

“FLORES DO COLONIALISMO”

MASCULINIDADES NUMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA*

A conversa que aqui apresentamos teve lugar após um seminário oferecido na UNICAMP no qual foram discutidos diversos aspectos dos trabalhos sobre masculinidades do antropólogo português Miguel Vale de Almeida, professor do Departamento de Antropologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – ISCTE. As questões colocadas se relacionam particularmente a duas de suas publicações: *Senhores de si*¹ uma etnografia de Pardais, aldeia do Alentejo, no sul de Portugal, e a uma reflexão crítica sobre esse trabalho.²

– Gostaríamos que você falasse sobre sua trajetória e, particularmente, sobre o contexto no qual você começou a trabalhar com gênero.

Miguel – Eu fiz a graduação em Portugal, o que nós chamamos de licenciatura em Antropologia. Nesta época estava muito fascinado com o que nós chamamos etnologia portuguesa, com a preocupação em compreender o país. Fiz dois trabalhos de campo enquanto estudante, um sobre a “Festa dos Rapazes” em Trás os Montes, que é uma província remota. Em várias aldeias, tem lugar uma festa que acontece no “ciclo dos mortos” ou “ciclo do inverno”, entre o Todos-os-Santos e o Ano Novo ou, alguns casos, o carnaval. É uma festa de mascarados. Basicamente trata-se de uma forma ritual em que os rapazes, querendo com isso dizer sociologicamente os homens solteiros, majoritariamente jovens (mas um homem de 60 anos, desde que seja solteiro é considerado “rapaz”, não é adulto porque não é casado), tomam conta da vida da aldeia durante um período ritual marcado, tornam-se um grupo social predominante que exerce uma autoridade fortíssima. Eu, nessa época, não tinha a mais pequena idéia do que era gênero, hoje em dia se eu repegasse aquilo, seria fantástico, porque o que define o poder ritual dos rapazes é a perseguição ritual das mulheres e a segregação dos gêneros durante o período da festa. Neste caso eles formam uma sociedade à parte, saem da casa dos pais, reúnem-se numa casa, que é a “Casa dos Rapazes”, comem juntos, cozinham juntos, criam uma sociedade hierarquizada com seus símbolos,

* Conversa com Miguel Vale de Almeida, Adriana Piscitelli e Mariza Corrêa realizada na Casa do Professor Visitante da Universidade Estadual de Campinas, no dia 30 de setembro de 1998. Adriana Piscitelli é coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero – PAGU; Mariza Corrêa é professora do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Miguel Vale de Almeida esteve na UNICAMP, entre 27 de setembro e 10 de outubro, a convite da professora Bela Feldman-Bianco para participar de seminário promovido pelo Projeto Rockefeller.

¹ ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa, Fim de Século Edições LDA., 1995.

² Id., Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal. *Anuário Antropológico/95*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996.

“Flores do Colonialismo”...

invertem tudo e chateiam toda a gente, basicamente as mulheres. Isso foi uma primeira experiência riquíssima para mim.

Mariza – Tem a ver com a ausência de parceiras para todos os rapazes?

Miguel – Provavelmente. Mas tem brechas hegemônicas muito interessantes, como o surgimento da festa das raparigas. Começou a aparecer na época em que lá estive...

Mariza – E existem as duas hoje?

Miguel – Sim.

Mariza – E não mandaste nenhum aluno fazer uma pesquisa sobre isso?

Miguel – Muita gente fez pesquisa, porque isso foi orientado por uma professora minha na época... e há uma colega minha, hoje em dia professora na universidade Nova de Lisboa, que prolongou esse trabalho para uma coisa mais importante e bastante boa. Ainda durante a graduação fiz um trabalho, que era para ser um trabalho final e não foi (acabou sendo o da “festa dos rapazes”) nos Açores, uma região que eu gosto muito, porque eu cresci lá, tenho um enorme fascínio, acho que é o local mais bonito do mundo...

Mariza – Você é açoriano de origem familiar?

Miguel – Não, os meus pais moravam e trabalhavam nos Açores quando eu nasci. Muitos anos depois fui fazer esse trabalho na ilha do Faial sobre os caçadores de baleia, no último ano em que a caça à baleia era permitida, porque foi proibida. Era politicamente incorretíssimo e foi o último ano legalmente permitida, então fui ver o fim, fiz um trabalho de campo que, para a época, como jovem da graduação, não foi curto, foram três meses intensos, com histórias de vida dos baleeiros e participação na caça. Foi fascinante. Quando acabei a graduação, fiquei sem saber o que fazer e, por necessidade pessoal e questões identitárias minhas, etc., eu quis sair do país e procurei formas de sair do país. Descobri as bolsas Fullbright e fui para os EUA, mas não por razões acadêmicas, não porque eu quisesse ter um percurso antropológico, não porque fosse um bom aluno fascinado com a minha carreira... era rigorosamente para sair de Portugal, estava farto de Portugal, absolutamente farto. Os EUA eram um terreno que eu já conhecia, porque fui estudante de intercâmbio ao nível do ginásio, tinha vivido nos EUA aos 16 anos e era uma terra que, na altura, era muito querida, para mim era uma segunda pátria, eu tinha vivido em Baltimore e no mestrado fui para Binghamton, sem ter escolhido esse local. Eu tinha escolhido Brown, meu projeto era fazer um trabalho sobre a comunidade portuguesa em Rhode Island. A Fullbright não podia pagar tudo e a Brown exigia uma grande quantidade de dinheiro e eu dizia: então coloquem-me aonde quiserem, e eles me colocaram em Binghamton, New York. Cheguei lá e descobri que era uma universidade relativamente famosa porque é onde está o Wallerstein, e aí numa muito esportiva comecei a fazer o mestrado. O que dominava na época no departamento era a antropologia do desenvolvimento e então fiz o meu trabalho com a Jane Collins, que agora está em Madison, comecei a trabalhar muito em economia política, neo-marxismo, desenvolvimento da África... Isso era 84-86, fiz uma pequena tese, miserável, totalmente baseada em bibliografia sobre o processo das aldeias comunais, comparando o processo socialista das

aldeias comunais em Moçambique com o que tinha existido na Tanzânia antes, modelo esse em que o moçambicanos se inspiraram. Mas no final do mestrado tive um curso semestral com Catherine Lutz, que hoje trabalha muito sobre emoções, e ela propôs que eu fizesse uma pesquisa para o curso sobre um assunto que mais me interessasse. E então fiz um trabalho sobre a identidade *gay* e foi aí que me confrontei com os estudos de gênero.

