**69**

**Rastros do outro: notas sobre um mal-entendido**

**Renata Apgaua**

**2004**

**Antropologia em Primeira Mão** é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa a publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

Universidade Federal de Santa Catarina

**Reitor: Rodolfo Pinto da Luz. Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: João Lupi. Chefe do Departamento de Antropologia: Alicia N. González de Castells. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Rafael José de Menezes Bastos. Sub-coordenador: Márnio Teixeira Pinto.**

***Editor responsável***

Rafael José de Menezes Bastos

***Comissão Editorial do PPGAS***

Carmen Sílvia Moraes Rial

Maria Amélia Schmidt Dickie

Oscar Calávia Sáez

Rafael José de Menezes Bastos

***Conselho Editorial***

Alberto Groisman

Aldo Litaiff

Alicia Castells

Ana Luiza Carvalho da Rocha

Antonella M. Imperatriz Tassinari

Dennis Wayne Werner

Deise Lucy O. Montardo

Esther Jean Langdon

Ilka Boaventura Leite

Maria José Reis

Márnio Teixeira Pinto

Miriam Hartung

Miriam Pillar Grossi

Neusa Bloemer

Silvio Coelho dos Santos

Sônia Weidner Maluf

Theophilos Rifiotis

ISSN 1677-7174

Solicita-se permuta/Exchange Desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Copyright

Todos os direitos reservados. Nenhum extrato desta revista poderá ser reproduzido, armazenado ou transmitido sob qualquer forma ou meio, eletrônico, mecânico, por fotocópia, por gravação ou outro, sem a autorização por escrito da comissão editorial.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise without the written permission of the publisher.

Toda correspondência deve ser dirigida à

Comissão Editorial do PPGAS

Departamento de Antropologia,

Centro de Filosofia e Humanas – CFH,

Universidade Federal de Santa Catarina,

88040-970, Florianópolis, SC, Brasil

fone: (0.XX.48) 331. 93.64 ou fone/fax (0.XX.48) 331.9714

e-mail: ilha@cfh.ufsc.br

www.antropologia.ufsc.br

Catalogação na Publicação Daurecy Camilo CRB-14/416

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. —, n.1 (1995)- .— Florianópolis : UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 1995 -

v. ; 22cm

Irregular

ISSN 1677-7174

1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

**Rastros do outro: notas sobre um mal-entendido**

Renata Apgaua

***“Outrem é secreto porque é outro”***

***Derrida***

Neste artigo, gostaria de analisar a possibilidade do diálogo com o outro e, se este for possível, de que maneira o seria. Para escrever este texto, parto, inicialmente, de discussões levantadas por Peter Pál Pelbart e Otávio Velho nos artigos que compõem o volume *Política e Cultura: século XXI* (2002). Como em uma conversa (e aqui já identificamos o tema do diálogo com o outro), esses autores discutem a possibilidade do estabelecimento de um diálogo universal envolvendo *nós-outros*. Pelbart, ao citar uma bela anedota de Kafka, gerou um grande efeito sobre mim, suscitando-me uma série de reflexões sobre temas correlatos ao do diálogo com a alteridade: *produção* da identidade (nós) e da diferença (outros), fronteira e encontro/contato. Velho, por sua vez, com seus textos densos e sempre instigadores para “novas voltas no parafuso”, como ele gosta de dizer, ajudou-me a imprimir a este artigo a inflexão que eu almejava, buscando outras paragens – nomeadamente, o pós-estruturalismo, mais precisamente a *desconstrução* derridiana, para, deste *novo* ponto de vista, radicalizar tais temas. Em outras palavras, e ao contrário do ponto de vista a partir do qual eu havia planejado encetar esta investigação**,** não se trata apenas de pensar que o outro está *entre* nós, ou *sempre* esteve, como aventa Rafael Menezes Bastos em “Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma antropologia do encontro Raoni-Sting” (1996), mas de pensar que ele *sempre* esteve *em* nós. A visada derridiana que proponho neste artigo não se dá, ainda, sem a contribuição dos preciosos artigos de Tomaz Tadeu da Silva e Stuart Hall, publicados no volume *Identidade e Diferença* (2000). Tais artigos analisam a *produção* da identidade e da diferença não de forma não dual e opositiva, ou essencialista, mas, antes, abrem a possibilidade para o encontro com o *rastro* do outro e com a *alteridade radical*.

\*

Um belo dia, o imperador da China resolveu construir uma muralha contra os nômades vindos do norte. A construção da muralha mobilizou a população inteira por anos a fio. Conta Kafka que ela foi empreendida por partes, que não necessariamente se encontravam, de modo que, entre um e outro bloco de muro construído em regiões desérticas, abriam-se grandes brechas, lacunas quilométricas. O resultado foi uma obra descontínua, cuja lógica ninguém entendia, já que ela não protegia de nada, nem de ninguém. Talvez apenas os nômades, na sua circulação errática, tivesse alguma noção do conjunto. No entanto, todos supunham que a construção obedecesse a um plano rigoroso elaborado pelo comando supremo, mas ninguém sabia quem dele fazia parte e quais eram os seus verdadeiros desígnios. Um sapateiro, residente em Pequim, relatou que havia nômades acampados na praça central, a céu aberto, diante do palácio imperial, e que seu número aumentava a cada dia. O próprio imperador apareceu uma vez na janela para espiar a agitação que eles provocavam. O Império mobiliza todas as suas forças na construção da muralha contra eles, mas eles já estão instalados no coração da capital, enquanto o imperador todo-poderoso é um prisioneiro em seu próprio palácio (Pelbart, 2002: 147).

