicologia evolucionária. Sob circunstância nenhuma possa um estudo da “naturalização” provocar um encontro simétrico com o que tomamos por natural; tampouco pode a exposição de um *prime mover* ilusório complementar nosso entendimento da motivação humana.

Os efeitos metodológicos de uma ontologia imutável não são, por tudo isso, facilmente aceitáveis. A equivocação acadêmica tem produzido um conjunto de tentativas, negociando com certo constrangimento a distinção entre o mito de raças e a realidade de identidade racial. O próprio Appiah tem apelado ao ‘nominalismo dinâmico’ (ou, alternativa e equivalentemente, ‘realismo dialético’) como uma posição razoável (Appiah 1996, p. 78); a idéia é atrativa para Appiah e muitos outros como uma terceira via entre realismo e constructivismo sobre raça. Forma parte do que Hacking mais recentemente vem chamando (adotando uma frase singular do último Foucault) de “ontologia histórica” (Hacking 2002) – a constituição contingente de objetos e fenômenos em seus sítios institucionais. Aqueles que praticam ou estudam as ciências humanas têm prestado atenção especial ao interesse de longa data de Hacking em ‘making up people’ (inventar pessoas) (Hacking 1986; 2002; no prelo), como modos humanos particulares de ser passam a (e deixam de) existir: personalidade múltipla, abuso infantil, doença mental transeunte, homossexualidade. Enquanto ‘tipos reativos’ os tipos humanos possuem um potencial dinâmico que nos permite considerá-los construídos e reais ao mesmo tempo. A investigação desta dinâmica atende à maneira “como classificações de pessoas afetam as pessoas classificadas, como mudamos em função de sermos classificados, e como nossos modos de mudar tem uma espécie de efeito *feedback* sobre os próprios sistemas de classificação” (2003, p. 99).

No artigo seminal sobre “the looping effects of human kinds” Hacking (1995) evita propositalmente tocar nas classificações (raça e gênero) que, como era de se esperar, outros autores têm sido mais ansiosos para considerar com seu modelo: “our thoughts about [race and gender] are so redolent of ideology that I shall leave them to one side” (ibid, p. 355). Existe mais de que sensibilidade política aqui, no entanto. O modo singular de análise historicista praticado por Hacking é de uma base foucaultiana mas contém também fortes doses de filosofia da linguagem ordinária. Ao investigar a aparência de novos tipos de pessoa, embora tenha se inspirado nas genealogias de Foucault, Hacking olha na direção de trabalho na linha de Wittgenstein – em particular, as intervenções influentes de Elizabeth Anscombe na filosofia da ação. O aforismo de Anscombe (“intentional action is action under a description”) o mune com um fundamento para o funcionamento de tipos interativos: quando, de matrizes específicas

de saber e intervenção, emergem novas formas de descrever pessoas, as ações das pessoas simultaneamente vêm a adequar-se a estas formas. Novas descrições, novas ações.

Mas, espere... isso era para ser uma explicação de invenção de *pessoas*, não invenção de *ações*. Hacking consegue elidir a diferença porque os tipos que ele estuda (personalidades múltiplas, abusadores de crianças, doentes mentais transeuntes) se definem primariamente pela conduta.<sup>21</sup> Caindo no lado seguro da divisão essência/existência, podem tranquilamente ser retratadas como historicamente específicas sem violar excessivamente nossas intuições sobre o seu significado. Raça, por outro lado, não acomoda facilmente esse tratamento. As alegações provocativas sobre a emergência de outros tipos de pessoa (“não existiam perversos antes do fim do século XIX”; “a personalidade múltipla foi inventada circa 1875”) parecem perder um pouco do seu impacto quando aplicadas à tipologia racial. Afirmar, por exemplo, que pessoas brancas passaram a existir apenas após 1694 [a data de publicação pelo médico francês François Bernier do tomo, marco da referência, sobre a “divisão da terra” em quatro raças distintas] vai em contra da independência do conceito de especificação racial da consciência ou conduta. Ser branco, a diferença de múltipla personalidade, deve poder ser predicado de uma pessoa sem qualquer necessidade de uma experiência acompanhante.

Então há um problema significativo com o desafio (freqüentemente citado e secundado) de Paul Taylor à intransigência de Appiah sobre a irrealidade de raça. Aceitando que nada têm de natural, Taylor reclama com veemência: “why can’t we just say that the processes of racial identification and ascription bring races into being?” (Taylor 2000, p. 122). Conquistando o reconhecimento pleno do ‘realismo dialético’ para raça é mais complexo do que parece, porque a teoria de Hacking ocupa-se de como “novas maneiras de classificar abrem, ou fecham, *possibilidades de ação humana*” (Hacking 2002, p. 99, grifo nosso).

O fato de raça necessariamente referir-se a *outra coisa* que não a ação humana forma a base da polêmica de Walter Benn Michaels (1997) contra a interpretação

---

<sup>21</sup> Hacking não se perturba pessoalmente pela distinção devido ao que ele admite é “o existencialismo vestigial no [seu] modo de pensar”: a convicção elementar que os humanos *não possuem* essências: “somos constituídos pelo que fazemos,” assegura (Hacking 2002, p. 22).

dominante de raça como 'construção social.' Raça não pode ser constituída performativamente no contexto de práticas sociais, lembra Benn Michaels. Se assim fosse, um negro passando por branco não estaria "passando" em primeiro lugar – simplesmente *seria* branco. É o caso com construções sociais legítimas como classe: um proletário que compra a fábrica não é um proletário passando por burguês – *se torna* burguês. No caso de classe (e sexualidade, acrescenta Benn Michaels), o comportamento *constitui* a identidade, não a *representa* (ibid, p. 140). Mas como os estudiosos construcionistas vêem as práticas como apenas expressando a identidade cultural ou racial, continuam comprometidos *de facto* ao essencialismo. Raça, ele conclui, "não é—como classe —uma construção social; é ao contrário — como o flogístico — um erro" (p. 143).

Tal conclusão explícita, conforme observado acima, é inadmissível para os antropólogos – pelo menos para aqueles que vêem progresso na disciplina no quesito respeito à alteridade desde sua fundação vitoriana. Peter Wade é etnógrafo que pesquisa formações raciais na Colômbia. Suas investigações recentes sobre "raça, natureza, e cultura" (1993; 2002; 2004) também questionam a compartimentalização prematura de raça como construção puramente social, e portanto evitam ver na naturalização simplesmente crença errônea. Wade recorre a exemplos de marcação racial que envolvem o organismo físico (andar descalço, a hipertensão, habilidades corpóreas desenvolvidas), e seguindo a trilha do trabalho sugestivo de Judith Butler sobre gênero, enfatiza que "precisamos integrar o discursivo e o material" (2004, p. 166). Nada disto implica uma concessão ao essencialismo: "a identidade racial não é determinada pela fisionomia - e muito menos são as capacidades das pessoas determinadas por 'genes' raciais" (ibid, p. 168). Pelo contrário, adotando "uma abordagem antropológica" [o subtítulo de seu livro] leva à noção-chave de *embodiment* (encarnação). Através de uma exploração das maneiras em que propriedades corporais maleáveis e emergentes expressam e afetam realidades sociais, podemos ver que "identidades raciais podem envolver dimensões biológicas que nada têm a ver com determinações genéticas e essências fixas, mas sim com o corpo como um processo contínuo" (2002, p. 122).



Quero argumentar que isso efetivamente evade a questão. Pois o que está em jogo na naturalidade de raça não é se é biologicamente encarnada ou puramente discursiva, mas se diz respeito à diferenciação dada ou construída. A intrinsecidade da determinação racial significa que pertence à maneira como as coisas (e pessoas) são, e como tal, não necessita de construção... exatamente o que pretende negar o destaque que Wade dá aos processos de desenvolvimento. Em outras palavras, eu não acho sua abordagem "suficientemente antropológica". Wade olha exemplos etnográficos como uma oportunidade para construir uma nova teoria de raça. Um uso diferente do objeto etnográfico pode servir um propósito comparativo que não o da subsunção. Retirar a referência ontológica estável à qual todas as posições se referem põe em ação pontos singulares e libera seus efeitos relacionais da camisa-de-força da representação. Concedido, jogar uma posição contra outra significa abrir mão de, ou pelo suspender provisoriamente, a meta de incorporar todas as perspectivas em uma grande teoria unificada - digamos, uma concepção anti-essencialista coerente de raça que faz jus à experiência incorporada, formulações indígenas, conhecimentos científicos, atuais perspectivas teóricas e compromissos políticos progressivas. Essa perda, porém, vem com um ganho significativo de compensação: libertada das demandas de assimilação de uma teoria totalizante, as posições variadas podem ser desenvolvidas para manifestar tudo o que elas têm para oferecer. Em vez de serem varridas para debaixo do tapete para acomodar o que elas têm em comum, suas diferenças podem se comunicar de forma esclarecedora.