Acabou o mestrado, eles propuseram que eu ficasse para fazer o doutoramento, porque eu fui *top of the class*, modéstia à parte, mas pensei... não, eu não vou ficar nos EUA para fazer doutoramento, porque a vida americana é muito complicada, os meus amigos desaparecem, as minhas amigas desaparecem e vou ficar neurótico, não agüento mais cinco anos a viver neste buraco, então vou voltar para Portugal, que é meu sítio, para o melhor e para o pior. Voltei para Portugal e tive a sorte de ter um concurso para assistente estagiário, o grau mais baixo na carreira académica, no ISCTE – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, uma faculdade independente dentro do sistema estadual... então eu entrei e ganhei o concurso. Comecei a dar aulas como assistente-estagiário de antropologia económica e introdução à antropologia. Surgiu, então, a necessidade de fazer o doutoramento e tinha que escolher um tema. Eu vinha com essa experiência recente do trabalho sobre identidade *gay*, que tinha feito com Catherine Lutz. Ela tinha achado o trabalho muito bom e me incentivou para começar a trabalhar em gênero. Fiquei muito entusiasmado, percebi que no panorama português não havia nada disso e fiz o doutoramento que veio a dar no *Senhores de Si*. Depois surgiu o livro sobre o corpo³ baseado na minha vontade de explorar qual era a possibilidade daquele campo temático e mais ou menos ao mesmo tempo, a partir do começo dos anos 90, comecei a intervenção pública, escrevendo nos jornais e participando em movimentos sociais⁴, o que eu fiz de uma forma muito cuidadosa, tentei não fazer uma popularização da antropologia, mas sim usar os meus recursos como antropólogo para fazer intervenção cívica, sem me comprometer com a academia e sem dizer que a antropologia é um recurso para fazer política. Eu tentei manter as coisas... separadas...

Adriana – Que vantagens analíticas e que limitações você encontrou trabalhando com a categoria gênero?

Miguel – As vantagens analíticas e teóricas são totais. Eu consegui começar a repensar tudo que aprendi na antropologia através do gênero...

Mariza – Mas você teve a sorte de não ter passado pelo feminismo...

Miguel – Mas tem um problema, este é o outro lado da medalha, que é a minha sensação ambígua de que não encaixo muito bem, estou sempre rodeado de mulheres e mulheres feministas! São coisas que eu não sinto na pele, é isso que eu quero dizer.

Mariza – Mas o que eu queria dizer é que você teve a sorte de não ter sido feminista no sentido de que nós que passamos pelo feminismo, gente da minha

³ Almeida, Miguel Vale de. (ed.) *Corpo Presente. Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*. Oeiras, Celta, 1996.

⁴ Id. *Os Tempos que Correm. Crónicas do "Público"*. Oeiras, Celta, 1996.

“Flores do Colonialismo”...

geração que passou pelo feminismo, aprendeu a coisa de a mulher, a mulher, a mulher... quando apareceu a coisa de gênero...

Adriana – e paramos de ler por uns anos...

Mariza – todo mundo parou... porque era insuportável, as mulheres são vítimas, são dominadas, apanham, todo mundo é assim, é horrível...

Miguel – Aqui no Brasil e em Portugal a coisa é mais ou menos simpática, nos EUA é verdadeiramente bárbara!

Mariza – Causou um enfarão em todo mundo, ninguém agüentava mais... de repente aparece a novidade do gênero, que a Adriana [Piscitelli] e a Beth [Lobo] trouxeram para Campinas e porque ninguém agüentava mais falar na coisa de mulher, mulher, mulher... e daí as pessoas começaram a mudar o eixo de observação e começou a ficar interessante, porque tinha uma preocupação mais analítica e mais geral... não sei se poderíamos dizer com alguma precisão teórica que é uma noção equivalente à de classe, mas acho que é uma noção que cumpre um papel equivalente a... mesmo que não seja equivalente... na teoria social em geral, de repente nós temos alguma noção um pouco mais ampla, não se podia continuar falando em mulher, da situação da mulher, do papel da mulher... então num certo momento aconteceu isso, por isso que teu livro faz sucesso aqui... mas durante muitos anos gênero era igual a mulher, sempre mulheres fazendo estudos de gênero a partir da teoria feminista, etc... de repente, e aí acho que teu trabalho tem uma distinção clara, entraram os estudos da masculinidade, e acho que o teu trabalho não tem a ver com essa herança maldita do feminismo, de vitimismo, e não tem a ver com essa nova onda masculinista, tipo: nós queremos ser as velhas mulheres... doces, gentis...

Adriana – Mas tem a ver com o melhor das perspectivas feministas...

Mariza – Exato, e tem a ver com a nova perspectiva de gênero, isso é interessante para nós, por isso temos tanto interesse... Você está trabalhando com uma perspectiva masculina em que diz: esta coisa tem a ver com gênero, tem a ver com pele, tem a ver com o que eu me identifico... eu consigo entender a hegemonia masculina e tal... E é sobre isso que eu queria que você falasse um pouco... dos estudos masculinos e do teu trabalho... os teus “piores parceiros de cama?”

Miguel – São os *men's studies*, porque ou são “revanchistas” em relação ao feminismo, ou adotam uma postura de vitimização dos homens, ou ainda porque esquecem os homossexuais. Não se pode vitimizar os homens, quando eles estão socialmente no poder. Não pode haver um “masculinismo” simétrico do feminismo. Os estudos de masculinidade só fazem sentido no quadro da teoria social feminista e antropológica em geral. Mas é sempre um problema trabalhar em áreas como a nossa. Temos que ser muito bons para sermos aceitos.

Mariza – Não tem que ser bom... tem que ser o melhor.

Miguel – Tem que ser o melhor... e isso é uma pressão enorme, não assumida e não consciente por parte dos outros. Eu não lhes levo a mal porque são boas pessoas, são vítimas da hegemonia... Então fui sendo aceito, ao nível de um par inter-pares, pelo meu trabalho. O que aconteceu de curioso em relação a gênero foi justamente isso... Duas questões engraçadas, engraçada

no sentido português, curioso: a primeira é que o fato da área de gênero ser gerida por mim e não, como se esperaria, por uma mulher, e a segunda o fato de que progressivamente toda a gente começou a dizer a frase já típica: não se pode fazer antropologia sem gênero...