Começarei pela temática da *produção* da identidade e diferença, buscando entender como se deu a construção da identidade (nós) e da diferença (outros) em diferentes contextos, bem como sua articulação com os demais temas da fronteira e do encontro/contato, para então meditar sobre a possibilidade do diálogo com o outro.

A partir da anedota acima, Pelbart faz uma crítica à forma de *produção* da identidade e da diferença no período colonial. Neste contexto, observar-se-ia a operação de constituição de si pela negação, ou diabolização do outro. Uma operação de produção de pares binários, marcada pela essencialização e pela incomunicabilidade dos termos, o que remete a uma tentativa de controlar a permeabilidade, a contaminação, a fronteira, o encontro/contato *nós-outros*. Segundo o autor, a “identidade dos povos europeus, ainda nos primórdios do Estado nacional, forjou-se em oposição dialética aos seus outros nativos, num racismo colonial que eliminava as diferenças internas e espiritualizava uma unidade fictícia com finalidades políticas, em contraposição a uma alteridade fabricada” (Pelbart, 2002: 148-149).

Já no pós-colonialismo, a *produção* da identidade e da diferença não se daria exclusivamente por meio de pares binários, dando abertura para outras lógicas, como aquelas reivindicadas pelos pós-modernistas, que apontam para multiplicidade, diversidade, fluxo livre, etc. As palavras do momento, embora não haja consenso sobre como denominar o atual momento (pós-modernidade, modernidade líquida, etc.), remetem a estados não-essencializados, tais como: fragmentação, fluidez, movimento, viagem, deslocamento, etc. As metáforas utilizadas também são atualizadas: diáspora, cruzamento de fronteiras, nomadismo, hibridização, miscigenação, sincretismo, travestismo, etc. (Featherstone, 1997; Silva, 2000).

Momentos de crise do pós-colonialismo ressuscitariam, no entanto, as binariedades, levando-as ao paroxismo. Mas há aqui algumas distinções a ser feitas. No colonialismo, tínhamos um racismo de cunho biológico, no contexto do qual as identidades eram *produzidas*; no pós-colonialismo, a segregação teria passado a se constituir a partir de uma justificativa cultural. Para Pelbart, “a substituição da raça pela cultura tem efeitos ainda mais perversos. Tudo se explica em termos de cultura – o atraso de uns, a superioridade de outros, a corrupção de terceiros, a crise, a fome, o analfabetismo, o despotismo etc. –, de modo que a cultura é essencializada numa concepção concorrencialista entre as diversas civilizações”. O 11 de setembro seria um bom exemplo de momento de crise do pós-colonialismo. A retomada do livro de Huntington *O Choque de Civilizações*, após esta data, evidenciaria a negação da alteridade a partir da visão inconfessa da superioridade da civilização ocidental (Pelbart, 2002: 151). Neste contexto, a produção de binariedades e a satanização do outro seriam radicalizadas, numa tentativa de controlar a permeabilidade, a contaminação, a fronteira, o encontro/contato *nós-outros*. Vejam-se as medidas de segurança adotadas pelos Estados Unidos: sistema de identificação biométrico; *BodySearch*; telecomando dos aviões a partir de uma cabine no solo, e balas que furam corpos e preservam os aviões (Rial, 2003: 14-15).

Mas façamos uma primeira ponderação: este *nós-outros* esteve separado em algum momento, como parece supor o discurso colonialista, incluindo-se aí o seu *retorno* no pós-colonialismo (lembremos aqui da operação de produção de pares binários, marcada pela essencialização e pela incomunicabilidade dos termos, e a sua correspondente tentativa de controlar a permeabilidade, a contaminação, a fronteira, o encontro/contato *nós-outros*)?

***Esteve nós-outros separado em algum momento?***

Menezes Bastos, em uma conferência intitulada “Antropologia e pós-modernidade: considerações sobre um encontro suspeito”, apontou os problemas de se pensar na *existência* de uma pós-modernidade, que segue uma modernidade que, por sua vez, seguiu uma tradição. Em primeiro lugar, seria problemático pensar em termos de uma linha de continuidade entre estes momentos. Se compreendemos bem os argumentos do palestrante, tratar a pós-modernidade, ou a modernidade, como ruptura em relação a uma etapa anterior também não melhoraria as coisa; seria como se a afirmação de um estado presente fosse sempre assombrada pelo estado passado, necessitando deste fantasma para se afirmar. Em segundo lugar, deveríamos tratar com suspeita a suposição de que, em uma suposta pós-modernidade, estaríamos diante de algo *novo*. No limite, as questões apontadas pelo debate contemporâneo, como globalização, multiculturalismo, diáspora, contato, mistura, hibridismo e viagem, existem desde *sempre*, ou desde o *início*.