## 5. ANTI-FETICHISMO E A RACIONALIDADE DE RAÇA

*With this we have the outlines of a philosophy of pure experience before us. At the outset of the essay, I called it a mosaic philosophy. In actual mosaics, the pieces are held together by their bedding, for which bedding the Substances, transcendental Egos, or Absolutes of other philosophies may be taken to stand. In radical empiricism, there is no bedding; it is as if the pieces clung together by their edges, the transitions experienced between them forming their cement.*

-William James, *Essays in Radical Empiricism*

A salvaguarda de questões ontológicas da pesquisa sócio-cultural pode ser resumida pela famosa introdução de Evans-Pritchard ao tema principal da sua monografia: "Bruxos, tal como os Azande os concebem, claramente não podem existir" (1937, p. 12). Uma vez que sua existência real está fora da questão, a análise deve examinar como a "crença" na bruxaria racionaliza o infortúnio, oferece explicação teleológica, manifesta tensões sociais, resolve contradição cultural, serve interesses particulares, *et cetera*. No entanto, há outra maneira de entender esta passagem renomada. A análise pressupõe uma diferença, a diferença introduzida pelo ato da própria descrição. É nenhuma outra que a tão desacreditada divisão sujeito-objeto. Isto significa, naturalmente, encarar o mundo de vida das pessoas estudadas e de seus próprios objetos de preocupação. Ocupar a posição do antropólogo, porém, exige encará-los de um ângulo oblíquo, já que a sua relação com esses objetos é necessariamente diferente daquela do nativo.<sup>22</sup>

Não se trata, portanto, da tolerância ou indulgência, mas da maneira concreta em que a relação é consumada. Ao limitar as relações-objeto do nativo a formações de crença, os seus aspectos verdadeiramente desafiadores ou devem ser ignorados ou seus erros explicados. Tenho argumentado aqui que a antropologia cultural, tanto quanto a psicologia cognitiva, deve enfrentar igualmente as conseqüências de prender-se ao *Bild* representacionalista. O filósofo/antropólogo Ernest Gellner, pelo menos, as enfrenta admiravelmente sem equívocos: "Uma coletividade unida em uma crença é uma cultura. Isso é o que significa o termo. Mais particularmente, uma coletividade unida em uma crença falsa é uma cultura" (Gellner 1995). Por certo, a maioria dos antropólogos se inquietam com o arco-racionalismo de Gellner. Formas locais

---

<sup>22</sup> Para reiterar, a diferença não se deve ao fato contingente da familiaridade ou exotismo do antropólogo vis-à-vis o nativo, senão à relação inerente estabelecida pela meta de saber.

alternativas não deveriam ser desdenhadas como falsas só porque não se acedem às verdades da tradição do pesquisador. E no entanto, defensores do imperativo interpretativo, tradicionalmente opostos, andam na corda bamba da tolerância apenas na presença do que Joanna Overing chama de “rede de segurança da metáfora” (Overing 1985, p. 153). Relutante a depreciar crenças aparentemente irracionais como erros, os culturalistas espertamente evadem suas conseqüências literais, “interpretando sua racionalidade como criatividade trópica” (ibid, p. 152).

Assim Isak Niehaus, ao considerar “como podemos melhor captar os ricos *significados* de bruxos e zumbis” (grifo nosso), insiste que “é essencial interpretar crenças ocultas no marco teórico das mudanças político-econômicas” (Niehaus 2005). Pode-se supor que não considera igualmente essencial interpretar “crenças” sobre a economia política no marco teórico do oculto. Porém, a etnografia fascinante do autor precisamente descreve pessoas que vêem resultados político-econômicos como determinados pela realidade da bruxaria. Talvez estejam sendo meramente metafóricos? Niehaus cita com aprovação a conclusão de Englund (1996) que “em Malawi, histórias de zumbis são na realidade argumentos sobre a moralidade da acumulação.”

A assimilação metafórica de objetos estranhos a narrativas familiares é em si uma resposta simbolista à explicação social tradicional. Neste último entendimento durkheimiano, lembra-se, acusações de bruxaria encenam contradições sociais e funcionam portanto como um modo de resolver conflito humano. Rodney Needham quer avançar além do funcionalismo que vê as crenças de bruxaria como sustento da ordem transcendente da sociedade. Ele recomenda mais atenção às especificidades do símbolo do bruxo. Seus atributos fantásticos (metamorfose, transmigração, vôo, apropriação de espíritos, ação à distância), Needham sugere, todos representam metaforicamente *por negação* a gerência apropriada de relações humanas de parentesco (Needham 1978, p. 23-47).<sup>23</sup> Quando os sujeitos da etnografia falam de bruxos assumindo a forma de cachorros, voando, e minando a força vital de outros, eles realmente estão expressando as normas do bom parentesco: coerência, compromisso com lugar, dedicação e generosidade para com os outros humanos.

---

<sup>23</sup> Devo esta referência às reflexões interessantes de McKinley (2001) sobre ‘a filosofia do parentesco’

Tais manobras interpretativas desajeitadas são instrutivas para o estudo do essencialismo - e aqui voltamos ao significado da bruxaria como o análogo conceitual de raça. Nosso tratamento do assunto parece similarmente limitado às mesmas escolhas insatisfatórias. De fato, os mesmos estudiosos que rejeitariam de antemão a asserção austera de Gellner no caso de crenças sobre bruxaria a avançariam no caso de raças, grupos étnicos, ou mesmo culturas: estas sim são coletividades unidas em uma crença falsa...aquela da sua própria existência natural.<sup>24</sup> Àqueles que resistem a atribuição de erro resta recorrer às opções familiares do estudo da bruxaria: que a naturalidade afirmada por atores é apenas metafórica, ou é produto de manobra política. Partindo de crença falsa, o que se segue é a interrogação cognivista da representação, uma ecoada pela análise culturalista: “we must ask why, despite the fact that ethnic groups are neither eternal nor naturally given, ethnic actors nevertheless represent them this way” (Gil-White 2001a). Rejeitando a acusação de *naïveté*, os estudos sociais podem adotar a mesma pergunta, mas converter os atores em ironistas lúdicos (e.g. Urban 1996)<sup>25</sup> ou “essencialistas estratégicos” (e.g. Herzfeld 1997). De toda maneira, como no caso da bruxaria, o estímulo do objeto nunca será na direção do sujeito do enunciado e sempre na direção do sujeito de enunciação.

Se não é por acaso que a analogia com a bruxaria ocorra tão facilmente aos acadêmicos e ativistas anti-racistas, pode-se investigar uma questão não-considerada sobre raça: porque não inspira os mesmos debates elevados sobre a racionalidade aos quais a magia e a bruxaria têm se prestado repetidamente? Comparado com as intervenções apaixonadas sobre a universalidade e relativismo que as bruxas têm sido capazes de induzir de Ernest Gellner e Peter Winch, o tema da diferenciação racial e étnica parece francamente pedestre.<sup>26</sup> Essencialismo, identificação, ideologia racial –

---

<sup>24</sup> Escusado dizer que esta atitude não se limita à antropologia cultural. Compare a posição da Escola Chicago de Sociologia: “an ethnic group is not one because of the degree of measurable or observable difference from other groups; it is an ethnic group, on the contrary, because the people in and the people out of it know that it is one; because both the *ins* and the *outs* talk, feel, and act as if it were a separate group” (Hughes 1971, citado em Becker 1998, p. 2).

<sup>25</sup> Ver a observação incisiva de Viveiros de Castro (s/d)

<sup>26</sup> Desde que escrevi isto, tenho encontrado o artigo estimulante de Karen Fields (2001), que também indaga o paralelo entre feitiçaria e raça e como encaramos sua racionalidade. Embora uma investigação detalhada de seu argumento não seja viável neste momento, devo avisar que sua abordagem pode ser considerada a exata oposta da minha: embora tenha um ponto de partida parecido sobre o tratamento diferenciado dos dois fenômenos paralelos, ela o usa para contactá-los: sugerindo que o sistema americano de raça mantém sua naturalidade na presença de

estas são questões de importância política, talvez, mas permanecem longes dos reinos rarefeitos da Razão-com-R-maiúsculo. Isto pode indicar que estas últimas questões têm sido colocadas de forma inadequada, ou pelo menos que possibilidades de investigação propriamente antropológicas permaneçam aí latentes.

Fazendo a balanço da sua carreira, Bourdieu recapitula o esforço para “rethink marriage no longer in terms of the logic of the rule...but as a strategy organized by specific interests such as the pursuit of economic...symbolic and social capital.” Ele continua com uma declaração de que a esta altura deveria soar familiar:

[I]t was my whole way of conceiving the existence of groups -- clans, tribes, regions, classes, or nations -- which gradually came to be completely transformed in the process [see Bourdieu 1985]: instead of 'real' entities, clearly demarcated in reality and in ethnographic description, or genealogical sets defined on paper according to strictly genealogical criteria, they appeared to me as social constructions, more-or-less artificial artefacts, maintained by...a whole material and symbolic labour of 'group making.'  
(BOURDIEU, 2003)

Além de proporcionar mais um exemplo desta posição muito compartilhada sobre a ontologia de ‘grupos’ e a linha de pesquisa à que se presta, a passagem citada também aponta para os estreitos laços que mantém com uma visão particular da ação humana, corrente em toda a antropologia atual. A perspectiva reinante é uma em que a questão fundamental colocada por qualquer fenômeno é sempre uma e a mesma: *Cui Bono?* Para uma disciplina que tradicionalmente considera problemática sua dívida com a teoria legal, este estado de coisas poderia causar mais desconforto. É relevante aqui por causa de sua domesticação do potencial da perspectiva pragmatista; ação direcionada a metas se transcendentaliza e se transforma em um marco de referência institucional dentro da qual as ações se fazem inteligíveis. Aqui simplesmente se repete no nível da prática a transcendentalização da cultura como esquema conceitual totalizante efetuada por um intelectualismo hoje renunciado. Desta forma, a mobilização e a prática de diferenciação so tornam subservientes a uma relação

---

contradição na mesma maneira em que o sistema de feitiçaria opera entre os Azande e Ashanti. A justaposição serve para explorar os paradoxos e estratégias cognitivas conservadores inerentes às ‘ontologias invisíveis.’ Se torna portanto uma lição sobre a ‘proteção da crença’ de uma perspectiva durkheimiana sobre a natureza da realidade social.

instrumental de fins e meios: “identidade como um logro e uma ferramenta” para citar o título do primeiro capítulo em um livro sobre a identidade inspirado pela etnometodologia e análise de conversação (Antaki & Widdicombe 1998). Mas isso resulta só efetivamente confundindo a pragmática (*stricto sensu*) da identificação com as considerações pragmáticas (*lato sensu*) de agentes interessados.