Adriana – Queria perguntar quais foram os autores importantes para seu trabalho. Concordo com você em que o fantástico de Marilyn Strathern é que ela faz teoria social a partir do gênero. É interessante comparar os resultados que ela obtém com os da Joan Scott. Scott propôs toda uma revolução nos paradigmas disciplinares a partir da categoria de gênero e não consegue efetuar grandes transformações na maneira de pensar a história. E Strathern, dialogando apenas, com as feministas, pois ela não trabalha de fato numa perspectiva feminista, propõe uma reformulação da antropologia cujo impacto supera, na minha opinião, em muito ao dos pós-modernos. Fale dos autores que foram importantes para você.

Miguel – Foi a Strathern primeiro, e, de forma crítica, [Anthony] Giddens e [Pierre] Bourdieu, depois [R.W.] Connell. Eu gosto do Giddens por uma razão que não tem nada a ver com gênero, tem a ver com a política... Minhas razões para gostar dele tem a ver com a falta que eu sinto de grande teoria na antropologia, nós nunca fomos capazes de a construir, provavelmente em virtude de nos colocarem no campo das humanidades e não no campo das ciências sociais e pela natureza fragmentada e localizada das nossas pesquisas

Adriana – E em termos teóricos?

Miguel – Primeiro, porque é *big theory*... nós não temos, ele tem e nós não temos, temos que recorrer a alguém e ele é simpático, pelo menos politicamente... Segundo, eu pertenci a um movimento político em Portugal que se chamava “Política XXI”, um movimento que tentou uma forma de fazer política baseada na cidadania e no conserto de vários interesses, e o Giddens foi muito importante para nós, como inspiração. Terceira coisa, no livro – *A transformação da intimidade*⁵ –, eu gosto muito da maneira que ele fala da relação pura, do papel pioneiro das mulheres e da forma como ele fala dos gays como pioneiros nessa mudança... as pessoas que só podem sustentar a sua relação na base do amor. Simpatizei muito com isso, mas tem problemas gravíssimos que eu próprio falo aos meus alunos, como a ausência da etnografia, a ausência do conhecimento antropológico sobre as diferenças, o fato do modelo dele ser completamente centrado na Inglaterra, de viver de uma fantasia cosmopolita que não se aplica às periferias, não se aplica a Portugal, não se aplica ao Brasil e eu sou muito crítico dele neste sentido, mas a influência dele é muito forte, porque ele consegue juntar a modernidade política, pós-marxismo, gênero, sexualidade... ninguém faz isso, eu acho que é raro...

Adriana – É interessante... porque os autores importantes para você podem estar influenciados pelas perspectivas feministas, mas não são feministas...

Miguel – Aí nós tocamos numa questão essencial que é a personalização de tudo isso, é muito difícil... há uma diferença entre simpatia e empatia... isso

⁵ GIDDENS, A. *A transformação da intimidade*. São Paulo, Editora da UNESP, 1993.

“Flores do Colonialismo”...

para mim é fundamental, eu tenho muita simpatia por várias autoras feministas, mas não consigo ter empatia...

Mariza – Você tem empatia pela [Donna] Haraway?

Miguel – Tenho...

Adriana – Tenho algumas perguntas relacionadas com a maneira como a categoria gênero aparece em seu trabalho. Muitas dessas perguntas surgiram de discussões coletivas em torno da leitura tanto de *Senhores de Si* como do texto que você publicou no *Anuário Antropológico*. Sinto que há uma certa defasagem na maneira como você diz pensar o gênero e sua própria análise. Por um lado, o gênero aparece como construção simbólica na qual, de fato, masculinidades e feminilidades se descolam de homens e mulheres. Por outro, na análise concreta há um certo limite: você acaba associando sempre masculinidades a homens. E tenho a impressão que esse limite se relaciona com a maneira como você pensa a identidade.

Uma segunda pergunta refere-se a como você trata as feminilidades. Você mostra como operam a masculinidade hegemônica e as subalternas. Nesse sentido, o trabalho é relacional. Mas não vejo um equivalente em termos de feminilidades hegemônica, se podemos chamá-la assim, e subalterna.

Miguel – A primeira coisa que disseste é uma crítica e é uma crítica válida, eu concordo contigo.

Adriana – Não é exatamente uma crítica. É uma questão suscitada por problemas que temos, muitos dos que trabalhamos com gênero. Descolamos masculinidades e feminilidades de homens e mulheres, mas apenas até certo ponto. No material sobre empresários com o qual trabalho, por exemplo, percebo que quando se quer desvalorizar, ou colocar um empresário num *ranking* inferior de prestígio, ele é feminilizado. Mas me pergunto qual é a fronteira entre a feminilização e a corporificação de uma masculinidade subalterna. Onde está, nesses casos, o limite entre o masculino e o feminino. Isso coloca um problema analítico. Pensando em seu livro, acho que talvez isso que vejo como um problema tenha relação com a maneira que você conceitualiza a identidade.

Miguel – Esse é um problema meu. A questão de descolar a masculinidade e a feminilidade de homens e mulheres é uma boa estratégia, permite colocar as coisas no campo da produção de sentido, no campo do simbólico, sem que o simbólico seja entendido no sentido estruturalista, ou seja, de uma coisa desancorada da realidade processual das relações sociais e das identidades, e acho que não tive o cuidado suficiente em marcar isso, porque muitas pessoas interpretaram o feminino e o masculino como símbolos no sentido baixo da palavra símbolo, que é qualquer coisa que se cola, e a minha idéia não era essa, a minha idéia era o símbolo como algo constitutivo de identidade. Qual é o problema que surge aqui? É o problema do antropólogo e é um problema dos informantes. Primeiro, porque os informantes não têm, obviamente, o conceito de separação entre feminilidade e masculinidade e homens e mulheres, para eles a visão é essencialista, o modelo do senso comum é essencialista. O problema para o antropólogo é que ele não escapa completamente a esse modelo de senso comum essencialista, quando ele quer procurar masculinidades, mesmo assumindo que elas descolam de homens e mulheres concretos, o que ele faz? Vai falar com os homens... eu fui falar com

os homens, todo problema vem daqui, quer dizer, todo problema vem da estratégia metodológica de pensar que conseguiria descolar, como tu dizes, as duas coisas apesar de interagir com os homens especificamente. A confusão é muito grande por causa da minha participação no modelo hegemônico, quer dizer, eu participo daquele modelo, então a “descolagem” em relação a ele é extremamente difícil. Segunda coisa: como eu tentei, e ainda tento, dar a volta nisso? Foi através da seguinte idéia, e tu colocaste muito bem: se eu falo – a partir do Connel⁶ – de masculinidades hegemônica e subalternas, será que há feminilidade hegemônica e feminilidades subalternas? Porque disso ninguém fala...

