

Deslocamentos, fronteiras, corpos e historicidades

Comentário sobre os textos de
Roger Sansi, Omar Thomaz e Matthew Gutmann¹

Luis Nicolau Parés

Das deportações e raptos na guerra civil de Moçambique, passando pelas bolsas de mandinga no mundo atlântico do século XVII, até as trajetórias dos emigrantes que cruzam a fronteira entre México e Estados Unidos na contemporaneidade. De saída, cabe notar a diversidade geográfica, temporal e temática dos textos a serem comentados e a impossibilidade de fazer justiça à riqueza dos seus argumentos nesta breve resenha. Traçar correspondências ou pontes entre trabalhos tão distintos constitui um desafio que corre o risco de virar um exercício de prestidigitação verbal, mas o ecletismo conceitual que necessariamente resultará talvez esteja em consonância com o hibridismo cultural que permeia todo processo de “Diáspora e Construção Identitária”, título do painel que reúne os ditos trabalhos.

Um fio de Ariadna para nos conduzir por esse labirinto intertextual é a noção de deslocamento, de movimento ou de fluxo que, embora em escalas geopolíticas diferenciadas, é abordada pelos três trabalhos. Omar Thomaz examina deslocamentos regionais acontecidos no interior das fronteiras do Estado-nação moçambicano. No caso de Matthew Gutmann, nos confrontamos com um movimento através de uma fronteira internacional, a de México e Estados Unidos; enquanto o trabalho

de Roger Sansi teoriza sobre a circularidade cultural no contexto mais amplo de um mundo atlântico transnacional e transcontinental. Movimentos e trânsitos de distintas ordens, voluntários ou forçados, muitas vezes violentos, transmigrações de pessoas, mas também de objetos, de práticas e de discursos.

De forma complementar, ao lado dessa noção de deslocamento, os três trabalhos pensam, com maior ou menor ênfase, a idéia de fronteira. Isso é especialmente claro no trabalho de Matthew onde se discute uma fronteira geopolítica bem concreta. No caso de Omar, poderíamos falar de fronteiras simbólicas entre a ordem e a dissidência (mas também com uma concretude física, expressa nas deportações inter-regionais separando a cidade do campo, as províncias do sul das do norte etc.), fronteiras que as pessoas são forçadas a cruzar dependendo dos seus posicionamentos políticos ou morais. O trabalho de Roger problematiza situações de encontros culturais, aqueles espaços de fronteira também onde se produzem os discursos sobre o feitiço, sempre interessados na apropriação de elementos estrangeiros que vêm de longe. No âmbito do feitiço impera ainda a possibilidade dos corpos serem transformados em coisas ou vice-versa, mágicas que não deixam de ser transgressões das leis naturais, ou melhor, das fronteiras filosóficas entre o sujeito e o objeto. Portanto, os movimentos, os fluxos, envolvem sempre o transpor de limites, o atravessar de umbrais que separam âmbitos diferenciados.

Nesse ponto, percebe-se uma complementaridade, quando não um contraste, entre os trabalhos aqui discutidos. O de Roger propõe uma macrovisão de circularidade atlântica, aderido parcialmente às teses do transnacionalismo, ao enfatizar a fluidez das dinâmicas culturais além das fronteiras, não apenas nacionais, mas também continentais. Nessa abordagem há um esforço por desconstruir ou minimizar a importância das fronteiras, uma tentativa para que não se imponham como rígidas e contraproducentes barreiras à análise. Por outro lado, Matthew chama

a atenção para a realidade e persistência das fronteiras e para a necessidade de pensar esses limites, essas separações que relativizam as noções de movimentos muito fluidos. Há fluxos, mas em certos níveis se impõem os obstáculos, as interrupções, as descontinuidades.

Essa dialética entre o global e o local, entre o aberto e o fechado, se relaciona com uma problemática de ordem maior que, embora tenha relação com a proposta do Colóquio, não cabe aqui aprofundar. Trata-se da correlação entre a diferença e a semelhança. Em que medida esses deslocamentos populacionais e esses fluxos de idéias são condizentes a processos de homogeneização cultural, de criouliização, de hibridismo que levariam a algum tipo de uniformização igualitária, ou até que ponto, ao contrário, esses movimentos, essas transposições de fronteiras, levam a dinâmicas de contraste, de criação de diferença, e de promoção de identidades múltiplas? Esse seria um marco mais amplo onde poderíamos situar esses trabalhos.