O objeto de conhecimento aqui merece análise apenas na medida em que se podem perceber seus benefícios. Apesar da psicologia evolucionária e sociologia de Bourdieu se considerarem desafios à teoria da escolha racional, elas guardam uma noção peculiar de interesse. A racionalidade de atos e crenças de atores individuais é relativa às necessidades de uma fonte mais profunda – sua atração se explica no primeiro caso pelos mecanismos adaptativos da espécie, no segundo pela dinâmica de campos dentro de um sistema de classes. Os atores assim explicados executam tudo isso completamente sem noção do que fazem. Os primeiros estão maximizando seu *fitness* evolucionário, os últimos maximizando várias formas de capital... mas ambos permanecem cegos a seus interesses motivadores verdadeiros.

Minha reclamação não é com a existência de aparatos explanatórios como estratégias de legitimação, manutenção de fronteiras, ou *fitness* seletivo, *per se*. Presumo que estas explicações, na medida em que funcionam, se avaliam de acordo com as normas ordinárias de coerência, parcimônia, *et cetera*. É, antes, com o tratamento corolário de conceitos nativos como tantas cortinas de fumaça ideológica a serem penetradas pelos olhos críticos do analista. O que quero eliciar é a oportunidade desperdiçada quando as formulações indígenas são tomadas por epifenomenais, ocultando a primeira causa real (seja a cultura, cognição, ou classe). Como observa Márcio Goldman (comunicação pessoal), tais estratégias são especialmente atraentes aos cientistas sociais, uma vez que neutralizam a multiplicidade de explicações oferecidas pelo nativo — que podem parecer estranhas e implausíveis — ao subsumi-las sob conceitos mais familiares e tranquilizadores. “Contextualizadas” desta maneira, já não representam um desafio aos compromissos teóricos do próprio analista. A miríade de concepções nativas do que fazem pode ser facilmente reduzida aos mesmos mecanismos subjacentes.

O quê acontece com as relações-objeto da perspectiva do nativo? Como demonstra Bruno Latour em uma série de escritos (talvez com mais força em Latour 1996), são expostas como *fetiche*. A tradição rotulada por Latour de “crítica” consolida seu conhecimento em contraste com a ideologia. A crítica da ideologia é mais comumente associada com Marx e Freud, mas Latour nos convida a reconhecer seus princípios na separação do natural e social que constitui a essência das práticas de conhecimento moderno. A palavra fetiche se deriva, ao que tudo indica, do português *feitico* (Pietz 1996). Ela põe em relevo de maneira perfeita a economia representacional de bruxos e raças, enquanto antítese da racionalidade, e a relação inapropriada por excelência com um objeto. Fetichismo — o poder mágico de objetos a parecerem auto-suficientes — se desmistifica pela investigação crítica capaz de revelar a relação entre o objeto e as fontes ocultas de sua produção.

Marx abre sua Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel com uma declaração promiscuamente citada: "a crítica da religião é o pressuposto [algumas traduções têm "premissa"], de toda crítica" (Marx, s/d [1844]). Para perceber claramente as mistificações forjadas pela forma-mercadoria, ele afirma, "temos de recorrer às regiões envolvidas em neblina do mundo religioso. Nesse mundo as produções do cérebro humano aparecem como seres independentes dotados de vida" (Marx 1976, p. 83). O atual projeto tem focado como a ciência social aborda raça enquanto objeto de crença; uma vez que não existe no mundo, a tarefa da pesquisa é explicar como os atores crêem que exista (quer dizer, sua causa social ou mental). Detectou-se uma fraternidade insuspeita com o tema clássico antropológico do animismo, enquanto expressões comuns da intransigência acadêmica com respeito ao dualismo ontológico.<sup>27</sup> Assim, encontramos a Hirschfeld e Gilman (1999) mais recentemente alargando o escopo do suposto *mode of construal* essencialista para dar conta não só da naturalização de coletividades humanas, mas também da fetichização de objetos por

---

<sup>27</sup> Na virada do século passado, William James estava desenvolvendo uma visão alternativa de relações-objeto que não se centrava na representação atravessando a lacuna entre mente e mundo, mas em uma relação de preocupação ou cuidado: "*reality means simply relation to our emotional and active life... in this sense, whatever excites and stimulated our interest is real*" (James 1967, p. 140, grifo do autor). Certamente não é por acaso que James também levou muito à sério as questões do pluralismo e da crença religiosa – foi um do grupo seletivo de filósofos modernos que não visava desacreditar, nem separar, a religião do domínio de pensamento próprio à filosofia.

crianças e “[O]utros” (p. 428-431, 433-437).<sup>28</sup> Quais possibilidades poderiam ser concebidas se estes compromissos normativos fossem virados de dentro para fora?

O tratamento assimétrico da diferença produz certas prerrogativas de pesquisa sobre animistas e essencialistas – na frase feliz de Michael Lambek “those others who are... carried away by their own identifications” (Lambek 2000, p. 309). Ambos os grupos incitam o impulso crítico pela sua incapacidade de pôr limites apropriados aos contornos de suas relações sociais: projetivamente estendendo-as à natureza, ou espuriamente investindo-as com qualidades naturais.<sup>29</sup> A presente proposta é que da mesma maneira em que a reconsideração do primeiro (animismo) tem ocasionado um encontro antropológico capaz de deslocar o própria significação do social (Ingold 2000; Descola no prelo; Viveiros de Castro 1996), a reconsideração do segundo (essencialismo) poderia — *poderia* — fazer igual.

A inspiração vem de fontes inesperadas: não só o perspectivismo ameríndio, mas também a socialidade da Melanésia. Marilyn Strathern provocativamente — e controversamente — tem derivado uma “contra-teoria” social ambiciosa do contraste entre conceitos ocidentais da produção e operações de troca na Melanésia, onde “wealth items are transformative: they create kinds of persons (donors, recipients) by the direction of their flow” (Strathern 1999, p. 254). O efeito dualista que opõe a economia de mercadoria (na qual objetos são criados *para* a troca) à economia do dom (na qual objetos são criados *pela* troca), pode ser ou não sempre uma ferramenta analítica frutífera. Mas creio haver um aspecto dele que contenha potencial inexplorado para repensar (e “des”pensar) certos temas chaves antropológicos.

Em uma discussão acerca da propriedade intelectual, Strathern identifica um certo conceito (ela o chama de ‘Euro-Americano’) de conhecimento: “it uncovers effort applied to a given world (whether that world is natural or social), so that it (the effort) can be made visible apart from its origin and outcome” (1999, p. 20). A ontologia implicada neste discurso significa que “[b]ehind the thing, analysis may in turn uncover social

<sup>28</sup> Como se sabe, os pesquisadores estão sempre se acusando de ter fetichizado algum princípio de diferença (para um exemplo, ver Cocks 1997).

<sup>29</sup> “The basis of irreligious criticism is this: man *makes religion*, religion does not make man... The immediate task... is to unmask human self-alienation in its *profane* form now that it has been unmasked in its *holy* form. Thus the criticism of heaven is transformed into a criticism of earth, the criticism of religion into a criticism of law and right, the criticism of theology into a criticism of politics” (Marx s/d [1844]). Poderíamos acrescentar: ...a crítica do animismo se transforma na crítica do essencialismo.



relations, for instance – in fact especially – the social nature of production...” (p. 18). Agora, em uma era em que a identidade é percebida como um recurso político-econômico valioso—e contestado, quando “que comam identidade!”<sup>30</sup> virou o grito favorecido de burocratas e ONGs, a resposta anti-fetichista da análise social parece vir naturalmente. Esta avaliação não é para protestá-la nem contestá-la. Aqui apenas pretende-se indicar o foco necessário de tal modo de crítica, como uma noção particular de produção se torna, por assim dizer, “onde está a ação.”

Na tentativa de descobrir o trabalho oculto envolvido na criação de entidades aparentemente naturais, chega-se ao ponto crucial de nossa percepção da produção da diferença social: o ato de juízo. O juízo é, no edifício Kantiano que tem deixado sombra tão longa sobre o desenvolvimento da antropologia,<sup>31</sup> o processo cognitivo por excelência. Consiste na incorporação (ou mesmo englobamento) da multiplicidade sensível por um conceito:<sup>32</sup> “If the understanding in general is explained as the faculty of rules, then the power of judgment is the faculty of subsuming under rules, i.e., of determining whether something stands under a given rule (*casus datae legis*) or not” (A130-32). A objetividade conceitual, para Kant, só pode ser conseguida via critérios comuns de reconhecimento. O juízo, baseado em uma operação sintética do ego transcendental, produz o conteúdo proposicional que medeia nossa relação com o mundo. Ao reunir diversas representações (o produto do que Kant chama de ‘imaginação’) o sujeito pode alcançar a verdade da forma “isto é x.” Para entender os conceitos e os juízos que os possibilitam, precisa-se examinar como se reconhece a identidade de um objeto. Esta problemática é legada ao pensamento neo-kantiano que forma a base de versões sucessivas de “esquemas conceituais.” Wittgenstein, por

---

<sup>30</sup> Se o(s) povo(s) não te(ê)m pão...