Esse é que era o problema, que tem muito a ver com o conceito de simetria, ou seja, o que eu procurei fazer foi criar um universo falso, como todos os universos laboratoriais de pesquisa, um universo falso em que dentro do universo masculino, no sentido essencialista do termo – homens –, eu pudesse perceber as diferenças sutis de masculinidades, que me permitissem dizer que apesar de serem homens no sentido que nós não conseguimos sair dele, essencialista (desta noção absolutamente impregnada em nós, que é distinguirmos os seres humanos pelo dimorfismo sexual, não conseguimos!) Foi através do convívio e do contato com homens definidos no sentido essencialista, baseado no dimorfismo sexual, reconhecendo que isso é também uma construção cultural, perceber, apesar de tudo, as diferenças entre hegemonia e subalternidade e entre modelos diversos que pudessem surgir. Aonde isso conduz? Conduz à idéia de que provavelmente a hegemonia não é um sistema dicotômico, ou seja, não há hegemonia masculina e hegemonia feminina, mas sim hegemonia masculina e todo o resto, que inclui as feminilidades e as masculinidades subalternas, que podem ser várias, basta a orientação sexual para introduzir diferença.

Adriana – Algo que me preocupa são os limites estabelecidos pelo material empírico no contexto pesquisado. Também me pergunto se os aspectos que me parecem problemáticos na análise não se relacionam com isso. Os conceitos elaborados por Strathern, por exemplo, são resultado de uma tentativa de evitar todas as contaminações possíveis para poder pensar a Melanésia. Ao mesmo tempo, na maneira como eu leio essa tentativa, me parece que essas conceitualizações têm um alcance, digamos, potencialmente universalista. Temos *agency*, *impingement*, um poder que não necessariamente implica dominação como nós a entendemos. Mas quando voltamos para qualquer uma de nossas sociedades “ocidentais”, e nunca sei quão ocidentais somos, aqui ou no Alentejo, e trabalhamos no plano empírico...

Miguel – O ocidental é um não-lugar, exatamente como o masculino e o feminino...

Adriana – Trabalhando nos nossos contextos, e quero deixar claro que não acredito que a dominação masculina seja universal, nisso aí eu não sigo Bourdieu, parece que o requinte de trabalhos como o da Strathern se perdem. Porque Strathern utiliza esses conceitos para trabalhar categorias nativas. Nossas categorias nativas colocam seus próprios limites. Me pergunto então para que serve todo esse refinamento conceitual se, em termos das categorias nativas, só encontramos dicotomias, as pessoas pensam assim. Percebemos

⁶ CONNELL, R.W. *Masculinities*. Los Angeles, University of California Press/Berkeley, 1995.

“Flores do Colonialismo”...

algumas sutilezas, alguns movimentos em termos de gênero, mas apenas até um certo ponto. Parece que há um limite, colocado pelo material empírico, no qual esbarramos.

Miguel – Eu acho que nós não prestamos atenção... fomos educados numa tradição sociológica que ela própria é dicotômica, porque estabelece a diferença entre duas coisas: o saber do cientista social e o senso comum, e acho que aí é um problema que a gente tem que abordar.

Mariza – É isso que eu achava mais interessante no trabalho dela, todo aquele início, a crítica ao como o saber ocidental, com todos os problemas que tem a definição, está se sobrepondo ao saber nativo e levando seus modelos para a análise dele. Acho que temos uma espécie de vertigem intelectual causada pelo trabalho etnográfico, o mundo vira de cabeça para baixo, mas uma coisa é o livro, outra a interpretação do autor: os piores leitores dos seus textos são os autores deles, porque os autores sempre resolvem explicar o que não fizeram, ou como fariam... e obviamente quando você disse “a minha Strathern” é a opinião do leitor contra a opinião do autor... está lá o texto e é o texto que dura, não adianta você dizer “eu não queria dizer isso...”

Miguel – Aliás, é curioso, a autoridade cessa com a publicação, não há autoridade nem autoria...

Mariza – A Strathern disse que a dominação masculina existe na Melanésia, ela foi taxativa, mas no livro – *The gender of the gift*⁷ – ela diz que as mulheres são dominadas, mas enquanto agentes, então isso faz toda a diferença: tudo bem, isso é na Melanésia. Isso não nos impede, tendo vislumbrado esse sistema, essa lógica que é tão interessante, de, quando olhamos para a nossa, desconfiarmos da nossa, acho que é isso que o livro dela nos ajuda, quando você olha para um homem ou uma mulher... bom, ninguém é homem ou mulher... Mas isso é uma coisa que está no ar há tempos.

Adriana – Isso é verdade. Nesse sentido, um dos aspectos mais interessantes do texto que você publicou no *Anuário Antropológico*, e me fez pensar muito, é assinalar como num contexto “ocidental”, nem tudo segue a lógica das *commodities*. Uma moral do parentesco coexiste com uma moral da mercadoria...

Mariza – O próprio Bourdieu, trabalhando com a sociedade Cabila, quando volta para a França, diz: aqui tem aspectos onde a lógica do dom está presente, no âmbito doméstico por exemplo, ele está mostrando como essa lógica convive com a lógica da mercadoria. Isso é o complicador da antropologia, é uma crítica do Appadurai, ao mostrar como certas categorias se congelam em certos conceitos, em certos lugares, em certas instituições: a hierarquia na Índia, a descendência na África... e por aí vai, e de fato o que os antropólogos fazem quando fazem análises específicas, localizadas, é descobrir características que são mais gerais no modo das pessoas se comportarem em sociedade e voltamos para a nossa e percebemos que isso está por aqui também. Strathern nega isso com todas as letras, ela não quer fazer uma teoria universal, não está querendo fazer, não está fazendo, mas ao fazer a teoria

⁷ STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Los Angeles/ London, University of California Press/ Berkeley, 1984.

daquele lugar específico, está nos ajudando a pensar o nosso lugar, é inevitável, todos os antropólogos fazem isso...