Todavia, os três textos, como outros já apresentados no Colóquio, apontam para a necessidade de pensar a historicidade dos fenômenos sociais e culturais, além da mera contextualização ou recuperação do passado ou de uma simples abordagem diacrônica. Isso se evidencia, por exemplo, no trabalho de Omar, na tentativa de compreensão da temporalidade, ou senso do tempo, dos seus interlocutores e como suas narrativas criam memória e produzem história. Também o texto de Matthew se inicia examinando como as pessoas *contam* as suas histórias de fronteira, de migrações e deportações, e como essas narrativas constituem e tecem suas intersubjetividades. Já o texto de Roger, seguindo idéias de William Pietz, destaca a historicidade como característica intrínseca e constitutiva da materialidade do feitiço, este concebido como resultado de um evento excepcional, marcado por um momento específico que lhe confere sua singularidade.

Um outro aspecto notável desses textos diz respeito ao modo como esses deslocamentos, memórias e experiências, por vezes traumáticas, são corporalizadas, ou seja, a centralidade do corpo para pensar essas historicidades e dinâmicas transformativas. Omar, por exemplo, escreve sobre a experiência da deportação como uma “marca corporal”, pois para o campo de trabalho “levaram apenas aquilo que lhes é irredutível: seu corpo biológico”. Já Matthew, inspirado em Emily Martin (1990), examina, numa parte do seu texto, as relações entre corpo, saúde e identidade nacional. Na sua crítica dos discursos da genética que tentam naturalizar e biologizar estereótipos nacionais, o corpo aparece como uma metáfora social, como um lugar de inscrição simbólica e cultural. Também Roger ao refletir, a partir de Alfred Gell (1998), sobre a capacidade da pessoa se distribuir, estender ou projetar nas suas representações, índices e feitiços, está colocando o corpo no cerne desses processos de objetificação. Nesse sentido, os três textos se alinham com outros apresentados no Colóquio, que consideram o corpo como um *locus* privilegiado onde se inscrevem os “marcadores diferença” e onde se produzem e podem ser pensadas suas intersecções.

Apontados alguns dos possíveis conceitos que interligam os três trabalhos, passo agora a uma análise mais pormenorizada de cada um deles, começando pelo de Roger Sansi. Talvez o maior desafio desse ensaio seja a tentativa de desenhar uma teoria geral do feitiço e, de fato, essa abordagem de caráter universalista constitui, a meu ver, o seu aspecto mais instigante e, ao mesmo tempo, o seu calcanhar de Aquiles. Embora ele parta de casos concretos para ilustrar a sua teoria – do poema de Gregório de Mattos até a discussão sobre a mandinga – o seu nível de abstração e generalização contrasta com os textos de Omar e Matthew, que são de uma ordem mais concreta, localizada e etnográfica.

Na sua análise Roger destaca a capacidade dos discursos sobre a feitiçaria para criar alteridade, a idéia de que o feitiçeiro é sempre o outro, a

exigência da diferença (de vir de um outro lugar) para legitimar e potenciar a eficácia do feitiço. Para Roger, esse processo constituiria uma qualidade estrutural da feitiçaria, ou, mais precisamente, de certas conjunturas históricas, que permitiria que o discurso da feitiçaria se reproduzisse de forma semelhante além de fronteiras culturais regionais ou continentais. Para ele a chave dessa circularidade atlântica encontra-se na ambigüidade intrínseca à feitiçaria entre o que se oculta e o que se revela. A ocultação, longe de dificultar, facilitaria “a apropriação de novos elementos, os quais aparecem como mais secretos”, os “novos elementos que redefinem as estruturas existentes, se apresentam como estruturas mais profundas”. O secretismo, ou o discurso que reclama a posse de segredos, propiciaria não apenas o movimento da feitiçaria através de fronteiras culturais, mas seria condizente a processos de resignificação de práticas e valores alheios em termos locais, estaria então na base da crioulização. Citando a Kapferer (2002), Roger sustenta que “grande parte das práticas de feitiçaria (...) derivam sua força do fato de fundir velhas práticas com o novo, produzindo híbridos a partir do ‘estrangeiro’ e do ‘emprestado’”. Todavia, sua modernidade derivaria de sua ubiquação nos limites, de seu atuar na fronteira e da sua identificação com o poder subversivo do “outro”. Em definitivo, Roger concebe a feitiçaria como um fenômeno histórico, essencialmente sincrético, embora como bem alerta, precisaríamos melhor conhecer como esses processos de síntese cultural funcionam.