<sup>31</sup> Evidentemente não sou filósofo nem historiador de idéias, e não me preocupo com exegese textual detalhado ou arqueologia discursiva. O que se segue é um esboço básico de temas gerais, ao fim de sublinhar as problemáticas dadas ao pensamento neo-kantiano, e sua influência sobre o presente sujeito de interesse—o estudo social—científico da identidade. Ao tentar compreender a teoria kantiana de conceitos, reconhecimento, e juízo, os seguintes estudos me foram os mais úteis: Sellars 1978, Hanna 2001, os ensaios na coletânea Guyer 1992, e principalmente Lebrun 1970. Para aqueles interessados em trabalho contextual sério a respeito da influência kantiana sobre a pré-história da antropologia, ver Zammito 2002.

<sup>32</sup> Para aqueles (tanto filósofos quanto teóricos de raça) que são céticos quanto à conexão, podem ver a carta de 1792 a J.S. Beck, em que Kant inequivocamente identifica o “homem negro” como exemplo de um conceito.

exemplo, diz da sua noção chave, mas enigmática, “Grammar tells us what kind of object anything is” (1953, p. 373).<sup>33</sup>

A “cultura” do antropólogo, e a “cognição” do psicólogo, supostos adversários em lados opostos da divisão *nature/nurture* – ambos herdaram este papel epistemológico. A sua luta é sobre a instância determinante de categorias e princípios de classificação.<sup>34</sup> Ambos são imaginados como esquemas que recobrem o mundo material e o dotam com significado. Estudos culturais e cognitivos da identidade andam em direções paralelas, ao expor o trabalho envolvido na produção do reconhecimento. Mas se há uma coisa denotada pelo “essencialismo,” é o desinteresse absoluto nesta questão: ao tomar um certo tipo de diferenciação por dada, o essencialista não percebe nenhum esforço humano em produzi-la. É claro, isso apresenta uma ocasião perfeita para expor a ideologia de naturalização. Pode, alternativamente, prover uma análise que decline tal *knowingness*<sup>35</sup> com a oportunidade de indagar onde reside o problema do nativo. Só precisa abandonar o postulado metodológico de que estas que os psicólogos e sociólogos insistem em rotular de teorias *folk*, são apenas versões falidas de teorias científicas ou analíticas. Deixar nosso pensamento ser afetado nesta maneira permite possibilidades até-afora inimaginadas de conceber o problema da diferença em si.

Para quê passar por tudo isto? Qual a promessa intelectual de um empreendimento tão reconhecidamente árduo, até arriscado? Embora uma resposta completa a esta pergunta possa vir só com o desenrolar do exercício, pode-se vislumbrar já alguma medida de seu potencial, uma vez que a análise social e cultural da identidade se esgota virtualmente pelo problema da classificação. Ele subscreve

---

<sup>33</sup> Para uma consideração clara e penetrante desta noção que indaga suas conexões com o idealismo transcendental de Kant, ver Forster 2004. A leitura de Forster vai muito na mesma linha da antropologia cultural, na medida em que vê a gramática (que, para o último Wittgenstein, é determinada na última instância por uma “forma de vida”) como constitutiva da verdade de proposições dentro de um jogo de linguagem particular. Forster, de fato, tem defendido o que antropólogos atuais considerariam uma versão classicamente Romântica de esquemas conceituais radicalmente distintas, contra a crítica influente de Davidson (ver o capítulo 10 de Forster 1998). Uma discussão brilhante e contemporânea da (in)comensurabilidade desde uma perspectiva antropológica é Povinelli 2001, que também encara a ortodoxia Davidsoniana.

<sup>34</sup> Esta expressão particular do racionalismo vs. relativismo ocorre dentro da antropologia também. Basta lembrar o debate amargo e prolongado a respeito da maneira como os havaianos percebiam o capitão Cook: o desenterramento de padrões particulares de juízo por Sahlins forma a base romântica de sua defesa cáustica e contundente da eficácia de significado cultural, contra a invocação teimosamente kantiana de Obeyesekere do juízo de qualquer ser racional (‘todos nós reconhecemos um ser humano quando o vemos’).

<sup>35</sup> Para uma elaboração desta postura e sua relação crítica à psicanálise, além de uma visão impressionante de como poderia ser impedida, ver Lear 1998, especialmente o capítulo 3.

nossa compreensão exclusivamente taxonômica de raça e etnicidade.<sup>36</sup> Sob este entendimento, uma transformação na significância de raça só pode referir-se a mudanças nos sistemas de classificação. Peter Fry e Yvonne Maggie manifestam sua oposição à forma da ação afirmativa racial na educação brasileira por lamentar que “o sistema de cotas... representa a vitória de uma taxonomia bipolar sobre a velha e tradicional taxonomia de muitas categorias” (Fry & Maggie 2004). Ele engendra nossa obsessão com o censo e outras formas explícitas de classificação como os paradigmas de diferenciação racial. Mais importante, ele fornece nossos conceitos analíticos: pureza e perigo, hibridez, liminaridade, exclusão e inclusão (e, claro, exclusão constitutiva), manutenção de *boundaries*, zonas fronteiriças, identificação recusada...e a lista continua.<sup>37</sup> Um bom resumo da literatura desta obsessão pode-se encontrar em Lamont & Molnár 2002. É testemunho à medida em que prende nosso pensamento o fato de que aqueles preocupados em refutar a demonstração de essencialismo o fazem por apontar para a “fluidez” ou “negociação” das fronteiras.

Seguindo a linha sugestiva de Strathern (1998), pode-se ver isso como resultado de um conceito (“cultural”) da personalidade (*personhood*): nossa divisão de indivíduo e sociedade requer que os antropólogos tomem uma perspectiva diferente (“social”) em que a pessoa é re-percebida como parte de algo maior. A identidade *social*, portanto, em contradistinação à identidade pessoal, é necessariamente uma questão de *pertencimento*. Daí a inseparabilidade dos termos identidade e pertencimento nos títulos de livros e cursos da antropologia. Macherey e Fauchner, em

<sup>36</sup> No capítulo dedicado à “Etnicidade” em um livro sobre termos-chaves da teoria literária, Werner Sollers faz a seguinte afirmação: “ethnic identity is logically and historically the product of the assertion that 'A is an X because he is not a Y'—a proposition which makes it remarkably easy to identify Xness... 'X' ≠ 'Y' is the fundamental ethnic formula” (Sollers 1995, p. 288).

<sup>37</sup> Tampouco se restringe à antropologia – aparenta ser uma fixação por parte de um amplo segmento da teoria social e política contemporânea: desde a ontologia baseada na teoria de conjuntos de Alain Badiou aos debates sobre liberalismo e multiculturalismo (Will Kymlicka, Iris Marion Young, Michael Walzer, Brian Barry), desde a ‘identificação recusada’ de Judith Butler à renascença da teoria decisionista da soberania de Carl Schmitt. Giorgio Agamben, a cujo trabalho essa renascença deve muito, define seu conceito central de ‘exceção’ como expressando a “impossibilidade de um sistema fazer coincidir a inclusão e o pertencimento,” e por isso introduz “inclusão exclusiva” e “exclusão inclusiva”! (Agamben 2002, p. 32)

Embora não arriscaria um pronunciamento sumário sobre a escrita complexa de Jacques Derrida, seu alvo principal (pelo menos como foi incorporado pelos teóricos sociais e literários) igualmente parece ser o juízo categórico – para demonstrar sua indecidibilidade pelo jogo da *différance*, o solapamento da identidade certa pela indeterminação da referência. O teor político dos textos de Derrida, na mesma linha, enfatiza a violência da decisão que precede e excede qualquer critério justificativo (i.e. racional): “the moment when the justification of law hovers in the void or over the abyss, clinging to a purely performative act” (Derrida 1994, p. 98). Repete, desta maneira, o tema da exclusão originária que assombra qualquer identidade. Na observação epigramática de Niklas Luhmann, “a desconstrução é a desconstrução do ‘é’ e do ‘não é’” (Luhmann 2002:97).

outro resumo cognitivista (no prelo-a), dão definição precisa (embora *em passant*) a este entendimento: “we claim that *the concept of race—how race membership is thought of* — is culturally transmitted: one acquires the concept of race from one’s social environment. However, we insist that social learning is determined by... an evolved, canalized disposition to think about ethnies in a biological way” (grifo nosso). Os compromissos normativos de tal conceptualização são claros: “Racism is most fundamentally the assessment of individual worth on the basis of real or imputed group characteristics. Its evil lies in the denial of people’s right to be judged as individuals, rather than as group members, and in the truncation of opportunities or rights on that basis” (Marks 1996, p. 131).

Merleau-Ponty observa com perspicácia que para o intelectualismo, “perception is a judgment, but one that is unaware of its own foundations” (Merleau-Ponty 2002, p. 48). Um juízo que não tem conhecimento de seus próprios fundamentos: esta é uma versão brilhantemente sucinta do gesto crítico que subjaz nossos esforços anti-fetichistas. Ao tornar toda determinação em juízo, especifica-se o problema. Que o problema não seja aquele do nativo é convenientemente atribuído a sua falta de conhecimento... tanto melhor para o cientista social entrar e oferecer a solução: o fundamento que faltava. Duplamente deslocada da realidade, raça não é apenas representação, mas consiste crucialmente em juízo cognitivo. A frase de Gil-White o resume perfeitamente: “psychological essentialism is a claim about people’s categorization processes, not about the world these processes organize” (Gil-White 2001a).