Miguel – Essa história das dicotomias é um ponto interessante porque, além dessa diferença que nós fazemos entre o que é o senso comum e o que é o nosso pensamento analítico e crítico, nós temos um erro de *paralaxe*, que é o seguinte: nós pensamos que do lado do pensamento crítico das ciências sociais somos capazes de detectar contradições, mas em relação aos nativos já achamos que são coerentes.

Então o que acontece? Justamente nesta questão da dicotomia do pensamento essencialista, baseado numa dicotomia e com a simetria simbólica entre o masculino e o feminino, esquecemos que esse modelo local, do senso comum, pode ser muito mais nuançado do que nós imaginamos e pode ter zonas cinzentas de escape, as quais, aliás, é óbvio nós esperarmos que existam, porque senão não haveria história e, por exemplo, eu verifiquei isso fora do terreno onde eu estive, quer dizer, depois do terreno, por circunstâncias absolutamente casuais, eu ajudei uma colega minha numa pesquisa sobre o Fado em Lisboa, fui a muitas sociedades recreativas que são de bairro, muito populares... e comecei a perceber que havia sempre um tipo de figura, um tipo de personagem masculino (no sentido do dimorfismo sexual), de homem que cantava o Fado, no sentido do dicionário, mas que, do ponto de vista das categorias populares, urbanas, de Lisboa, era obviamente “bicha”... e o que acontecia? Esse indivíduo não só estava completamente integrado no meio, como a atribuição exterior de identidade dele, embora feita através da feminilização, permitia a introdução de uma outra categoria, permitia o reconhecimento de que era feminilizado, **mas** homem. Quer dizer, se a dicotomia fosse clara e fosse constantemente operativa, então logicamente ele tinha que ser mulher. Quando nós estabelecemos a dicotomia do masculino e do feminino e a atribuímos aos nativos, esquecemos dos casos intermédios, onde as próprias categorias nativas não admitem que esse indivíduo passe para a categoria do feminino e atribuem um estatuto ambíguo com lugar próprio em que, no fundo, sexo e gênero estão presentes.

Mariza – É óbvio... é por isso que eu acho que o livro da Strathern é importante, não só porque ela descreve tão bem a lógica melanésia, mas porque ela nos ajuda a pensar que a nossa não é tão lógica como nós acharíamos que fosse, se fosse como deveria ser. Se o sistema fosse tão coerente como nós imaginamos que deveria ser o nosso, ele não precisaria ser reiteradamente repostado. Porque temos sempre reafirmações do masculino e do feminino? E porque a antropologia inglesa sempre nos ensinou que a gente sempre descobre isso nas situações de contestação, é quando alguém contesta uma determinada posição, quando alguém diz: “essa mulher está fora de lugar, esse homem está fora de lugar”, que se percebe o que é o lugar, mas esse lugar é normativo, isso não quer dizer que na prática as pessoas se comportem como deveriam se comportar se seguissem a norma. Malinowski já mostrou que há uma norma e o que as pessoas fazem com essa norma no cotidiano; acho que com gênero é a mesma coisa, é exatamente a mesma coisa, como no famoso caso dos dois primos que se amavam, até que o caso se tornou público... aí estava o problema, enquanto todo mundo fingia que não estava acontecendo nada, tudo estava de acordo com a norma, uma vez denunciado que ela foi quebrada...

“Flores do Colonialismo”...

Adriana – Só que naquele exemplo dado por Miguel há limites que são empíricos mesmo. A distinção entre sexo e gênero, de alguma maneira, faz parte do sentido comum, a antropologia tradicional trabalhou com uma noção do senso comum.

Mariza – Acho que não faz parte do senso comum a distinção entre sexo e gênero.

Adriana – Em determinados contextos, um homem efeminado e até homossexual pode corporificar uma masculinidade desvalorizada e ainda assim ele será considerado um homem. Em outros, não.

Miguel – Isso é um bom exemplo, o travestismo é um conhecimento *folk* da distinção sexual... Em determinados contextos, o fato de um cara ser efeminado e até homossexual pode significar masculinidade a menos, mas ele ainda é homem. Em outros...

Adriana – Acho que talvez deva explicar melhor meu “incômodo”. É claro que quando lemos seus textos, assim como os de outros antropólogos, estamos numa situação muito diferente da de um autor enfrentando os problemas colocados pelo seu material. Lemos prestando atenção às coerências teóricas e analíticas. Me chamou a atenção a utilização de conceitos de autores que, de alguma maneira, discordariam uns dos outros. Por exemplo, Strathern e Bourdieu. Há uma idéia de sociedade presente em Bourdieu é impensável em Strathern. Da mesma maneira, me chamou a atenção que, após conceitualizar gênero à maneira de Strathern, você diga, “vou tratar da masculinidade de homens concretos”, “como as masculinidades se relacionam com suas experiências, identidades”. Pensei que essa “restrição” podia simplesmente relacionar-se com os limites impostos pelo contexto. Mas também podia ser resultado das tuas idéias sobre identidade.

Miguel – Sim, sem dúvida, é uma interpretação lógica, aliás, por trás de tudo isso está inferido que Bourdieu e Strathern talvez não sejam bons “parceiros de cama” intelectuais...

Mariza – acho que ambos são muito parecidos, os dois estão trabalhando com sociedades nas quais o dom é o eixo, o que eu acho que a Strathern diria criticamente ao Bourdieu⁸ seria que o domínio, o domínio masculino e o feminino, se interpenetram, mas podemos ler o Bourdieu depois da Strathern, a contrapelo, e perceber que o masculino está no feminino e o feminino está no masculino, o artigo do Márcio Silva⁹ mostra como funciona toda aquela lógica do limiar para reiterar normativamente os domínios, ou seja, as pessoas estão conscientes de que estes domínios são muito frágeis e que todo o tempo um “impinge” sobre o outro e, portanto, aí é que está o problema...