Efetivamente, a grande teoria não deixa muito espaço para a reflexão sobre a especificidade local, minimizando a grande diversidade de formas, por vezes complexas e contraditórias. A teoria desconsidera, por exemplo, o fato de que as práticas de feitiçaria nem sempre estão interagindo com o novo, o externo ou o outro, e que, na sua historicidade, elas podem chegar, em certos contextos, a institucionalizar-se. Enquanto rotinas rituais, ou técnicas utilizadas de forma recorrente para en-

frentar situações semelhantes de instabilidade social ou tensão interpessoal, elas podem também se constituir num reforço dos códigos locais orientado para necessidades endógenas.

Desde sua perspectiva antiessencialista, Roger critica autores que poderíamos classificar como “afro-cêntricos” e que destacam a *origem* africana por trás de práticas de feitiçaria brasileira, aqueles que enfatizam as continuidades africanas em detrimento das rupturas e inovações brasileiras. A idéia que traz Roger de um “atlântico moderno” se afasta de uma simples oposição entre uma origem africana situada no passado e uma recriação diaspórica americana localizada no presente. Rejeitando a noção de diáspora clássica – com origem, experiência traumática, dispersão e retorno ou comunicação periódica com essa origem – ele propõe pensar num espaço de contemporaneidade e circulação, sem necessariamente opor origem a sincretismo. Trata-se, de fato, de uma idéia semelhante à já preconizada por Paul Gilroy (2001) e seguidores, de uma diáspora descentralizada ou multicentrada, historicizada, que recusa a noção de um centro original e uma dispersão periférica. Todavia, no consenso dessa diáspora cosmopolita, híbrida e antiessencialista, onde creio situarem-se tanto Gilroy como Roger, caberia perguntar porque Roger, significativamente, evita falar de um atlântico negro. Quais são as implicações teóricas e ideológicas dessa opção?

No seu clássico artigo “Diásporas”, James Clifford contrasta os conceitos de diáspora de Kobena Mercer (1988) e de Paul Gilroy (2001). Diz Clifford (1994: 319) que

a versão de Mercer é rigorosamente antiessencialista, um lugar/espço (site) de múltiplos deslocamentos e rearticulações de identidades, sem privilegiar a raça, a tradição cultural, o gênero ou a sexualidade. A consciência diaspórica seria apenas um produto de culturas e histórias em colisão e diálogo. Para Mercer, a genealogia de Gilroy sobre a “negritude” britânica

continua privilegiando uma origem “africana” e formas vernáculas – apesar de sua ênfase na ruptura histórica e no hibridismo e o seu ataque ao Afrocentrismo romântico. Já para Gilroy, Mercer representa um “pluralismo prematuro”, uma evasão pós-moderna da necessidade de dar especificidade histórica e complexidade ao conceito de “negritude” (black), concebido como formações raciais interligadas, contra-histórias e resistência cultural.

Não estou sugerindo que o “atlântico moderno” de Roger deva identificar-se com o conceito de diáspora de Mercer, onde questões de raça, classe e gênero tenderiam a ficar num segundo plano. Quero apenas apontar para a possibilidade defendida por Gilroy e Clifford de uma noção da diáspora mais politizada, com uma especificidade contra-hegemônica, como um contradiscurso às narrativas do Estado-nação e da modernidade ocidental, uma noção de diáspora associada a noções de identidade e pertencimento, porém aberta à produção da *diferença criativa*.

Roger considera as dinâmicas de poder, mas ele pensa a feitiçaria, sobretudo, como um elo, como uma ligação que relaciona pólos distintos, o local com o global, o eu com o outro e, eventualmente, o oprimido com o opressor. Ele evita interpretar os discursos e práticas da feitiçaria apenas como um instrumento de resistência ou como o “poder dos fracos”, conforme defende a literatura mais afro-cêntrica citada por ele. Nesse sentido, minha provocação seria perguntar até que ponto esse “atlântico moderno” não esvazia os discursos e práticas da feitiçaria do que estaria envolvido por trás deles, ou seja, do conflito, da violência das desigualdades, da contestação política que em última instância parece provocá-los e justificá-los?