Há tempos críticos denunciam o viés intelectualista que remove pensamento humano da prática, e converte aptidão situada e encarnada em quebra-cabeça abstrato (dos estudos mais penetrantes destacam-se Lave 1988 e Hutchins 1995). Reitero o ponto aqui, e certamente os cognitivistas estudam o “raciocínio racial” só extraindo-o dos contornos de significação do mundo vivido. Tim Ingold, o antropólogo que de longe tem feito o uso mais produtivo do pensamento fenomenológico, pretende substituir a imagem culturalista — em que humanos investem as coisas com sentido<sup>38</sup> — com uma

---

<sup>38</sup> Um problema é a confusão entre valor e sentido como aquilo que se confere a um objeto ou evento por um sujeito ou sistema. Embora ambos se oponham comumente a “fato,” é claramente não equivalente falar de algo adquirir um certo valor, por um lado, e adquirir um certo sentido, por outro. Apesar da distinção merecer mais atenção

'ecologia da vida' que revela sistemas dinâmicos integrados desenvolvendo-se dentro de campos relacionais (Ingold 2000, p. 13-26). Ao invés de ver a atividade humana como singularmente construindo uma camada de significado que encobre o mundo material, Ingold nos convida a considerar até os processos denominados de 'culturais' como o desenvolvimento de habilidades encorporadas por organismos em sintonia recíproca com seus ambientes; uma tese que, como tantas vezes é o caso, pode-se resumir (com apenas simplificação mínima) em um samba de Paulinho da Viola: "*As coisas estão no mundo, só que eu preciso aprender.*"

Porém, minha contribuição não é tanto que os estudos do essencialismo ignorem o contexto constitutivo e encarnação prática do pensamento alheio, mas que evitem encará-lo a sério e suas possibilidades de alterar nossas próprias concepções. Para entender como isso acontece, precise-se voltar ao quebra-cabeça exato que os psicólogos pedem a seus sujeitos que resolvam. Seu objetivo é sempre elucidar o critério que governa juízo classificatório. O problema fundamental é: o quê os faz decidir se alguém é, por exemplo, branco, ou negro? Ao invés de ser um fato natural, as análises culturais demonstram, a decisão é produto de formas de reconhecimento mutáveis e socialmente instituídas. Os psicólogos revidam que subjazendo a operações destas formas existe uma estrutura básica fornecida por nossa configuração cognitiva. A presente intervenção, no entanto, revisita o ponto de partida comum a ambos. Uma perspectiva pragmática revela que responder a esta pergunta de fato nos diz pouco de tudo que nos possa interessar sobre raça. Uma perspectiva antropológica revela que de modo geral, as pessoas estudadas não fazem da pergunta um foco de sua preocupação.

As duas perspectivas são potencialmente complementares, em permitir que novos objetos apareçam nas nossas descrições. Tomadas em conjunto, apresentam oportunidades de eliciar um efeito sobre aspectos de nosso pensamento que permanecem, como vimos, impermeáveis ao exame. Ao conjurar práticas de saber estranhas, aspiram colocar as nossas não em *dúvida*, mas em *relação*. Ou, para ser mais preciso, a conceber tal relação de um outro modo que não a nossa explicação da

---

(particularmente porque os dois muitas vezes se juntam como conectores ou sinônimos, ou usados intercambiavelmente) não caberá aprofundar aqui.

sua confusão, *our unraveling of their entanglements* (desenrolar suas enrolações), por assim dizer.

Michael Taussig comenta criticamente sobre Evans-Pritchard: “He was at such pains to render Zande practices intelligible to a Western (upper- and middle-class) readership that he tended to assimilate Zande thought to his readers’ understandings of rationality rather than develop the ways by which sorcery beliefs can serve to criticize and enrich those understandings” (Taussig 1987, p. 463). Da mesma forma, é possível que estejamos tão empenhados em desnaturalizar raça e etnicidade que tendemos a assimilar concepções nativas da diferenciação a nosso próprio entendimento de relações sociais, em vez de desenvolver as maneiras em que podem servir para criticar e enriquecer estes entendimentos.<sup>39</sup> Ao invés de descobrir essencialistas no armário (cuja inferência mental desmente sua teorização explícita), ou anti-essencialistas no armário (cuja prática fluida ou estratégia política desmente sua teorização explícita), poderíamos produzir conceitos – não a subsunção da multiplicidade sob categorias, mas a força inventiva forjada pelo confronto com um problema.

---

<sup>39</sup> Para evitar desentendimento, que fique claro: absolutamente nada disto implica que a crítica da ideologia racial seja uma empresa ilegítima. Pelo contrário, há muitos bons motivos para que os antropólogos e outros cientistas continuem a levantar sua bandeira.

## 6. CONCLUSÃO

*Ce qui nous gênait, c'était que qu'en renonçant au jugement nous avions l'impression de nous priver de tout moyen de faire des différences entre existants, entre modes de existence, comme si tout se valait dès lors. Mais n'est-ce pas plutôt le jugement qui suppose des critères préexistants (valeurs supérieures), et préexistants de tout temps (à l'infini du temps), de telle manière que qu'il ne peut appréhender ce qu'il ya a de nouveau dans un existant, ni même sentir la création d'un mode d'existence?...Le jugement empêche tout nouveau mode d'existence d'arriver.*  
-Gilles Deleuze, Pour en Finir avec le Jugement

Como apresentado, os ideais guiando os caminhos sugeridos nesta dissertação podem parecer aproximar a estranha filosofia do Tlön Borgesiano (uma acusação de que eu não iria refutar), onde "explicar um hecho es unirlo a otro". Os críticos podem reclamar o abandono de ciência positiva e da busca da verdade que constitui o fundamento da boa prática de provas e evidência. Será irresponsável uma abordagem exclusivamente relacional e paradoxal de qualquer maneira, em ignorar o compromisso com a justificação? “Los metafísicos de Tlön,” Borges relata, “no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro.” Sob a bandeira de recusar o direito de ditar os termos da pesquisa, nossas investigações parecem adquirir a forma de uma série infinita de conexões em que o juízo nunca chega.

Esta é a preocupação da admoestação de Edward LiPuma à etnografia stratherniana. Ele objeta que “uma reivindicação demasiado forte da relatividade cultural é politicamente incapacitante e debilitante”, pois “tais posições relativísticas [sic]...solapam o fundamento da crítica em si” (1998, p. 61). Adotando os termos da sociologia de Bourdieu, LiPuma busca vindicação nas características únicas da crítica: “a análise é capaz de compreender a gênese e a fonte de desconhecimento [*misrecognition*] (e também estabelecer o terreno da crítica social), através da análise das contradições dentro do sistema sócio-cultural” (ibid, p. 78, nota 14). Esta fé no poder ilimitado da nossa própria teoria social, entretanto, significa tomar os nativos como necessariamente enganados sobre si mesmos (cf. Viveiros de Castro 2003, p. 4) e, portanto, impede a relação do conhecimento de operar em direção de afeto recíproco.

Interpretada como erro lógico, a maneira em que outros concebem relações só pode aparecer como ignorância das realidades sociológicas – assim como anteriormente se viu o parentesco alheio como ignorância das realidades biológicas, e a

magia como ignorância das realidades físicas. Se o etnocentrismo dos dois últimos atualmente faz os antropólogos se encolherem com vergonha, porque seria diferente com respeito ao primeiro? E se pretendemos fazer a explicação de essencialistas mistificados parecer tão provinciana quanto a iluminação dos trobriandeses sobre os fatos da paternidade, não é para virar as ferramentas da crítica contra seus próprios inventores; é para colocar as conceptualizações alternativas em contato produtivo, através da recusa da subsunção de uma pela outra.

Nada disso implica ficar cego às conseqüências problemáticas de tal posição no que diz respeito aos conceitos altamente controversos e historicamente carregados discutidos aqui. Continuo, afinal, fortemente influenciado pelos escritos de Paul Gilroy, certamente o porta-voz mais eloqüente de um "humanismo planetário", que renunciaria raça (Gilroy 2000). Mas se Gilroy está empenhado em destrinçar o que ele chama "o apego a raça", é através de um esforço paciente de convencimento, sempre atento ao trabalho árduo necessário para criar as condições de realizar suas aspirações cosmopolitas. Nos termos de Latour, sua obra é uma da 'diplomacia' (Latour 2002, p. 3, 37-41), estendendo imaginações políticas e éticas, em vez de bater na mesa ao dispensar os mistificados que se recusam a aceitar a verdade. Isto é importante porque a descrição do 'Atlântico negro' por Gilroy foi uma influência instrumental na crítica das visões essencialistas e primordialistas da cultura comentadas acima. Mas, para além de sua crítica (justamente aclamada) da 'cultura' enquanto inadulterada, delimitada, estática ou atemporal, *O Atlântico Negro* também é, e isto é muito menos reconhecido, uma exposição das imaginações conceituais, idiomas críticos, e práticas de liberdade da que Gilroy não se acanha de chamar de (contra-) cultura(s) (expressivas, vernáculas). Um foco exclusivo sobre os conceitos de hibridez e diáspora tem ocultado a promessa convergente do livro de "desenterrar uma ética da liberdade para colocar em contato com a ética moderna da lei, e as novas concepções de pessoa e individuação que estão esperando a ser construídas do ponto de vista dos escravos" (1993, p. 56). Os contornos heterodoxos da tradição esboçada não obviam—de fato, são indissociáveis do—seu conteúdo específico. Seu esforço mais recente de repensar a filosofia e política ocidentais—modos de se refletir e modos de se relacionar—se inspira de uma arqueologia da imbricação destas últimas com a raciologia, mas também



o potencial comparativo, criativo, e transformativo apresentado pela intervenção do “ponto de vista dos escravos.” Portanto, o trabalho de Gilroy sempre se preocupa em pôr em relevo articulações alternativas, muitas tiradas das aspirações utópicas da tradição do mesmo atlântico negro. Como o Rorty e seu neo-pragmatismo, Gilroy dá um papel fundamental à *esperança* na construção das visões políticas, não insistindo que outros se curvem diante de fatos biológicos e/ou demonstração lógica. Seu pensamento fica muito distante da contribuição crítica de Walter Benn Michaels comentada acima, com a qual é muitas vezes alinhada sem pensar.