Vamos esperar o livro novo dele sobre a dominação masculina para ver o que ele diz, mas o problema é quando ele fala sobre a “cultura mediterrânea”: há toda uma crítica à sociedade mediterrânea como dado cultural; não só quando ele universaliza, mas quando diz que aquilo é o berço da nossa idéia

⁸ BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. *Educação e Realidade* 20(2), Porto Alegre, 1995.

⁹ SILVA, Márcio. A casa Cabilia revisitada: um exercício de antropologia linguística. In: CORRÊA, Mariza. (org.) Três ensaios sobre a Argélia e um comentário. *Textos Didáticos* (16), IFCH, Unicamp, 1995.

de dominação masculina, é lá que nasceu tudo; e as coisas famosas que a Strathern odeia – as visões binárias. Mas a teoria mais geral dele está interessada na prática, aí corta tudo, quando se lê a teoria da prática, quando se lê sobre o *habitus* – embora ele diga que o *habitus* é mais ou menos definitivo, tipo: nasceu, aprendeu o *habitus*, morreu, não tem escapatória, como uma camisa de força – quando ele contextualiza o *habitus* e torna mais flexível, aquilo é uma maravilha, permite explicar uma das perguntas que aparecem hoje sobre a incorporação/corporificação, porque **somos** o nosso corpo, não adianta querermos dizer: a partir de hoje não quero mais saber deste corpo, eu habito esse corpo, então quando ele fala no *habitus* te ajuda a avançar...

Miguel – Mas é engraçado, o Bourdieu naquele texto da dominação masculina... É o texto mais ortodoxo que ele já escreveu...¹⁰

Mariza – É, exatamente!

Miguel – É impressionante, parece que estamos num sistema fechado e totalitário, então onde estão as zonas cinzentas, as brechas?

Mariza – Mas daí lemos o texto dele sobre o parentesco na sociedade Cabila e se percebe como ele matiza tudo, aquela idéia de que o casamento entre primos é obrigatório... percebemos que as pessoas inventam... A posição das mulheres nos arranjos de casamento é importantíssima, elas é que fazem toda a rede funcionar, etc. Ele matiza tudo isso na etnografia e aí lemos aquele texto e pensamos que não é o mesmo Bourdieu, é outra coisa.

Miguel – Há uma coisa extremamente desagradável neste texto do Bourdieu, que eu gosto muito e uso muito com os alunos, mas que gera imensa confusão: 2/3 do artigo são o caso cabila, mas depois, para falar de como as coisas podem ser transformadas, fala da Virginia Woolf... e o que é que a Virginia Woolf tem a ver com a Cabília?

Mariza – Mas é para ler a Virginia Woolf contra as feministas, o que é uma loucura...

Miguel – É uma loucura, é uma mudança de registro que um leitor incauto só pode interpretar do seguinte modo: os cabila como “primitivos” e a Virginia Woolf como “indivíduo” britânica, que, através da criação ocidental por excelência – que é a criação autoral, literária –, pode quebrar o sistema social rígido. Eu desconfio que ele não quer dizer isso, mas acaba dizendo e aí a Strathern é importante porque ela fala dos desgraçados da Melanésia... (risos), que são bem mais capazes de perceber o que é agência... Não estão presos...

Mariza – É antropologia clássica, ninguém está preso ao sistema, está todo mundo manipulando o sistema, então acaba com aquela idéia que antropólogo inventou que tem um casamento com a prima cruzada – eu casei com a prima X que não é cruzada –, mas é incorporada como se fosse de fato. Nas “Novas reflexões sobre a dominação masculina”¹¹, que é o segundo

¹⁰ BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Op.cit.

¹¹ BOURDIEU, Pierre. Novas reflexões sobre a dominação masculina. In: LOPES, M.J. (org.) *Gênero e Saúde*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1996.

“Flores do Colonialismo”...

artigo, ele ficou muito irritado com as críticas feministas e resolveu fazer outras reflexões e avança um pouquinho, mas não muito, tem umas coisas ótimas, como dizer como o esporte libera o corpo da mulher – para não ficar tão preso ao dimorfismo sexual, é muito interessante. Ele não avança muito, mas é aí que ele realoca a pesquisa da África do Norte no Mediterrâneo, de repente aquilo vira um modelo mediterrâneo, que é a nossa origem, onde o Ocidente tem a sua origem, o seu modelo de dimorfismo sexual. O que falaste hoje era puro Bourdieu, quando disseste: infelizmente os subordinados compartilham a lógica dominante, que é a coisa da dominação simbólica, com o que eu concordo, por isso eu dizia que não há uma hegemonia, que não há um equivalente simétrico – hegemonia masculina/hegemonia feminina –, você tem uma hegemonia masculina e as outras se definem em relação a ela e aí ele tem razão, mas isso é um modelo para nós...

Miguel – É isso que é interessante no gênero, ele permite pensar a teoria social de uma forma mais rica, porque permite ao mesmo tempo considerar a dicotomia e a simetria. A dicotomia é, por natureza, não assimétrica, é por natureza simétrica, mas nós não vemos simetria no gênero. Isso dá uma dinâmica de pesquisa que provoca confusão, por um lado, ao nível da vivência cotidiana das pessoas, antropólogos incluídos, e cria pânico na teoria social, porque não há teoria social para lidar com essa contradição. O máximo que a teoria social conseguiu introduzir de complicado foi a distinção entre diacronia e sincronia, só que a diacronia e a sincronia não se contradizem, são duas visões que podem se concretar e juntar numa análise bem feita e cuidada, ao passo que o paradoxo entre simetria e dicotomia é preocupante para a teoria social e o gênero mostra isso bem. Resta saber se é só de gênero...

Adriana – Não, com certeza que não...