Se Roger no seu “atlântico moderno” evita falar de diáspora enquanto oposto ou *alter ego* da África original, Matthew Gutmann, na sua

análise da fronteira entre mexicanos e norte-americanos simplesmente não menciona o termo, e apenas utiliza, no título, a expressão “cruzar as fronteiras diaspóricas”, sugerindo a possibilidade de transcender o conceito. Apesar de alguns teóricos falarem em diásporas laborais, comerciais ou mercantilistas, a migração entre *dois* Estados-nações não se encaixa bem na idéia de uma diáspora conectando múltiplas comunidades geograficamente dispersas. O cruzamento sistemático de fronteiras pode ser parte dessa interconexão, mas, como sugere Clifford (1994), “as culturas diaspóricas multilocais não se definem por uma fronteira geopolítica específica”. Contudo, estamos diante de mais um processo de deslocamento, desta vez não apenas de práticas ou discursos como na transmigração da feitiçaria, mas de pessoas que, como emigrantes, compartilham, nas suas penalidades e saudades, alguma coisa com aqueles que experienciam formas diaspóricas de desenraizamento.

Uma possível indagação nesta discussão é a da distância cultural, o grau de separação ou de união entre comunidade de origem (*homeland*) e a comunidade migratória. Roger Rouse (1991), no primeiro número da revista *Diáspora*, comentava que “a migração entre mexicanos de Aguililla (Michoacan) e Redwood City (Califórnia) não se dava entre duas comunidades distintas, como *loci* de sistemas de relações sociais diferenciados, pois havia comunicação, compartilhamento, era uma extensão da rede social”. Em sintonia com as teorias do transnacionalismo, para Rouse, “lugares separados viravam uma única comunidade”. Já Matthew, seguindo a Guillermo de la Peña, ao contrário, pensa em “comunidades espacialmente descontínuas”, apontando para experiências de separação e ruptura radicais entre a comunidade de origem e a comunidade de destino.

Diante da proliferação dos discursos sobre a globalização e a translocalidade, anunciando a dissolução dos Estados-nações territoriais, Matthew tenta inverter o movimento do pêndulo na outra direção,

chamando a atenção para a persistência da fronteira, dos limites, das demarcações que dividem, separam e, em última instância, constroem as diferenças locais. Matthew enfatiza o que a circularidade atlântica de Roger parece deixar de lado. De fato trata-se de movimentos simultâneos. A defesa incisiva dos limites territoriais do Estado-nação poderia ser entendida como a força centrípeta que atua estimulada pela força centrífuga da globalização. De fato, no final, o texto reconhece que não é mais possível pensar nesses processos de migração como sendo apenas binacionais e que os migrantes estão sujeitos a um multiculturalismo transnacional. Fica então sem definição qual seria, no fim de contas, a distância cultural entre uma e outra comunidade.

Seja como for, a “realidade” da fronteira se constata de forma radical no aspecto militar, no crescente policiamento e investimento na *Patrulla Fronteriza*, tendência não exclusiva dos Estados Unidos, como mostram as políticas de imigração, cada vez mais duras, da União Europeia. Cabe notar que o tema da vigilância das fronteiras nacionais ou outras, tanto nas suas formas legais como extrajudiciárias, reaparece também no texto de Omar. A linguagem bélica do cruzamento da fronteira como uma “invasão” de um território estrangeiro não é, portanto, inapropriada. A fronteira não é apenas a imaginação de um limite simbólico, uma simples transgressão cultural ou uma “metáfora da diferença”.

Matthew fala de “uma fronteira com barricadas e uma economia sem fronteiras”, referindo-se à globalização das finanças, aos fluxos de capital multinacional, e a ubiqüidade do cartão de crédito que nos permite pagar em qualquer lugar do mundo. Todavia, é nessa linha geopolítica da fronteira que se impõe a troca de moeda; é ali que os valores relativos das mercadorias são definidos e taxados e as políticas protecionistas aplicadas. Ou seja, a fronteira enquanto espaço de conversão é também geradora de valor e riqueza. Matthew conclui que o patrulhamento da fronteira é “na realidade uma forma disfarçada de política laboral, uma

forma de regular e controlar o fluxo de mão de obra barata”. Por isso interessa manter as fronteiras, porque elas geram benefícios para quem as controla.