Em sua fala, Menezes Bastos parece sugerir que não apenas os fatos indicam que o contato é um *dado*, como a teoria antropológica clássica já o percebeu há muitos anos, tal como mostram os estudos de Cardoso de Oliveira. Certa cautela, portanto, é necessária, sendo importante considerar as pretensões de *novidade* das descobertas com suspeição. Adotando em seus trabalhos uma abordagem processual-articulatória, não abolidora de um enfoque estrutural, o etnólogo mostra, no artigo “Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma antropologia do encontro Raoni-Sting”, que o Alto Xingu, embora visto por muitos como um “paraíso petrificado”, é antes um “sistema movente e de fronteiras abertas”: “O atual sistema social composto pelos grupos indígenas do Parque Indígena do Xingu – aquilo que eu chamo de sistema social xinguense – é o ponto possível, atual, aberto (para 'dentro' e para 'fora') e movente de um largo processo histórico que constitui e arrasa grupos e aldeias, alianças e contra-alianças. Neste sistema, a pressão interétnica é um motor tão vigoroso quanto a compressão cultural” (Menezes Bastos, 1996: 150-151; 153).

Outra análise interessante feita por Menezes Bastos diz respeito à procura dos índios pelo caraíba, este último não tendo chegado ao Alto Xingu por seu próprio movimento. Trata-se, segundo o autor, da mutualidade de uma procura, ou do “desejo de encontro”, dinâmica que se repetiria no encontro Raoni-Sting. Em relação a este encontro, ele diz: “apesar de os dois personagens pertencerem a universos socioculturais diferentes, estes universos (...) reservam para o 'outro' – como categoria e valor culturais – um lugar extremamente saliente”. E continua: “o encontro em tela, portanto, embora empiricamente casual, tem o sabor de um fado regulamentar, de uma condenação até, e não somente, é certo, dos apedrejados com relação às pedras – o que seria óbvio –, mas também destas na direção daqueles” (Menezes Bastos, 1996: 154, 167). Desta perspectiva, o outro sai de seu estado de pureza, inocência ou isolamento, seja esse outro uma criação do discurso colonialista (e seus *retornos*) ou do senso comum. Em suma, o contato é constitutivo; “na teoria, a prática é outra” (Menezes Bastos, 1996: 150).

Sem esquecer os problemas *concretos* da “adesão da teoria pela prática”, Velho comenta um artigo sobre genética escrito por Sergio Pena *et alii* e publicado na Revista Ciência Hoje, no qual se questionam as reivindicações de identidade étnica por índios e negros, já que somos todos biologicamente misturados. Argumentos como este teriam, segundo Velho, propiciado o surgimento da expressão: “chinelo de dedo”. Sem negar a existência de posições contrárias, sinalizadas, por exemplo, na “reversão do declínio numérico das populações indígenas” por critérios de auto-identificação, o antropólogo afirma: “o fato de boa parte dos nossos indígenas se utilizar desse simples e prático artefato cultural japonês sugeriria que também aí a identidade étnica (bem como a temática do multiculturalismo) não se sustentaria. O chinelo de dedo, que pode ser usado, por exemplo, pelos índios Waurá (...) torna-se critério de (não)indianidade”. A questão é, sem dúvida, complexa e marcada por muitas vozes. Há quem diga, por exemplo, que o MacDonald´s é o *nosso* chinelo de dedo, e *nos* acusar também de inautenticidade e infidelidade à cultura, ou mesmo quem o veja como algo positivo, remetendo a uma espécie de “canibalismo cultural” que orienta a “inventividade popular” (Velho, s/d: 6).

Adiantando uma resposta à pergunta sobre ter nós-outros estado separado nalgum momento, diríamos que a cultura não é unívoca e que o estranho está *entre* nós desde *sempre*. Lembremos novamente as imagens da anedota de Kafka. A oposição externo-interno precisa, portanto, ser revista. Nas palavras de Velho, “sem perder de vista os elementos de poder envolvidos, nem sempre evidentes para uma análise que não se queira banal, o 'externo' pode ser um recurso heurístico necessário e constitutivo de nós mesmo. Assim como o seria, do 'outro lado', o primitivismo”. Pode-se dizer que estamos em um mundo globalizado (uma dessas palavras que parecem portar o referente em si e não precisam de qualquer explicação), não sendo possível “falar do outro como de alguém que esteja de fora da muralha – essa idéia do inimigo externo”. Em outras palavras, “somos parte de um mesmo mundo, com toda a sua diversidade, e aquele que seria o outro já está **entre** nós” (Velho, s/d: 7; Velho, 2002: 166) (grifo meu).

Façamos agora uma segunda ponderação conclusiva: se supusermos que este *nós-outros* *sempre* esteve em contato, conforme afirma Menezes Bastos, e que antropólogos desde Barth já fizeram esta constatação, haverá algo de *novo* a ser dito sobre o assunto? Stuart Hall parece fazer uma pergunta semelhante em seu artigo “Quem precisa da identidade?”, publicado no volume *Identidade e Diferença* (2000). A pergunta levantada por este título remete à explosão de estudos críticos sobre o tema da identidade e da diferença em diversas áreas disciplinares. Conforme Hall, não obstante as divergências entre autores, algo é compartilhado: a crítica à idéia de uma “identidade integral, originária e unificada” (2000: 103). Tal argumento é estendido para os conceitos agrupados sob o guarda-chuva da identidade, como as identidades étnicas, raciais e nacionais, bem como para aqueles conceitos e noções aos quais ela se liga: cultura, fronteira, etc. Dada essa explosão de trabalhos, para que, então, Hall escreveria mais um artigo sobre o assunto? Haveria algo de *novo* a se observar ou a ser dito? Apostando que sim, junto com esse autor e Velho, gostaria de radicalizar a problemática do dentro-fora, ou *nós-outros*. Proponho que não se trata apenas de pensar que o outro está *entre* nós, ou que o contato, se não é um dado *novo*, existiu desde *sempre*. E aqui parece surgir algo *novo*...