Não me dei conta se você respondeu, de fato, minha pergunta sobre identidade... mas você também pode fugir

Miguel – Não, eu não queria fugir, mas por que a noção de identidade é preocupante? porque nunca sabes do que estamos falando: ao nível psicológico e psicanalítico? Ao nível do que dominamos melhor, como identidades sociais? No caso específico da masculinidade, naquele contexto específico, há muitos momentos em que é óbvia a diversidade identitária. E quando falo de diversidade identitária eu estou falando de quê? Por exemplo, um indivíduo que é um capitalista local, que lidera as atividades locais e que capitaliza esse trabalho para a sua masculinidade e, ao mesmo tempo, usa a metáfora da masculinidade como elemento que constrói, que ajuda a reforçar essas suas atividades... Compare-se esse indivíduo e outro, no extremo oposto, para dicotomizar as coisas, e que (usando um pouco uma expressão do Bourdieu) só tem como capital a masculinidade, no seu sentido mais estrito, usado localmente. Então, quando estes indivíduos se auto-definem como homens, estão falando ou não da mesma coisa? É essa questão identitária que me preocupa, apenas, ou seja, correspondência entre o signo, neste caso, ser homem e a realidade dinâmica das reconfiguração identitárias em que a masculinidade é um dos eixos.

Tens razão que é um uso político, quando o cara diz: estou aqui porque sou homem como vocês, é evidente que ele está consciente da trapaça que está fazendo. E vice-versa para o cara no extremo oposto...

Aquilo a que eu prestei muita atenção no terreno era justamente quando o signo homem era mobilizado para afirmações identitárias, e utilizar

identidade no sentido mais baixo do termo: como é o meu projeto perante os outros... sem complicar com aquilo que é interessante; como os outros me projetam e me representam. A questão para mim era, por um lado, quais são as zonas de interação social, onde se usam justificativas que não recorrem à masculinidade no sentido local, quer dizer, “faço isto... sou isto... porque sou homem”, aqueles em que se misturam as duas coisas, trabalhador e homem, ou trabalhador porque homem, ou homem porque trabalhador, etc... E, por outro lado, aqueles casos em que só se usa o signo homem como qualquer coisa de essencialista que define a identidade em última instância, essa do Reich, ou essa do Bourdieu, do capital da masculinidade como último recurso.

Mariza – E é um jogo ao longo desse *continuum*...

Miguel – Eu tenho uma certa educação antropológica muito baseada, não na lingüística, mas na influência que algum estruturalismo teve, com uma certa preocupação em perceber o uso das palavras, e eu presto muita atenção a isso, quer dizer, de onde surge a auto-identificação projetiva. Ver se aquilo que um homem está fazendo (sobretudo fazer, mais do que ser) graças a ser homem, ou graças à hibridização com outras identidades: trabalhador, rico, pobre, casado, solteiro, português, estrangeiro, da aldeia, fora da aldeia...

Adriana – Sei que você está trabalhando, no momento, com outros temas e que no futuro está pensando em trabalhar com gênero e raça. Essa é uma articulação fascinante para pensar as discussões feministas que põem em questão a centralidade do gênero. Gênero é uma maneira de criar e de expressar diferença. O mesmo pode se dizer de raça, idade, classe. Mas, embora todas essas diferenças possam expressar-se numa linguagem de gênero, o contrário nem sempre é verdadeiro. Por outra parte, nos contextos nos quais a raça é importante, gênero e raça se entrecruzam permanentemente. Queria perguntar se você tinha pensado nessa inter-relação...

Miguel – Tem a ver com um ponto de ligação entre as duas coisas, entre gênero e raça, que é o corpo, um ponto de meu interesse e achei, como aliás disse hoje, que estava muito mal tratado na teorização atual e de uma forma extremamente nebulosa, ocultando a possibilidade de fazer etnografia, de fazer empiria, de perceber as coisas. A semelhança que existe entre raça e gênero deve-se ao fato de ambas serem processos de naturalização do poder, uma com base no dimorfismo sexual – na idéia de sexo –, outra com base na idéia de fenótipo, cor, sangue, etc.

Adriana – Mas de qualquer jeito se expressa no corpo também...

Miguel – Expressa-se sempre no corpo, são leituras sociais do corpo que ajudam a constituir relações sociais. A segunda coisa: a especificidade daquilo que eu quero vir a trabalhar e que tem a ver com estas questões coloniais e pós-coloniais no sentido de que, em Portugal, nunca se percebeu muito bem o papel que o pensamento racial, raciológico, tinha na constituição da Nação. Portugal é um país feito a partir das suas colônias, mas nunca teve um discurso sobre isso, lá sempre se falou muito de como as colônias foram constituídas pela influência portuguesa, mas nunca ninguém falou do contrário. Trata-se de uma relação de poder: de como a identidade nacional portuguesa foi constituída pelas colônias, como imagem de espelho, neste caso retroativa. O grande projeto seria perceber como se constituem identidades

“Flores do Colonialismo”...

coletivas, políticas, definições atuais contemporâneas do que é aquele país no quadro das suas relações com a Europa, das relações consigo próprio, das divisões regionais, das relações com as ex-colônias, etc., a partir justamente da experiência histórica de um país que se constituiu pela negativa, através das imagens que projetou nas suas colônias. Eu sinto que outros níveis de identificação social, como por exemplo a idade ou a classe, não são tão mobilizáveis como metáforas para falar em Nação. No entanto, a raça e o gênero são.

Adriana – Aí entramos em outra questão, quais são as diferenciações que, de fato, têm valor metafórico mais forte...

Miguel – Exatamente...

Adriana – No caso de Portugal você pensaria nas metáforas de raça com valor equivalente às de gênero para falar de Nação?

Miguel – Sim... sem dúvida, de uma forma a ser verificada ainda, sobretudo nas suas diferenças com outros contextos históricos ou culturais, como os das experiências inglesa, holandesa, francesa, espanhola, etc. Mas é que de fato temos simultaneamente o processo de naturalização do poder ao nível local, das relações intersubjetivas, etc., baseados na raça e no gênero, mas por outro lado a constituição de um discurso sobre a Nação e sobre identidade nacional, baseada também nisso, por interposta “pessoa” das colônias, havendo uma distinção clara entre duas realidades, e isso é um caso único na história do mundo e um antropólogo não pode escapar a abordá-lo. Isso tem tudo a ver com a minha pesquisa no Brasil e do fato de eu estar tendo relações cada vez maiores com o Brasil. O processo colonial português tem duas grandes características diferenciadoras dos outros, do meu ponto de vista, (que não passa pela nebulosa luso-tropicalista, a não ser como objeto de estudo): primeiro, o caráter subalterno e periférico do colonialismo português; isso é de uma riqueza espantosa para uma análise antropológica, quer dizer, o único colonialismo no mundo que não é baseado numa potência, mas que é baseado num país miserável que se potencia através das colônias, sem nunca chegar a ser potência, isso é fantástico, é um desafio intelectual que ainda ninguém levou às últimas consequências culturais (os historiadores já o fizeram para o aspecto econômico). A segunda questão fundamental: a experiência colonial está viva nas pessoas hoje em dia, por isso pode ser um trabalho antropológico e não um trabalho de história.