Mas no que se refere à experiência vital do imigrante ilegal, o cruzamento dessa fronteira implica um perigo real, com risco de ser preso, deportado ou até morto, e cria, para muitos, descontinuidades irreversíveis, um antes e um depois, um aqui e um lá, interrupções da circularidade. A fronteira é uma, mas ela é diferente para os distintos tipos de migrantes e, nesse sentido, se faz necessário refletir sobre como as diferenças originais são rearticuladas no novo território. Aprofundar a análise das múltiplas historicidades da experiência do deslocamento, levando em conta a complexa diversidade social dos agentes envolvidos, se apresenta como um dos desafios atuais das ciências sociais.

Matthew aponta para a interação dos fenômenos de migração com os conflitos étnicos, o racismo e a exploração econômica. Na interpretação das fronteiras, ele reafirma a importância da análise de classe e da origem étnica-regional, além de questões de gênero. A classe, por exemplo, embora precise ser problematizada e definida com cuidado, constitui ainda uma categoria estratégica para pensar os marcadores de diferença. Além de distinguir a migração consumista de fim de semana dos mais abastados da migração laboral dos mexicanos subalternos, Matthew chama a atenção para questões de aparência, de estilo, de padrão de consumo, e para a necessidade de pensar como se cruzam com outros marcadores como os já citados de região de origem, etnicidade ou gênero.

A migração ilegal na procura de trabalho é provocada por condições estruturais de desigualdade e, nessa condição, talvez seja supérfluo se perguntar até que ponto trata-se de deslocamentos voluntários ou forçados. Estamos falando de experiências marcadas, na sua origem, mas, sobretudo, no seu destino, pela pobreza, a discriminação econômica e política, o racismo, a xenofobia, a violência, o policiamento, o medo e,

não raro, o terror e a humilhação. Nesse sentido, a migração laboral ilegal seria uma forma de desterritorialização comparável, salvando as distâncias, ao tráfico escravista ou às deportações políticas (também baseadas no trabalho) ocorridas em Moçambique, a partir de 1975 até meados da década de 1980.

Com o texto de Omar Thomaz nos movemos da migração laboral fronteiriça à microdiáspora forçada intranacional. Como já foi dito, poderíamos falar, neste caso, de uma fronteira política e ideológica que separava a oficialidade da Frelimo da dissidência dos agitadores, os marginais e os vadios; fronteira esta que também era patrulhada, pela polícia secreta, pelos Grupos de Vigilância Pública e pelos Grupos Dinamizadores. Como aponta Omar, o que definiu a possibilidade de confinamento num campo de reeducação estava associado diretamente ao passado do indivíduo ou à lógica inquisitorial da “acusação”. Como nos discursos sobre a feitiçaria analisados por Roger, a acusação apontava sempre ao “outro”, o inimigo, o potencial poder subversivo, e podia produzir-se por invejas (por prosperidade considerada excessiva), como consequência de ciclos de vingança ou pela lógica do tribalismo (por ser estrangeiro). No contexto de uma suposta “modernidade” secular, as suspeitas, rumores e denúncias estavam pautadas, numa linguagem “tradicional” que evocava a caça de bruxas e o idioma da feitiçaria.

Como Matthew no seu texto, Omar se envolve na difícil tentativa de compreender experiências subjetivas que se situam no âmbito concreto da vivência traumática da violência, da perseguição, do policiamento, dos sentimentos das pessoas frente à opressão disciplinadora e punitiva do estado. Diante desse processo histórico de deportação coletiva, poder-se-ia invocar a clássica definição de Max Weber de grupo étnico, que justifica as relações comunitárias “em virtude de lembranças de experiência de colonização e migração”. De fato, uma história de deslocamento e sofrimento compartilhados (migração, deportação) e de adap-

tação e resistência a um poder exógeno (é nesses termos que interpreto aqui o termo colonização na definição de Weber) não apenas podem “nutrir uma crença subjetiva numa procedência comum”, mas, por si só, talvez sejam produtores de identidades coletivas, étnicas, diaspóricas ou de outra índole. Tanto no caso analisado por Omar, como naquele discutido por Matthew, caberia indagar se estas experiências de deslocamento forçado e de sujeição à violência do poder foram ou são condzentes a processos de mobilização coletiva e de produção de identidades diferenciadas.