***Para além do outro (entre) nós...***

Velho radicaliza a questão e não se limita à constatação de que o outro está *entre* nós. O outro estaria *dentro* de nós. Em suas palavras: “a satanização do outro não é necessariamente de um outro externo, mas de um outro interno”, ou seja, “satanização não só, porém, no sentido de que o outro, afinal, já esteja na praça central, mas também de que esse outro esteja, efetivamente, no sentido mais íntimo, dentro mesmo de nós”. Conforme Velho, a antropologia perde muito em abandonar (ou em tentar fazê-lo) a categoria de primitivo, posto que “a questão não está em não tratar o outro como primitivo”, mas “em nos tratarmos a nós mesmos como primitivos”. Tem-se, neste caso, uma espécie de “recalque do outro”, o que poderia ser medido pela “distinção entre alteridade, para se referir ao outro externo, e outridade, para se referir a esse outro que está aqui, **dentro** de nós” (Velho, 2002: 168-169) (grifo meu). Se adotasse esta perspectiva do outro *dentro* de nós, a antropologia tornaria possível um discurso que “estaria associado a um estranhamento que incluiria reflexivamente a nossa própria condição, movimento do pós-estruturalismo que a antropologia como disciplina efetivamente jamais chegou a realizar até às últimas conseqüências” (Velho, 1997: 48).

Acreditando que algo de *novo* pode ser dito sobre o assunto, Hall também propõe a visada pós-estruturalista, especificamente as contribuições de Derrida, para pensar o processo de *produção* da identidade e da diferença. Cruzando os fios, gostaria, então, de pensar a afirmação de Velho – o outro está *dentro* de nós – a partir da perspectiva de Derrida, ou seja, da *desconstrução*. Esta opção é marcada por alguns pressupostos. A identidade (nós) e a diferença (outros) são produtos de um processo anterior de *diferenciação*. Em termos derridianos, poder-se-ia dizer que tanto a identidade quanto a diferença resultam da *différance*,com ‘a’ (e não *différence*). Isto quer dizer que “o processo de significação depende tanto de uma operação de diferença quanto de uma operação de diferimento (adiamento)” (Silva, 2000b: 42).

A operação de diferimento (adiamento) tem lugar em virtude de uma característica do signo: ele é um sinal, marca ou traço que está no lugar do referente (a “coisa”) ou do conceito e não coincide com ele. Em termos derridianos, referente (“coisa”) e conceito não estão *presentes* no signo, isto é, o signo não é uma *presença*. Trata-se da crítica à “metafísica da presença”, do adiamento indefinido da presença plena no signo e também da impossibilidade dessa presença. Como indica Silva, “a natureza da linguagem é tal que não podemos deixar de ter a ilusão de ver o signo como uma presença, isto é, de ver no signo a presença do referente (a 'coisa') ou do conceito”. Ele continua: “essa 'ilusão' é necessária para que o signo funcione como tal (...). Embora nunca plenamente realizada, a promessa da presença é parte integrante da idéia de signo” (Silva, 2000: 78).

Sobre a operação de diferença, pode-se dizer que o signo contem em si o *traço* do outro. Para Derrida, a idéia de *rastro* (*trace*), indica que o signo porta o *traço* daquilo que ele substitui, do que não é, do que falta, de um exterior constitutivo, ou seja, da diferença. Nesses termos, o signo não se reduz a si mesmo, à identidade. Ele contem o *traço* do outro, da diferença, isto é, “a mesmidade (ou a identidade) porta sempre o traço da outridade (ou da diferença)” (Silva, 2000: 79). Conforme Derrida, “o 'rastro' [*trace*] é o movimento, o processo, na verdade a experiência que, de uma só vez, tende e fracassa em deixar de lado o outro no mesmo” (Derrida, 2004: 346).

É importante dizer que o processo de significação é um ato de criação lingüística e está sujeito às propriedades da linguagem, esta vista como um sistema de diferenças que vacila, vaza, ou fracassa, e que propicia um *jogo de mostra e esconde*, considerando-se as características do signo apontadas acima. Em outras palavras, qualquer prática de significação, como a construção da identidade e da identificação, por se constituir dentro e não fora do discurso, está sujeita ao jogo da *différance*. Como diz Hall sobre as identidades – argumento que pode ser estendido para a noção de identificação –, elas “só podem ser lidas a contrapelo, isto é, *não* como aquilo que fixa o jogo da diferença em um ponto de origem e estabilidade, mas como aquilo que é construído na *différance* ou por meio dela, sendo constantemente desestabilizadas por aquilo que deixam de fora” (Hall, 2000: 111).

Nesta perspectiva, é possível deslocar o problema da *produção* *nós-outros*. Mesmo que o discurso colonialista e seus *retornos* no pós-colonialismo tenham se afirmado a partir de uma oposição essencialista *nós-outros*, esse nós não pode ser visto como um *mesmo* (sua *presença* é indefinidamente adiada), uma vez que contém o *traço* do outro (só é o que é porque não é o outro). Esse *traço*, ou *espectro*, assombra, se considerarmos que a existência do signo é “marcada unicamente pela diferença que sobrevive em cada signo como traço, como fantasma e assombração” (Silva, 2000: 79). Como sugere a anedota de Kafka, constrói-se a muralha e depois se esforça por esconder o diferente, o outro, aquele que contamina e, simultaneamente, por exibir e proteger a identidade, o nós, o eu, o mesmo, o puro. Um porém: a muralha *é* toda vazada e o outro está instalado no coração da capital do Império...