Isso é importantíssimo, porque também temos uma independência do Brasil prematura, com a formação simultânea do Estado-Nação moderno no Brasil e em Portugal e depois temos o colonialismo propriamente dito na África. São duas realidades diferentes que permitem comparações interessantes. A minha idéia é conseguir, eventualmente, pegar um contexto colonial específico, suficientemente pequeno para permitir uma estratégia clássica da antropologia. Mas estou falando de coisas que vão acontecer daqui a 5 ou 6 anos, por enquanto quero escrever sobre o Brasil...

Mariza – Você não pensou em trabalhar sobre os Açores?

Miguel – Os Açores foram e são uma transposição de Portugal, um território europeu, não-colonial. Quanto a Cabo Verde, em primeiro lugar, tratava-se de ilhas desertas descobertas pelos portugueses que, para as colonizar (elas serviam como ponto de passagem na rota atlântica), levaram

africanos para Cabo Verde. A miscigenação que se deu viria a resultar numa ambigüidade entre o que, nos projetos nacionais e nacionalistas, se poderia definir como africanidade *versus* europeinidade *versus* mestiçagem. Em segundo lugar, no processo do colonialismo tardio português na África (ou seja, na tentativa de administrar de fato as colônias depois do ultimato inglês do século XIX, que é um processo político onde a Inglaterra reivindica as colônias portuguesas se elas não forem ocupadas – e elas não estavam ocupadas, já o Brasil estava perdido), de fato, o esforço de colonização português de Angola e Moçambique envolveu a utilização de quadros intermediários de administração colonial em que os caboverdianos ocuparam um papel importante. Os caboverdianos são fornecidos como quadros intermédios da administração colonial, em Angola por exemplo, para os postos que são justamente os mais delicados do ponto de vista político nas relações raciais e coloniais.

Eles **são** intermediários porque eles tinham uma educação portuguesa e uma africanidade, digamos, “não-hegemônica”. Por outro lado, do ponto de vista das classificações fenotípicas, eles são mestiços, então deu-se como que uma projeção de que eles eram as pessoas certas para fazer a intermediação (sem esquecer, claro, questões sócio-econômicas mais estruturais).

Seria preciso explicar um pouco o contexto português atual, mas a guerra colonial está neste momento funcionando em Portugal ao nível da memória coletiva, semelhante ao nazismo e ao holocausto para os alemães, como uma espécie de trauma que finalmente está emergindo e ele emerge justamente por causa do fluxo de imigrantes para Portugal, ele emerge em conjunção com o surgimento do racismo explícito e de um movimento anti-racista. Nesse contexto, o caboverdiano tem sido construído simultaneamente como o Outro por excelência e como o produto da mestiçagem luso-tropical por excelência. É diabo e anjo ao mesmo tempo.

Mariza – É forte o movimento anti-racista?

Miguel – Não está mal... mas é problemático, porque é um movimento que precisa do racismo para existir, tem uma certa tendência para inventá-lo, isso é problemático e é problemático dizê-lo publicamente.... Voltando àquele caso, Amílcar Cabral criou a idéia que a independência iria ser de Guiné Bissau e Cabo Verde como um só país e, de fato, em 1975 dá-se a independência de Guiné Bissau e Cabo Verde como um só país. Dois anos depois Cabo Verde autonomiza-se e torna-se independente da Guiné Bissau, há uma cisão e a cisão é manifestamente racial, é racializada, tem a ver com as elites caboverdianas, que se vêem a si próprias como híbridas, crioulas, e esse híbrido é feito na base de uma apropriação única ao nível colonial do nosso conhecido luso-tropicalismo, quer dizer, o luso-tropicalismo é apropriado pela elite caboverdiana. Tanto que o conflito cultural em Cabo Verde hoje parece ser justamente entre as tendências da negritude e da africanidade e as tendências mais viradas para Portugal, inclusive ao ponto de haver pessoas que propõem que a independência possa ter sido um erro. Isto está me interessando muito, porque mais do que coisas politicamente corretas anti-coloniais, a minha intenção é ver as confusões, como é que de fato se dá a constituição mútua de colonizado e colonizador...

O gênero entra aqui através da racialização do gênero ou da “genderificação” da raça. Tem que ver com toda uma análise crítica do uso

“Flores do Colonialismo” ...

do luso-tropicalismo. É tudo sexualizado, quer dizer, *Casa Grande e Senzala* começa com um discurso sobre sexualidade.

Digamos que a figura... o equivalente mitificado da mulata brasileira é uma mulata, mas é outra coisa, tem traços fisionômicos “negros”, olhos azuis ou verdes e cabelo crespo ligeiramente loiro, supostamente devido à presença histórica de holandeses, flamengos, judeus e ingleses. Então a mitificação, no senso comum português e caboverdiano, da figura da mulata caboverdiana é um discurso sobre “objetos insólitos”, essas flores do colonialismo...

Adriana – Uma última pergunta, para encerrar, sobre o futuro dos estudos de gênero.

Eu acho que o impulso não está na categoria de gênero, mas nos estudos feministas. Talvez para você esteja nos *gay studies*, isso não importa. O que sim é importante é que são essas perspectivas políticas, fora [das disciplinas] as que provocam toda essa efervescência. Não sei se a categoria de gênero veio para valer. Muitas autoras a abandonaram. Donna Haraway é uma das que a questionam. Há pessoas que pensam que, no futuro, as inovações estarão associadas ao trabalho a partir do corpo. Não sei, mas acredito que todo esse estímulo, essa movimentação intelectual parte dessas perspectivas políticas que atravessam as disciplinas. Você acha que gênero é uma categoria que permanecerá, que terá o destino da “classe”?

Mariza – ... que vai ter um rendimento teórico...

Miguel – Eu acho que sim, resta saber como ela será integrada na teoria social em geral, por enquanto não foi...