Há, no entanto, uma divergência definitiva na orientação que inspira a atual proposta. Gilroy, assim como a maioria dos antropólogos, vê as posições acadêmica e política de seu projeto como essencialmente confluentes. Suas investigações históricas e sociológicas buscam descobrir a centralidade da raciologia na constituição do conhecimento ocidental e os horrores dos totalitarismos do século XX. Gilroy desenvolve seu trabalho intelectual na esperança de avançar a causa do anti-racismo e as formas de solidariedade que possam inspirar uma esfera pública renovada. Mas o quê acontece com atitudes e posições que não se enquadram facilmente em nossos modelos de ação política? Recusar a separação e hierarquia dos conceitos ‘analíticos’ e ‘folk’ pode não apenas ampliar nossa compreensão, mas fazer nossas conexões receptivos àqueles que significativamente evadem seu alcance.

Existe um paralelo aqui com o que Saba Mahmood identifica como “o caráter dual do feminismo como projeto *analítico e politicamente prescritiva*” (Mahmood 2004, p. 10, grifo da autora). Ela pondera os possíveis usos do desafio às convicções liberais que abalizam o feminismo ocidental colocado pelo movimento das mulheres nas mesquitas no Egito contemporâneo, o objeto do seu estudo etnográfico. Inspirando-se no trabalho de Marilyn Strathern, Judith Butler, e Wendy Brown, Mahmood sugere que “a tensão entre os aspectos analítico e prescritivo do projeto feminista possa ser deixada produtivamente em aberto—que não deveria ser fechada prematuramente em nome da ‘clareza política’” (p. 39). Ela responde às demandas inevitáveis pela normatividade com uma afirmação que merece ser citado em completo:

If there is a normative political position that underlies this book, it is that we—my readers and myself—embark upon an inquiry in which we do not assume that the political positions we uphold will necessarily be vindicated, or provide the ground for our theoretical analysis, but

instead hold open the possibility that we may come to ask of politics a whole series of questions that seemed settled when we first embarked upon the inquiry.<sup>40</sup>  
(MAHMOOD, *ibidem*)

Eu afirmo a norma, e acrescento que utilizar tais tensões como ferramenta metodológica pode funcionar na direção contrária também. Ao invés de presumir, com LiPuma, que nossa análise teórica irá fornecer o fundamento da crítica política, tratar a relação etnográfica politicamente (ou seja, sem árbitro universal ditando os termos de maneira unilateral) pode abrir problemáticas teóricas e empíricas que tomamos por resolvidas antes de iniciar a pesquisa. Ao permitir que a provocação antropológica sirva como estímulo ao pensamento, as análises da ciência social podem desestabilizar a “resolução moderna” de Latour (1991) que tradicionalmente delimita seu objeto. De fato, podem até adquirir uma qualidade política em si...com a ressalva que tal política seja uma cosmopolítica (Stengers 1996), da qual nem nosso estimado compromisso com o ‘social’ fique *ab initio* isento.

---

<sup>40</sup> Tradução livre para o português: “Se há uma posição política normativa que subjaz este livro, é que nós—os leitores e eu—nos embarquemos em um inquérito no qual não presumimos que as posições políticas que defendemos necessariamente sejam vindicadas, ou forneçam o fundamento para nossa análise teórica, mas em contrapartida manter em aberto a possibilidade que cheguemos a perguntar da política uma série inteira de questões que pareciam resolvidas quando primeiro nos embarcamos no inquérito.”

## REFERÊNCIAS

- ANTAKI, C.; WIDDICOMBE, S. Identity as an achievement and as a Tool. In:ANTAKI, C.; WIDDICOMBE, S. **Identities in talk**. London: Sage, 1998.
- AGAMBEM, G. Aby warburg and the nameless science. In: **Potentialities**: collected essays in philosophy. Stanford: Stanford UP, 1999.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ANDERSON, B. **Imagined Communities**: Reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1983.
- APPADURAI, A. Life after primordialism. In: **Modernity at large**: cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- APPIAH, K.A. "Race" In: LENTRICCHIA, F.; MCLAUGHIN, T. In: **Critical terms for literary study**. Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- APPIAH, K.A. Race, culture, identity. In: APPIAH, K.A.; Guttman, A. In: **Color conscious**: the political morality of race. Princeton, NJ: Princeton UP, 1998.
- ARDENER, E. Social anthropology and the decline of modernism. In: OVERING, J. **Reason and morality**. London: ASA, 1985.
- ARGYROU, V. Sameness and the ethnological will to meaning. *Current Anthropology*, Chicago, 40(Supplement), S29-S41, 1999.
- ASAD, T. Anthropology and the analysis of ideology. **Man (N.S.)**, Londres, v.14, p.607-27, 1979.
- ASTUTI, R. Response to Gil-White. **Current Anthropology**, Chicago, v.42, n.4, 2001.
- ASTUTI, R. Are we all "natural dualists"? A cognitive developmental approach. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Londres, v.7, p. 429-47, 2001b.
- ASTUTI, R. ; SOLOMON, G.E.A. ; CAREY, S. Constraints on conceptual development : a case study of the acquisition of folkbiological and folksociological knowledge in Madagascar. **Monographs of the Society for Research in Child Development**, Chicago, v.69, n.3, p. 1-165, 2004.
- ATRAN, S.; MEDIN, D.L. Introduction. In: **Folkbiology**. Cambridge: MIT Press, 1999.
- BALIBAR, E. Is there a neo-racism? In: **Race, nation, and class**: ambiguous identities. London: Verso, 1991.

BARTH, F. Introduction. In: BARTH, F. **Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural differences**. Boston: Little Brown, 1969.

BARZUN, J. **Race: a study in superstition**. London: Muthuen, 1937.

BECKER, H. **Tricks of the trade: how to think about your research while you're doing it**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

BENN, Michaels W. The autobiography of an ex-white man. **Transition**, Cambridge, v.73, p.122-143, 1997.

BIRD-DAVID, N. 'Animism' revisited: personhood, environment, and relational epistemology. **Current Anthropology**, Chicago, v.40, p.40, p.67-91, 1999. Suplemento.

BLOCH, M.; SPERBER, D. Kinship and evolved psychological dispositions: the mother's brother controversy reconsidered. **Current Anthropology**, Chicago, v.43, n.5, p.723-748, 2002.

BLOOM, P. **Descartes' Baby: how the science of child development explains what makes us human**. New York: Basic Books, 2004.

BOURDIEU, P. **Outline of a theory of practice**. Tradução de Richard Nice. Cambridge: Cambridge UP, 1977.

BOURDIEU, P. **Distinction: a social critique of the judgment of taste**. Tradução de R. Nice. Cambridge: Harvard UP, 1984.

BOURDIEU, P. La délégation du fétichisme politique. In: **Choses dites**. Paris: Editions de Minuit, 1987.

BOURDIEU, P. **The Logic of Practice**. Tradução de R. Nice. Stanford: Stanford UP, 1990.

BOURDIEU, P. **Language and symbolic power**. Cambridge: Polity Press, 1991.

BOURDIEU, P. Participant objectivation. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v.9, n.12, 2003.

BOWEN, J.R. Should we have a universal concept of "indigenous peoples' rights"? ethnicity and essentialism in the twenty-first century. **Anthropology Today**, Londres, v.16, n.4, p.12-16, 2000.

BRIGGS, C. **Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research**. Cambridge: Cambridge UP, 1986.

- BRUBAKER, R. Rethinking classical theory: The sociological vision of Pierre Bourdieu. **Theory and Society**, New York, v.14,1985.
- BRUBAKER, R. Social theory as habitus. In: CALHOUM, C.; LIMPUMA, E.; POSTPONE, M. **Critical Perspectives**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- BRUBAKER, R. **Nationalism reframed: nationhood and the national question in the new Europe**. New York: Cambridge UP, 1996.
- BRUBAKER, R. Ethnicity without groups. **Archives Européennes de Sociologie**, Paris, v.43, n.2, 2002.
- BRUBAKER, R. Loveman, M.; Stamatov, P. Ethnicity as Cognition. **Theory & Society**, New York, v.33, p.31-64, 2004.
- CARRITHERS, M. Anthropology as a moral science of possibilities. **Current Anthropology**, Chicago, v.46, n.3, 2005.
- CHOMSKY, N. **Cartesian linguistics**. New York: Harper & Row, 1965.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.
- COCKS, J. Fetishizing ethnicity, locality, nationality: the curious case of Tom Nairn. **Theory & Event**, Baltimore, v.1, n.3, 1997.
- COOMBE, R. The properties of culture and the politics of possessing identity: native claims in the cultural appropriation controversy. **Canadian Journal of Law and Jurisprudence**, Toronto, v.6, p.249-85, 1993.
- COSTA, J.F. **O vestígio e a aura: corpo e consumismo na era do espetáculo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- CROCKER, J.C. The Social Functions of Rhetorical Forms. In: SAPIR, J.D.; CROCKER, J.C. **The social use of metaphor**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.
- DAY, D. Being ascribed--and resisting--membership in an ethnic group. In: ANTAKI, Charles; WITTICOMBE, Sue. **Identities in Talk**. London: Sage, 1998.
- DELEUZE, G. **Critique et clinique**. Paris: Editions de Minuit, 1993.
- DERRIDA, J. **Force de loi: le fondement mystique de l'autorité**. Paris, 1994.
- DESCOLA, P. **La composition du Monde: par-delà la nature et la culture**. Paris: Gallimard, no prelo.