Inspiro-me na anedota não para pensar que o outro está *entre* nós, como já o fizeram muitas teorias do contato, mas para pensar que a afirmação deste *entre* está submetida a uma operação mais radical de reflexão sobre os *rastros do outro, de um outro em nós como traço*. Como uma volta no parafuso, para usar uma expressão muito utilizada por Velho, não se trata de constatar que o contato está presente desde o *início* e o outro *sempre* esteve *entre* nós e que, portanto, não há mais nada a ser dito. Proponho que o contato, a diferença, a diversidade cultural não é o ponto de origem, mas o resultado de um processo marcado por operações de *diferenciação*.

Tratar o processo de *produção* da identidade (nós) e da diferença (outro) pela *différance* implica não tratar o par *nós-outros* e seus termos de forma essencialista, tampouco de uma maneira dual e opositiva, isto é, marcada pela incomunicabilidade dos termos. Adotar a *desconstrução* tampouco implica destruir tudo, ou ver as coisas de uma maneira pessimista e a-política, mas antes mostrar as aporias do discurso e indicar a *violência* de sua *inscrição* e as estratégias de poder presentes. A posição derridiana, ao voltar-se para as aporias do discurso filosófico ocidental e para as oposições binárias presentes neste, põe em questão as relações de poder. Derrida, em *Papel-Máquina*, responde que a *desconstrução*, ao colocar em questão o “falogocentrismo”, “traço estrutural do discurso filosófico”, emerge como um “gesto político, uma oposição ou uma estratégia política” (Derrida, 2004: 349).

Afirmar a identidade (e marcar a diferença) é uma prática de significação, que envolve inclusão e exclusão, fechamento e demarcação de fronteiras (simbólicas) fora/dentro – nós/eles, a produção de “efeitos de fronteiras” (Hall, 2000: 106). Mas não se trata apenas de distinções gramaticais, mas de “posições-de-sujeito” em um contexto marcado por relações de poder. Nas palavras de Silva: “os conceitos de identidade e diferença resultam de um processo de produção simbólica e discursiva. (...) A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que a sua definição – discursiva e lingüística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” (Silva, 2000: 81-82; 86).

A teoria cultural pós-estruturalista, em particular, tem se debruçado sobre os discursos que tendem a fixar a identidade, e também sobre os discursos que levam à desestabilização desta última. A afirmação de identidades nacionais, a recorrência a mitos fundadores, a defesa de uma língua, dentre outros, seriam exemplos de processos que tentam fixar as identidades. Já as diásporas, os movimentos migratórios, as viagens indicariam processos que complicam e subvertem as identidades. Ao recorrer às metáforas de hibridização, miscigenação, sincretismo e travestismo, inspiradas em movimentos empíricos, a teoria cultural questiona a identidade fixa em geral, mostrando a sua artificialidade. E é ao induzir confusões em a estabilidade e a fixação da identidade que se torna possível afetar o poder. Trata-se de uma estratégia discursiva que produz efeitos sobre as relações de poder, desestabilizando-as e propiciando novas configurações. Exemplificando, “a possibilidade de 'cruzar fronteiras' e de 'estar na fronteira', de ter uma identidade ambígua, indefinida, é uma demonstração do caráter 'artificialmente' imposto das identidades fixas. O 'cruzamento de fronteiras' e o cultivo propositado de identidades ambíguas é, entretanto, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade” (Silva, 2000: 89).

Indicar as aporias do discurso da identidade fixa não implica, em um movimento reverso, fixar o discurso de hibridização, miscigenação, sincretismo e travestismo. É preciso, também, trabalhar para a sua não fixação, para a sua subversão e desestabilização. Isto de um ponto de vista que considera que a *produção* da identidade e os mecanismos discursivos e lingüísticos que a sustentam oscilam entre a sua fixação e a sua desestabilização – fixação como uma tendência e uma impossibilidade. Trata-se de uma estratégia política de questionamento das operações de fixação das identidades, de *todas* as identidades (Silva, 2000: 89).

***O diálogo com a alteridade é possível?***

Conforme foi dito no início, eu falaria sobre atemática da produção da identidade e da diferença, bem como sobre a sua articulação com os temas da fronteira e do encontro/contato, tendo como horizonte um objetivo maior, que é a reflexão sobre a possibilidade do diálogo com o outro. Diante da aposta deste artigo de que o outro está *em* nós, o que abre a possibilidade para o encontro com o *rastro* do outro em nós e com a *alteridade radical*, o que poderia ser dito sobre o diálogo com a alteridade? Este seria possível? Se sim, de que maneira o seria?

Para Menezes Bastos, o encontro – e aqui estabeleço uma relação entre encontro e diálogo – não produz uma soma possível, não existindo sobreposição da lógica de um grupo à lógica de outro, ou a criação de uma terceira lógica. As coisas se passam como em um jogo no qual uma equipe jogasse futebol e a outra jogasse basquete. A sua análise diz respeito ao encontro colonial, mas penso ser interessante para pensar o contato de maneira geral. Nas palavras do autor, “no encontro colonial não há soma possível e, então, não se trata, para buscar entendê-lo, de saber se uma das lógicas em contato dominantemente se sobrepõe ou não à outra ou se tais lógicas somadas fazem nascer uma terceira, aritmética cuturalista que os anos 60 pensavam já exorcizadas, mas cujos fantasmas parecem estar de novo à solta: o encontro colonial constitui uma 'relação de contradição'”. Conforme o autor, o encontro diz respeito a uma conjunção necessária, provavelmente por dizer respeito à mutualidade de uma procura e ao desejo de encontro, mas irredutível a uma das partes (Menezes Bastos, 1996: 168; 170).