Podemos, no caso dos deportados moçambicanos, pensar em alguma identidade coletiva, seja política ou enquanto grupo subalterno, gerada pela experiência do trabalho forçado nos campos? Ou era o objetivo da Frelimo precisamente reprimir e suprimir, a partir da deportação e da “reeducação”, qualquer tipo de dissidência identitária que ameaçasse o modelo igualitário do Homem Novo? Omar fala de uma identidade pessoal ou social, mas esta parece ser um resultado *a posteriori*, no qual a lembrança e a memória desempenham um papel fundamental. De fato, esse é um dos temas mais interessantes do texto.

Omar destaca, na sua procura da temporalidade moçambicana, a importância das conversas, do contar e recontar histórias que evocam, restituem e reconstituem um passado de experiência difícil, “o *rumor*, fragmentado, sem pretensão de coerência, e sem o compromisso com a sedução do interlocutor”. Clifford (1994, pp. 317-318) comenta que as “experiências de desenraizamento, de perda e de terror recorrente, produzem temporalidades discrepantes – histórias quebradas que desestabilizam as narrativas lineares e progressivistas do Estado-nação e da modernização global”. Isso se constata nas memórias da escravidão, da imigração, da colonização e se renova em contextos recorrentes de educação normativa, controle e discriminação. As experiências de deslocamento e opressão traumática gerariam, assim, uma temporalidade dife-

rente, um tempo sincopado que se expressa em histórias meio esquecidas, repetidas e reinventadas, evocadas e redescobertas nos interstícios do tempo; um tempo anti-teleológico, um tempo quase circular, quase mítico, onde se produz a co-presença do aqui e do ali, do presente e do passado, dos vivos e dos antepassados.

Significativamente, essa memória que distorce a historicidade linear, esse descompasso das evocações, se alonga num passado mais distante do que o próprio evento dos campos de trabalho e se imbrica, por semelhança e contigüidade, com outras experiências pretéritas de migração ou opressão, do século XIX ou ainda anteriores, dos tempos da escravidão. Ou seja, a memória recente se projeta na memória de longa duração. Seria essa temporalidade expansiva e descontínua uma estratégia ou recurso próprio dos grupos subalternos (ou dos grupos diaspóricos num sentido mais restrito) para lidar com aquilo que os excede e os supera? Em ressonância com idéias postuladas por Roger, no caso de Moçambique, observa-se como fenômenos ou processos que vêm “de fora” – no caso, a repressão normativa do Estado moderno e as deportações – são explicados ou justificados em termos de dinâmicas locais, como sejam problemáticas envolvendo “vivos e mortos, autóctones e estrangeiros, ciclos de feitiçaria e conflitos ditos tribais”. Isto é, acontecimentos ou fatos novos que excedem a compreensão local são integrados ou resignificados em termos de códigos locais preexistentes. Nessa recodificação dos fenômenos exógenos no prisma autóctone e tradicional opera uma lógica semelhante àquela dos discursos da feitiçaria, e é nesse espaço de conversão ou tradução cultural onde também se configura e articula essa temporalidade diferenciada dos grupos subalternos. Porém, em termos de Omar, a “rendição” do Estado central “às formas locais de disputa e reprodução do poder”, longe de ser uma fraqueza, seria o que lhe conferiria a sua força. Um intrigante paradoxo para pensar as relações de poder entre o Estado e os seus cidadãos.