DIMAGGIO, P. Review essay on Pierre Bourdieu. **American Journal of Sociology**, Chicago, v.84, n.6, 1979.

DIMAGGIO, P. Culture and cognition. **Annual Review of Sociology**, Palo Alto, v.23, 1997.

DREYFUS, H. Intelligence without Representation. Disponível em: <[www.hfac.uh.edu/cogsci/dreyfus.html](http://www.hfac.uh.edu/cogsci/dreyfus.html)>. Acesso em: 8 de Janeiro. 2005.

DREYFUS, H.; DREYFUS, S. **Mind Over Machine: the power of human intuition and expertise in the era of the computer**. New York: Free Press, 1982.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. Can there be a science of existential structure and social meaning? In: CALHOUN, C. et al. **Critical Perspectives**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

DUPRÉ, J. **The disorder of things: metaphysical foundations of the disunity of science**. Cambridge: Harvard UP, 1993.

EDWARDS, D. The relevant thing about her: social Identity categories in use. In: ANTAKI, Charles; WITTICOMBE, Sue. **Identities in Talk**. London: Sage, 1998.

ENGLUND, H. Witchcraft. Modernity and the person: the morality of accumulation in central Malawi. **Critique of Anthropology**, New York, v.16, p.257-79, 1996.

ENGLUND, H.; LEACH, J. Ethnography and the meta-narratives of modernity. **Current Anthropology**, Londres, v.41, n.2, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E.E.; Witchcraft. **Oracles, and magic among the Azande of Anglo-Egyptian Sudan**. Oxford: Clarendon, 1937.

FIELDS, K.E. **Witchcraft and Racecraft: Invisible Ontology in Its Sensible Manifestations**. In: BOND, G.C.; CIEKAWY, D.M. **Witchcraft Dialogues**. Athens: Ohio UP, 2001.

FODOR, J. Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive science. **Behavioral and Brain Sciences**, Cambridge, v.3, p.63-73, 1980.

FODOR, J. **The modularity of mind**. Cambridge: MIT Press, 1983.

FORSTER, M.N. **Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

FORSTER, M.N. **Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar**. Princeton: Princeton UP, 2004.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits.** Paris: Gallimard, 1994. v.4.

FRIED, M. **The notion of tribe.** Menlo Park: Cummings, 1975.

FREDRICKSON, G. **Racism: a short History.** Princeton: Princeton UP, 2002.

FRY, P. O significado da anemia falciforme no contexto 'política racial' do governo brasileiro - 1995-2004. In: **A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FRY, P.; MAGGIE, Y. A reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.50, p. 67-80, 2004.

GALATY, J. Being "Maasai"; being "people of cattle": ethnic shifters in East Africa. **American Ethnologist**, New York, v.9, n.1, p.1-20, 1982.

GALISON, P.; STUMP, D. **The disunity of science: boundaries, contexts, and power.** Stanford: Stanford UP, 1996.

GEERTZ, C. The transition to humanity. In: TAX, S. **Horizons of Anthropology.** Chicago: Aldine, 1964.

GELLNER, E. Anything goes: the carnival of cheap relativism which threatens to swamp the coming fin de millénaire. **The Times Literary Supplement**, Londres, p.4811, 1995.

GIBSON, J.J. **The ecological approach to visual perception.** Hillsdale, N.J.:LEA, 1979.

GIL-WHITE, F.J. Are ethnic groups biological "species" to the human brain?: essentialism in our cognition of some social categories. **Current Anthropology**, Chicago, v.42, n.4, 2001a.

GIL-WHITE, F.J. Sorting is not categorization: a critique of the claim that Brazilians have fuzzy racial categories. **Cognition & Culture**, Germantown, v.1, n.3, 2001b.

GILROY, P. **The black atlantic: modernity and double consciousness.** Cambridge: Harvard UP, 1993.

GILROY, P. **Between Camps: nations, cultures, and the allure of race.** London: Penguin, 2000.

GOLDMAN, A.I. Social routes to belief and knowledge. **The Monist**, Cambridge, v.84,n.3, p. 346-67, 2001.

- GUYER, P. **The Cambridge companion to Kant.** Cambridge: Cambridge UP, 1992.
- HACKING, I. Making Up People. In: DAVIDESON, A et al. **Reconstructing individualism.** Stanford: Stanford UP, 1986.
- HACKING, I. The looping effects of human kinds. In: SPERBER, D. et al. **Causal cognition.** New York: Clarendon, 1995.
- HACKING, I. **The social construction of what?.** Cambridge: Harvard UP, 1999.
- HACKING, I. **Historical ontology.** Cambridge: Harvard UP, 2002.
- HACKING, I. **Résumé du cours, Collège de France.** Disponível em: <[http://www.college-de-france.fr/media/phi\\_his/UPL25186\\_ihacking.pdf](http://www.college-de-france.fr/media/phi_his/UPL25186_ihacking.pdf), 2003>. Acesso em: 11 dez. 2005.
- HANDLER, R. Is "Identity" a useful cross-cultural concept? In: GILLIS, J.R. **Commemorations: the politics of national identity.** Princeton, N.J.: Princeton UP, 1994.
- HANNA, R. **Kant and the foundations of analytic philosophy.** Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HANNAFORD, I. **Race: the history of an idea in the West.** Baltimore: Johns Hopkins Press, 1996.
- HERZFELD, M. **Cultural intimacy: social poetics in the nation-state.** New York: Routledge, 1997.
- HERZFELD, M. **Anthropology: theoretical practice in culture and society.** Oxford: Blackwell, 2001.
- HIRSCHFELD, L.A. **Race in the making: cognition, culture, and the child's construction of human kinds.** Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- HIRSCHFELD, L.A. **The conceptual politics of race: lessons from our children.** Ethnos, Londres, v.25, n.1, p.63-92, 1997.
- HIRSCHFELD, L.A.; GELMAN, S.A. How biological is essentialism? In: 1999.
- HOLLIS, M.; LUKES, S. **Rationality and relativism.** Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- HUMPHREY, N. The social function of intellect. In: BATESON, P.P.G., HINDE, R.A. **Growing points in ethology.** Cambridge: Cambridge UP, 1976.
- HUTCHINS, E. **Cognition in the wild.** Cambridge: MIT Press, 1995.



INGOLD, T. **The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling, and skill.** London: Routledge, 2000.

JAMES, W. The writings of William James: a comprehensive edition. New York: Random House, 1967.

JENKINS, R. **Pierre Bourdieu.** London: Routledge, 1982.

JENKINS, R. **Rethinking ethnicity.** London: Sage, 1997.

KAPFERER, B. Outside all reason: magic, sorcery and epistemology in anthropology. **Social Analysis**, Biggleswade, UK, v.46, n.3, 2002.

KEANE, W. **Signs of recognition: powers and hazards of representation in an Indonesian society.** Berkeley: University of California Press, 1997.

KEANE, W. Self-interpretation, agency, and the objects of anthropology: reflections on a genealogy. **Comparative Studies of History and Society**, Cambridge, v.10, n.3, p.222-248, 2003a.

KEANE, W. Semiotics and the social analysis of material things. **Language & Communication**, Oxford, v.23, n.3/4, p.409-425, 2003b.

KELLY, J.A. **Relations within the Health System among the Yanomami in the Upper Orinoco.** 2004, Tese de Doutorado em Antropologia Social. – University of Cambridge, Department of Social Anthropology, sem publicação.

KIERNAN, V.G. **The Lords of humankind: European attitudes towards the outside world in the imperial age.** Middlesex, CT: Pelican Press, 1972.

KIRSCH, S. Lost Worlds. **Current Anthropology**, Chicago, v.42, n.2, 2001.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemony and socialist strategy.** London: Verso, 1985.

LAIDLAW, J. For an anthropology of ethics and freedom. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Londres, v.8, p.311-332, 2002.

LAKOFF, A.; COLLIER, J. Ethics and the anthropology of modern reason. **Anthropological Theory**, Cambridge, v.4, n.4, p.419-434, 2004.

LAMBEK, M. The anthropology of religion and the quarrel between poetry and Philosophy. **Current Anthropology**, Chicago, v.41, n.3, 2000.

LAMBEK, M.; STRATHERN, A. **Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia.** Cambridge: Cambridge UP, 1998.

LAMONT, M.; MOLNÁR, V. The study of boundaries in the social sciences. **Annual Review of Sociology**, Palo Alto, v.28, 2002.

LATOUR, B. **We have never been modern: an essay in symmetrical anthropology**. Cambridge: Harvard UP, 1991.