Faço algumas observações sobre a irredutibilidade do encontro a partir da análise que Menezes Bastos fez da frase “a gente tem que se Raonir senão se Extingue”. Conforme o autor, a relação entre R(Raoni-Reunir) e S(Sting-Extinguir) é estabelecida através de um terceiro (a gente), “uma voz exterior” que estabelece de forma imperativa a sentença como moral: “é assim que o que era pura proposição passa ao estatuto de palavra de ordem, que estabelece o encontro em consideração como algo que não somente não envolve apenas os dois personagens. Não, segundo a palavra de ordem em questão este é um encontro que atinge em cheio um outro mundo” (Menezes Bastos, 1996: 171). Eu diria, ainda, que qualquer tentativa de “traduzir” o encontro, de falar sobre ele, implicará o surgimento de um terceiro, de um ponto de enunciação, ou uma voz exterior. Tarefa ingrata para nós antropólogos que vivemos a traduzir encontros... A irredutibilidade das partes do encontro (já enunciada) parece exigir certo segredo. Como diz Derrida em *Papel-Máquina*: “outrem é secreto porque é outro” (Derrida, 2004: 331). A violência da nomeação retira o “outro” de sua singularidade radical – trata-se da violência da escritura. Ser secreto, estar em segredo como um “outro”, característica de toda singularidade, que a clássica operação da antropologia de tornar o outro familiar fez (e faz) morrer.

Sobre a irredutibilidade do diálogo com o outro, Velho cita uma situação interessante, que o fez pensar que efetivamente havia uma incomunicabilidade e uma incomensurabilidade absolutas entre universos distintos. Ele nos conta que, como acompanhasse a sua esposa etnóloga em trabalho de campo, esta foi indagada por uma índia sobre o que era um edifício. A sua esposa tentou explicar à índia, que, em seguida, perguntou: “Mas e o cocô? O que eles fazem com o cocô?”. Posteriormente, ao assistir aos noticiários do Rio de Janeiro que divulgavam a forma inadequada de tratamento do cocô pelos melhores hospitais da cidade, o que estava colocando em risco a lagoa Rodrigo de Freitas, ele começou a vislumbrar a possibilidade de um diálogo, com a condição de se desenrolar de uma maneira “verdadeiramente surpreendente e desafiadora”. Cocô, um significante que perpassa diferentes contextos sociais, como uma espécie de “mal-entendido” produtivo, posto que não impede o desenrolar da “conversação”. Este argumento do significante que perpassa diferentes culturas e sociedades como uma espécie de “mal-entendido”, tomo-o de outro texto do autor, em que ele discute a ocorrência dos significantes globalização, hibridismo, sincretismo, dentre outros, em situações distintas. Sem cair em uma posição paralisante, Velho afirma que o mais interessante no momento seria o discurso “das semelhanças e das aproximações contingentes”, que não anule a diferença, mas a sua “exótica”, isto é, distante tanto do discurso universalista quanto daquele das diferenças reificadas (Velho, 2002: 173; Velho, 1997: 48; 53).

Silva parece *irredutível* ao dizer que não se trata de pensar as relações entre as culturas como uma questão de consenso, diálogo ou comunicação. Ele explica: trata-se de relações de poder. É preciso, também, deixar de falar em diversidade para falar de multiplicidade (argumento presente em outros autores, como Pelbart e Velho, ainda que abordados de forma particular). Se a primeira remete ao que é estático, estéril e limita-se ao existente, ao que é dado, reafirma o idêntico, a segunda, por sua vez, aponta no sentido do que é atividade, fluxo, produção, movimento, máquina de produzir diferenças irredutíveis à identidade, aquilo que multiplica, prolifera, dissemina. Silva termina o seu texto com as palavras de Blanchot, que em uma espécie de “mal-entendido produtivo” me fazem pensar na epígrafe deste ensaio e na pergunta sobre a possibilidade de diálogo com o outro: “procurar acolher o outro como outro e o estrangeiro como estrangeiro; acolher outrem, pois, em sua irredutível diferença, em sua estrangeiridade infinita, uma estangeiridade tal que apenas uma descontinuidade essencial pode conservar a afirmação que lhe é própria” (Silva, 2000: 96; 100-101). Trata-se, portanto, de estar na fronteira, no limite, na iminência da visita do radicalmente outro, da alteridade radical; na expectativa do dom da hospitalidade incondicional e infinita.

\*

**Referências bibliográficas**

BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras” in POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CANEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CLIFFORD, James. “ Verdades parciales”. *Retóricas de la antropología*. Madrid: Jucar, 1991.

DERRIDA, Jacques & DUFOURMANTELLE, Anne. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Apresentação. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

HALL, Stuart. “Quem precisa da identidade?”, in: SILVA, Tomaz Tadeu (org.), *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

JOHNSON, Christopher. *Derrida: a cena da escritura*. São Paulo: UNESP, 2001.