Para finalizar, gostaria reformular uma pergunta já colocada acima em novas palavras: será que os deslocamento forçados produzem reconstituições identitárias que tendem a reforçar a diferença e a segregação ou, ao contrário, são mais condizentes a processos de assimilação e homogeneização? Alguns autores sustentam que há uma diferença entre a consciência diaspórica das vítimas (deportados, refugiados, escravizados etc.), fortemente resistentes à assimilação ao Estado-nação que os acolheu, frente à consciência dos imigrantes que tenderiam mais facilmente ao projeto de assimilação nacional. Muito provavelmente a experiência de deslocamento e perda violenta, aliada à possível discriminação estrutural existente na comunidade de destino, reforçam as identidades de tipo diaspórico. Todavia, no meu entender, tal distinção não é muito útil, sendo que qualquer experiência de desarraigo e subalternidade gera, *simultaneamente*, processos de resistência e de acomodação, sem esquecer a possibilidade de co-existência de múltiplas formas de pertencimento. Nesse sentido, talvez não seja supérfluo invocar a Stuart Hall (2003) e sua dialética ou “jogo” da diferença dentro da unidade. Em relação à identidade negra caribenha, Hall pensa nela como emoldurada por dois vetores principais: o vetor da similaridade e da continuidade (baseando na projeção identitária numa origem essencial, localizada no passado); e o vetor da diferença e da ruptura (a identidade em formação, *in the making*, a identidade presentista). Para ele a interação entre esses dois vetores é o que produz a *différance*, o conceito de Derrida que lhe é tão caro, o deslizamento dos significados que se produz quando se encontram o local e o global. A minha insistência, ao longo deste comentário, na especificidade do local não almeja ressuscitar qualquer velho culturalismo ou relativismo, mas incide na necessidade de desenvolver uma teoria da simultaneidade que permita entender a dialética entre a semelhança e a diferença, a partir da sincronia e interação dos processos de assimilação e de segregação que dominam a vida social.

Finalmente, ao longo do Colóquio tem-se insistido bastante na natureza construída das identidades, enquanto resultado de processos históricos e de relações de contraste com o “outro”, reiterando a crítica de qualquer tipo de essencialismo. Todavia, é importante lembrar – como sugeriu Clifford Geertz (1996) num polêmico artigo sobre “laços primordiais” (geralmente mal interpretado como defensor das teorias primordialistas) – que grande parte das populações que estamos tentando compreender, experencia e sente essas identidades como sendo essenciais, fixas e únicas, ou seja, tudo o que estamos querendo negar. Isso não significa dizer que as identidades sejam essências, mas apenas que elas *são sentidas* ou percebidas como tal. Isso também não significa dizer que esse agenciamento essencialista das identidades iniba a idéia de agência, ao contrário, talvez seja esse sentimento primordialista um dos elementos-chave para compreender as iniciativas individuais ou mobilizações coletivas em torno dessas identidades. Em definitivo, esta pequena provocação final apenas pretende reiterar a necessidade de considerar a subjetividade como parte fundamental da experiência das pessoas e das dinâmicas sociais nas que elas participam.

Nota

- ¹ As citações de Sansi, Thomaz e Gutmann foram feitas com base nas comunicações orais apresentadas durante o Simpósio, e não nos textos publicados neste número da *Revista de Antropologia* (Nota dos Editores).

Bibliografia

CLIFFORD, James

1994 “Diasporas”, *Cultural Anthropology*, 9(3): 302-338.

GELL, Alfred

1998 *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.

GEERTZ, Clifford

1996 “Primordial Ties”, in HUTCHINSON, John; SMITH, Anthony D. (orgs), *Ethnicity*, New York, Oxford Univ. Press, pp. 40-45.

GILROY, Paul

2001 *O Atlântico Negro*, Rio de Janeiro, CEEA/Ed. 34.

HALL, Stuart

2003 *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte/Brasília, Ed. UFMG/Unesco.

KAPFERER, Bruce (org.)

2002 *Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*, Nova Iorque/Oxford, Berghahn Books.

MARTIN, Emily

1990 “Toward an Anthropology of Immunology: The Body as Nation State”, *Medical Anthropology Quarterly*, 4(4): 410-426.

MERCER, Kobena

1988 “Diaspora Culture and the Dialogic Imagination: the Aesthetics of Black Independent Film in Britain”, in CHAM, Mbye; WATKINS, Claire (eds.), *Blackframes: Critical Perspectives on Black Independent Cinema*, Cambridge, MIT Press.

PEÑA, Guillermo de la

1999 “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, CIESAS, n. 1.

PIETZ, William

1985 "The Problem of the Fetish, I", *Res: Anthropology and Aesthetics*, 9: 5-17.

ROUSE, Roger

1991 "Mexican Migration and the Social Space of Post-Modernism", *Diaspora*, 1(1): 8-23.

WEBER, Max

1994 [1911] *Economia e Sociedade. Fundamentos de sociologia compreensiva*, Brasília, EDUB.