LATOUR, B. **Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches**. Paris: Synthélabo, 1996.

LATOUR, B. **War of the worlds: what about peace?** Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

LATOUR, B. **Politics of nature: how to bring the sciences into democracy**. Cambridge: Harvard UP, 2004.

LAVE, J. **Cognition in practice**. Cambridge: Cambridge UP, 1988.

LEAR, J. **Open minded: working out the logic of the soul**. Cambridge: Harvard UP, 1998.

LEBRUN, G. **Kant et la fin de la métaphysique**. Paris: Armand Colin, 1970.

LEDER, D. **The absent body**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

LIPUMA, E. Modernity and forms of personhood in Melanesia. In: LAMBEK, M.; STRATHERN, A. **Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia**. Cambridge: Cambridge UP, 1998.

LIZARDO, O. The cognitive origins of Bourdieu's *habitus*. **Journal for the Theory of Social Behavior**, Londres, v.34, 2004.

LUHMANN, N. **Theories of distinction: redescribing the descriptions of modernity**. Stanford, CA: Stanford UP, 2002.

MACHERY, E.; FAUCHER, L. **Social construction and the concept of race**. Disponível em: <[www.pitt.edu/~machery/papers](http://www.pitt.edu/~machery/papers)>. Acesso em: 7 ago. 2005.

MACHERY, E.; FAUCHER, L. Why do we think racially? culture, evolution, and cognition. In: COHEN, H.; LEFEBVRE, C. **Handbook of Categorization in Cognitive Science**. Disponível em: <[www.pitt.edu/~machery/papers](http://www.pitt.edu/~machery/papers)>. Acesso em: 7 ago. 2005.

MACKINNON, S. **Neo-liberal genetics: the myths and moral tales of evolutionary psychology**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2005.

MAHMOOD, S. Ethical formation and the politics of individual autonomy in contemporary Egypt. **Social Research**, New York, v.70, n.3, 2003.

MAHMOOD, S. **Politics of piety**. Princeton, N.J.: Princeton UP, 2004.

- MAITLAND, F.W. **Collected Writings**. Disponível em: <[www.oll.libertyfund.org/texts/LFBooks/Maitland0161/CollectedWritings](http://www.oll.libertyfund.org/texts/LFBooks/Maitland0161/CollectedWritings)>. Acesso em: 18 ago. 2005. V.3.
- MARKS, J. Science and race. **American Behavioral Science**, v.40, n.2, 1996.
- MARTÍN-ALCOFF, L. **Towards a phenomenology of racial embodiment**. Radical Philosophy, Londres, May/June. 1999.
- MARX, K. **Capital**. London: Penguin, 1976. V.1.
- MARX, K. **Introduction the Critique of Hegel's Philosophy of Right**. Disponível em: <[www.eserver.org/1844-intro.hegel.txt](http://www.eserver.org/1844-intro.hegel.txt)>. Acesso em: 12 de Agosto 2005.
- MAZZARELLA, W. Culture, globalization, mediation. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v.33, p. 345-367, 2004.
- MCCLINTOCK, A. **Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest**. New York: Routledge, 1995.
- MCKINLEY, R. **The philosophy of Kinship: a reply to Schneider's critique of the study of Kinship**. Champaign: University of Illinois Press, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. **The structure of behavior**. Boston: Beacon Press, 1963.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of perception**. London: Routledge, 2002.
- MONTAGU, A. **Man's most dangerous myth: the fallacy of race**. New York: Columbia University Press, 1942.
- MOSSE, G.L. **Toward the final solution: A history of european racism**. New York: Harper, 1978.
- NEEDHAM, R. **Primordial Characters**. Charlottesville: University of Virginia Press, 1978.
- NIEHAUS, I. Witches and zombies of the South African Lowveld: discourse, accusations, and subjective reality. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Londres, v.11, n.2, p.191-210. 2005.
- ORTNER, S. Theory in anthropology since the sixties. **Comparative Studies in Society and History** 26, Ann Arbor, p.126-66, 1984.
- OVERING, J. Today I shall call him 'mummy': multiple worlds and classificatory confusion. In: OVERING, J. **Reason and morality**. London: ASA, 1985.

PARMENTIER, R. Representing semiotics in the new millennium. **Semiotica**, Bloomington, IN, v.142, n.1/4, p.291-314, 2002.

PARSONS, C. The transcendental aesthetic. In: GUYER, P. **The Cambridge companion to Kant**. Cambridge: Cambridge UP, 1992.

PERKINSON, J. Reversing the Gaze: Constructing european race discourse as modern Witchcraft practice. **Journal of the American Academy of Religion**, New York, v.72, n.3, p.603-629, 2002.

PETRYNA, A. **Life exposed: biological citizens after Chernobyl**. Princeton, N.J.: Princeton UP, 2004.

PIETZ, W. "Fetish" In: NELSON, R.S.; SHIFF, R. **Critical terms for Art History**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

POVINELLI, E.A. Radical worlds: The anthropology of incommensurability and inconceivability. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v.30, 2001.

RABINOW, P. **Essays on the anthropology of reason**. Princeton: Princeton UP, 1996.

RAMOS, A.R. **Pulp fictions of indigenism**. Brasília: Universidade de Brasília, 2001. (Antropológica, 301).

REED, E. **Encountering the world: toward an ecological psychology**. Oxford: Oxford UP, 1996.

RISJORD, M. **Woodcutters and Witchcraft: rationality and interpretive change in the social sciences**. New York: SUNY Press, 2000.

ROBBINS, J. **Becoming sinners: christianity and moral torment in a Papua New Guinea Society**. Berkeley: University of California Press, 2004.

SAHLINS, M. **Culture and practical reason**. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

SAHLINS, M. **Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the sandwich islands kingdom**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SAHLINS, M. **Waiting for Foucault, Still**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

SELLARS, W. The Role of the imagination in Kant's theory of experience. In: JOHNSTONE, H.W. **Categories: A Colloquium**, p. 231-45. State College, PA: Pennsylvania State University Press, 1978.

SILVERSTEIN, M. Shifters, linguistic categories, and cultural description. In: BASSO, K.; SELBY, H. **Meaning in anthropology**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.

SILVERSTEIN, M. "Cultural" concepts and the language-culture nexus. **Current Anthropology**, Chicago, v.45, n.5, 2004.

SOLLERS, W. "Ethnicity". In: **Critical terms for literary study**. Chicago, University of Chicago Press, 1995.

SPERBER, D. **Le savoir des anthropologues**. Paris: Hermann, 1982.

SPERBER, D. The modularity of thought and the epidemiology of representations. In: GELMAN, S.; HIRSCHFELD, L.A. **Mapping the Mind**. Cambridge: Cambridge UP, 1994.

SPERBER, D. **Explaining culture: a naturalistic approach**. Oxford: Blackwell, 1996.

STENGERS, I. **Cosmopolitiques: la guerre des sciences**. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 1996.

STEPAN, N.L. **The "hour" of eugenics: race, gender, and nation in Latin America**. Ithaca: Cornell UP, 1991.

STRATHERN, M. **The gender of the gift**. Berkeley, CA: University of California Press, 1988.

STRATHERN, M. **Property, substance, effect: anthropological essays on persons and things**. London: Athlone, 1999.

STOLCKE, V. **Racismo y sexualidad en la Cuba colonial**. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

STOLCKE, V. Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. **Current Anthropology**, Chicago, v.36, p.1-24, 1995.

STOLER, A.L. **Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things**. Durham: University of North Carolina Press, 1995.

SUCHMAN, L. **Plans and situated action: the problem of human-machine communication**. Cambridge: Cambridge UP, 1987.

TAUSSIG, M. **Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

TAYLOR, P.C. Appiah's Uncompleted Argument: Du Bois and the Reality of Race. **Social Theory and Practice**, New York, v.26, n.1, p.103-28, 2000.

TODES, S. **Body and world**. Cambridge: MIT Press, 2001.

TOREN, C. Anthropology as the whole science of what it is to be human. In: FOX, R.G.; KING, B. **Anthropology beyond culture**. Oxford: Berg, 2002.

URBAN, G. **Metaphysical community**: the interplay of the senses and the intellect. Austin: University of Texas Press, 1996.

TYLER, S. **Cognitive Anthropology**. New York: Holt, 1969.

TYLOR, E.B. **Primitive Culture, vol. 2**: Religion in Primitive Culture. New York: Harper, 1958.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro v.2, n.2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. **And**. Manchester: Manchester Papers in Social Anthropology No. 7, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. **Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation**. Disponível: <[www.amazone.wikia.com](http://www.amazone.wikia.com)>. Acesso em: 24 de Janeiro. 2006.

WADE, P. "Race", nature and culture. **Man**, Londres, v.28, n.1, p.1-28, 1993.

WADE, P. **Race, nature, and culture**: an anthropological perspective. London: Pluto, 2002.

WADE, P. Human nature and race. **Anthropological Theory**, Cambridge, v.4, n.2, p.157-172, 2004.

WAGNER, R. **The invention of culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

WARREN, J. **Racial revolutions**: antiracism and indian resurgence in Brazil. Durham: Duke UP, 2001.

WEST, C. A genealogy of modern racism. In: **Prophecy deliverance!**: an afroamerican revolutionary christianity. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.

WILSON, B.R. **Rationality**. Oxford: Basil Blackwell, 1970.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Tradução de G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.

ZACK, N. **Philosophy of Science and Race**. London: Routledge, 2002.

ZAMMITO, J.H. **Kant, Herder, and the Birth of Anthropology**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.