MARCUS, George E. & FISCHER, Michael M. J. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: University Press, 1986.

MENEZES BASTOS, Rafael José. “Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma antropologia do encontro Raoni-Sting”. *Revista de Antropologia*, São Pauo, v. 39, n. 1. p. 145-189, 1996.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *“O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1998.

PÉLBART, Peter Pál. “Choque de civilizações, satanização do outro e chances de um diálogo universal – primeira exposição”, in: FRIDMAN, Luis Carlos (org.), *Política e cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1998.

RAPPORT, Nigel & OVERING, Joanna. *Social and cultural anthropology: the key concepts*. Londres: Routledge, 2000, pp. 92-101 e 333-343.

REINHARDT, Bruno Mafra Ney & PEREZ, Léa Freitas. *Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida e a “Lição de escritura”*. Mimeo. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004. [Apresentado no Fórum de Pesquisa 36 Antropologia, Trabalho de Campo e Subjetividade: Desafios Contemporâneos, 24 Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda/PE.]

RIAL, Carmen. “Guerra de imagens: o 11 de setembro na mídia”. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu. “A produção social da identidade e da diferença”. *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. *Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 (b).

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. “Questão racial e etnicidade” in MICELI, Sergio (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré, 1999.

VELHO, Otavio. “Globalização: antropologia e religião” in Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. “Choque de civilizações, satanização do outro e chances de um diálogo universal – segunda exposição” in FRIDMAN, Luis Carlos (Org.) *Política e cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. “Mistura ou diferença: qual a esperança na globalização e na crise?”. <http:://www.antropologia.com.br>, s/d.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O conceito de ‘sociedade’ em antropologia: um sobrevôo”. <http:://cevep.ufmg.br/publicacoes/ts/ts5/batalha.rtf>, s/d (capturado em 27/11/2002).

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

Títulos publicados

1.MENEZES BASTOS, Rafael José de. A Origem do Samba como Invenção do Brasil: Sobre o "Feitio de Oracão " de Vadico e Noel Rosa (Por que as Canções Têm Musica?), 1995.

2. MENEZES BASTOS, Rafael José de e Hermenegildo José de Menezes Bastos. A Festa da Jaguatirica: Primeiro e Sétimo Cantos - Introdução, Transcrições, Traduções e Comentários, 1995.

3. WERNER Dennis. Policiais Militares Frente aos Meninos de Rua, 1995.

4. WERNER Dennis. A Ecologia Cultural de Julian Steward e seus desdobramentos, 1995.

5. GROSSI Miriam Pillar. Mapeamento de Grupos e Instituições de Mulheres/de Gênero/Feministas no Brasil, 1995.

6. GROSSI Mirian Pillar. Gênero, Violência e Sofrimento - Coletânea, Segunda Edição 1995.

7. RIAL Carmen Silvia. Os Charmes dos Fast-Foods e a Globalização Cultural, 1995.

8. RIAL Carmen Sílvia. Japonês Está para TV Assim como Mulato para Cerveja: lmagens da Publicidade no Brasil, 1995.

9. LAGROU, Elsje Maria. Compulsão Visual: Desenhos e Imagens nas Culturas da Amazônia Ocidental, 1995.

10. SANTOS, Sílvio Coelho dos. Lideranças Indígenas e Indigenismo Of icial no Sul do Brasil, 1996.

11. LANGDON, E Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia 1996.

12. LANGDON, E. Jean. A Doença como Experiência: A Construção da Doença e seu Desafio para a Prática Médica, 1996.

13. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Antropologia como Crítica Cultural e como Crítica a Esta: Dois Momentos Extremos de Exercício da Ética Antropológica (Entre Índios e Ilhéus), 1996.

14. MENEZES BASTOS, Rafael José de. Musicalidade e Ambientalismo: Ensaio sobre o Encontro Raoni-Sting, 1996.

15. WERNER Dennis. Laços Sociais e Bem Estar entre Prostitutas Femininas e Travestis em Florianópolis, 1996.

16. WERNER, Dennis. Ausência de Figuras Paternas e Delinqüência, 1996.

17. RIAL Carmen Silvia. Rumores sobre Alimentos: O Caso dos Fast-Foods,1996.

18. SÁEZ, Oscar Calavia. Historiadores Selvagens: Algumas Reflexões sobre História e Etnologia, 1996.

19. RIFIOTIS, Theophilos. Nos campos da Violência: Diferença e Positividade, 1997.

20. Haverroth, Moacir. Etnobotânica: Uma Revisão Teórica. 1997.

21. Piedade, Acácio Tadeu de C. Música Instrumental Brasileira e Fricção de Musicalidades, 1997

22. BARCELOS NETO, Aristóteles. De Etnografias e Coleções Museológicas. Hipóteses sobre o Grafismo Xinguano, 1997

DICKIE, Maria Amélia Schmidt. O Milenarismo Mucker Revisitado, 1998

GROSSI, Mírian Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade, 1998

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Campo Religioso e Grupos Indígenas no Brasil, 1998

GROSSI, Miriam Pillar. Direitos Humanos, Feminismo e Lutas contra a Impunidade. 1998

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Ritual, História e Política no Alto-Xingu: Observação a partir dos Kamayurá e da Festa da Jaguatirica (Yawari), 1998

Grossi, Miriam Pillar. Feministas Históricas e Novas Feministas no Brasil, 1998.

MENEZES Bastos, Rafael José de. Músicas Latino-Americanas, Hoje: Musicalidade e Novas Fronteiras,1998.

RIFIOTIS, Theophilos. Violência e Cultura no Projeto de René Girard, 1998.

HELM, Cecília Maria Vieira. Os Indígenas da Bacia do Rio Tibagi e os Projetos Hidrelétricos, 1998.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Apùap World Hearing: A Note on the Kamayurá Phono-Auditory System and on the Anthropological Concept of Culture, 1998.

SAÉZ, Oscar Calavia. À procura do Ritual. As Festas Yaminawa no Alto Rio Acre, 1998.

MENEZESBASTOS, Rafael José de & PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo: Sopros da Amazônia: Ensaio-Resenha sobre as Músicas das Sociedades Tupi-Guarani, 1999.

DICKIE, Maria Amélia Schmidt. Milenarismo em Contexto Significativo: os Mucker como Sujeitos, 1999.PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. Flautas e Trompetes Sagrados do Noroeste Amazônico: Sobre a Música do Jurupari, 1999.

LANGDON, Esther Jean. Saúde, Saberes e Ética – Três Conferências sobre Antropologia da Saúde, 1999.

CASTELLS, Alicia Norma Gonzáles de. Vida Cotidiana sob a Lente do Pesquisador: O valor Heurístico da Imagem, 1999.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Os povos Indígenas do Oiapoque: Produção de Diferenças em Contexto Interétnico e de Políticas Públicas, 1999.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part I), 2000.

LANGDON, Esther Jean. Saúde e Povos Indígenas: Os Desafios na Virada do Século, 2000.

RIAL, Carmen Silvia Moraes e GROSSI, Miriam Pillar. Vivendo em Paris: Velhos e Pequenos Espaços numa Metrópole, 2000.

TASSINARI, Antonella M. I. Missões Jesuíticas na Região do Rio Oiapoque, 2000.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Authenticity and Divertissement*:* Phonography, American Ethnomusicology and the Market of *Ethnic Music* in the United States of America, 2001.

RIFIOTIS, Theophilos. Les Médias et les Violences: Points de Repères sur la “Réception”, 2001.

GROSSI, Miriam Pillar e RIAL, Carmen Silvia de Moraes. Urban Fear in Brazil: From the Favelas to the Truman Show, 2001.

CASTELS, Alicia Norma Gonzáles de. O Estudo do Espaço na Perspectiva Interdisciplinar, 2001.

RIAL, Carmen Silvia de Moraes. 1. Contatos Fotográficos. 2. Manezinho, de ofensa a troféu, 2001.

RIAL, Carmen Silvia de Moraes. Racial and Ethnic Stereotypes in Brazilian Advertising. 2001

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part II), 2002.

RIFIOTIS, Theophilos. Antropologia do Ciberespaço. Questões Teórico-Metodológicas sobre Pesquisa de Campo e Modelos de Sociabilidade, 2002.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. O índio na Música Brasileira: Recordando Quinhentos anos de esquecimento, 2002

GROISMAN, Alberto. O Lúdico e o Cósmico: Rito e Pensamento entre Daimistas Holandeses, 2002

54. Mello, Maria Ignez Cruz. Arte e Encontros Interétnicos: A Aldeia Wauja e o Planeta, 2003.

55. Sáez Oscar Calavia. Religião e Restos Humanos. Cristianismo, Corporalidade e Violência, 2003.

56. Sáez, Oscar Calavia. Un Balance Provisional del Multiculturalismo Brasileño. Los Indios de las Tierras Bajas en el Siglo XXI, 2003.

57. Rial, Carmen. Brasil: Primeiros Escritos sobre Comida e Identidade, 2003.

58. Rifiotis, Theophilos. As Delegacias Especiais de Proteção à Mulher no Brasil e a «Judiciarização» dos Conflitos Conjugais, 2003.

59. Menezes Bastos, Rafael José. Brazilian Popular Music: An Anthropological Introduction (Part III),2003.

60. Reis, Maria José, María Rosa Catullo e Alicia N. González de Castells. Ruptura e Continuidade com o Passado: Bens Patrimoniais e Turismo em duas Cidades Relocalizadas, 2003.

61. Máximo, Maria Elisa. Sociabilidade no "Ciberespaço": Uma Análise da Dinâmica de Interação na Lista Eletrônica de Discussão 'Cibercultura'", 2003.

62. Pinto, Márnio Teixeira. Artes de Ver, Modos de Ser, Formas de Dar: Xamanismo e Moralidade entre os Arara (Caribe, Brasil), 2003.

63. Dickie, Maria Amélia S., org. Etnografando Pentecostalismos: Três Casos para Reflexão, 2003.

64. Rial, Carmen. Guerra de Imagens: o 11 de Setembro na Mídia, 2003.

65. Coelho, Luís Fernando Hering. Por uma Antropologia da Música Arara (Caribe): Aspectos Estruturais das Melodias Vocais, 2004.

66. Menezes Bastos, Rafael José de. Les Batutas in Paris, 1922: An Anthropology of (In) discreet Brightness, 2004.

67. Menezes Bastos, Rafael José de. Etnomusicologia no Brasil: Algumas Tendências Hoje, 2004.

68. Sáez, Oscar Calavia. Mapas Carnales: El Territorio y la Sociedad Yaminawa, 2004.

69. Apgaua, Renata. Rastros do Outro: Notas Sobre um Mal-entendido. 2004.