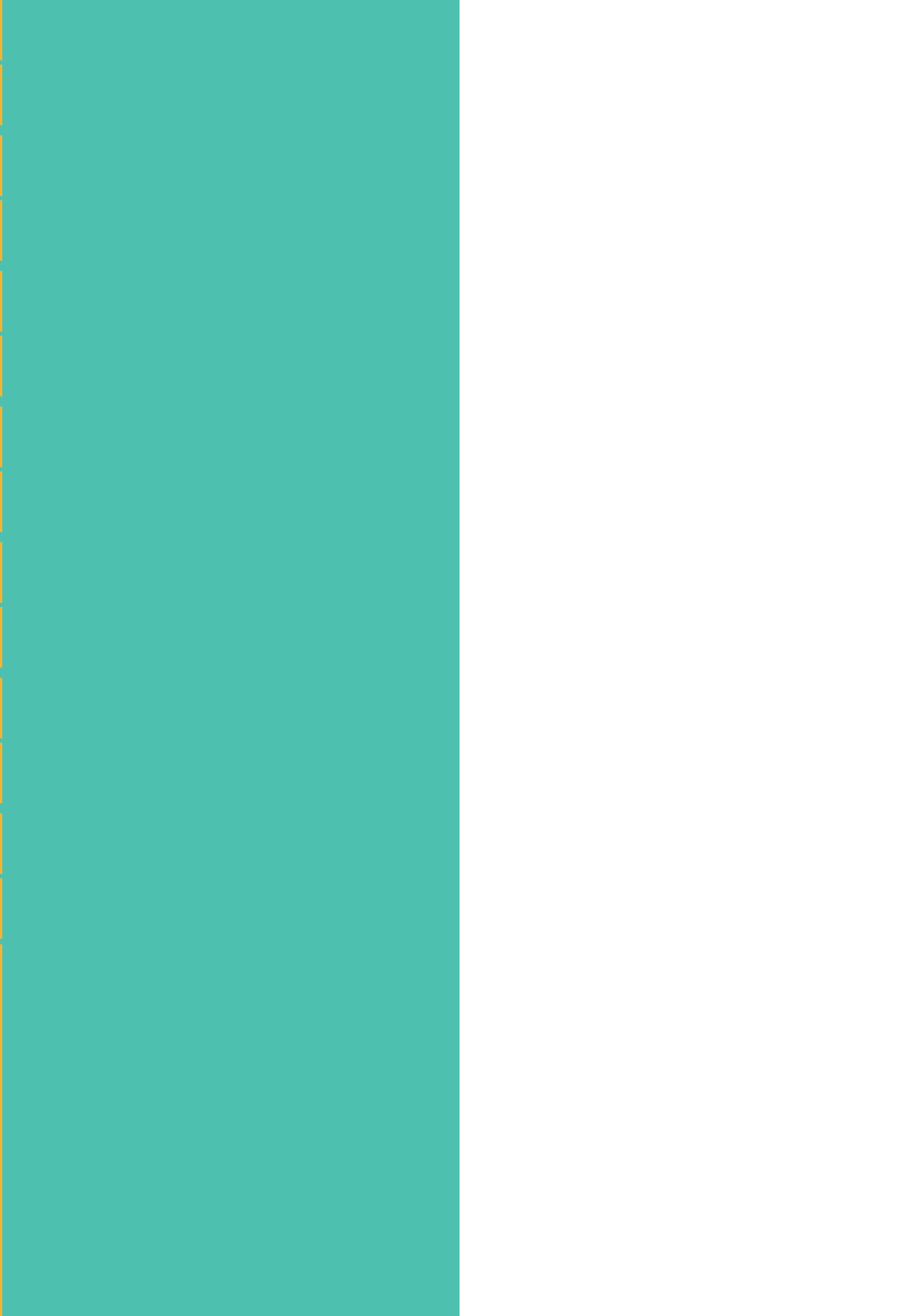


Diálogos Antropológicos Contemporâneos

CARMEN RIAL • ELISETE SCHWADE (ORGS.)

ABA PUBLICAÇÕES



Diálogos Antropológicos Contemporâneos

www.portal.abant.org.br

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa Norte
Prédio do ICS – Instituto de Ciências Sociais
Térreo – Sala AT-41/29
Brasília – DF
CEP: 70910-900
TELEFAX: (61) 3307-3754

REVISÃO

Suzana Barbosa

PROJETO GRÁFICO (CAPA)

Luciana Facchini

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO (MIOLO)



CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

Diálogos antropológicos contemporâneos / organização de
Carmen Rial, Elisete Schwade. – Rio de Janeiro: Associação
Brasileira de Antropologia, 2016.

188 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-87942-41-8

1. Antropologia I. Rial, Carmem II. Schwade, Elisete.

16-0696

CDD: 301

Diálogos Antropológicos Contemporâneos

CARMEN RIAL · ELISETE SCHWADE (ORGS.)

ABA PUBLICAÇÕES

EXERCÍCIO 2015/2016

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

COORDENADOR:

Antônio Motta (UFPE)

VICE-COORDENADORA:

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE:

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

VICE-PRESIDENTE:

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

SECRETÁRIO GERAL:

Sérgio Ricardo Rodrigues Castilho (UFF)

SECRETÁRIA ADJUNTA:

Paula Mendes Lacerda (UERJ)

TESOUREIRA GERAL:

Andrea de Souza Lobo (UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA:

Patrícia Silva Osorio (UFMT)

DIRETORES/AS

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Júlio Assis Simões (USP)

Patrice Schuch (UFRGS)

EXERCÍCIO 2013/2014

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

COORDENADOR:

Antônio Motta (UFPE)

Cornelia Eckert (UFRGS)

Peter Fry (UFRJ)

Igor José Renó Machado (UFSCAR)

COORDENADOR DA COLEÇÃO DE E-BOOKS:

Igor José de Renó Machado

CONSELHO EDITORIAL

Alfredo Wagner B. de Almeida (UFAM)

Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)

Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)

Carmen Rial (UFSC)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Sarti (UNIFESP)

Gilberto Velho (UFRJ) – in memoriam

Gilton Mendes (UFAM)

João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ)

Julie Cavnignac (UFRN)

Laura Graziela Gomes (UFF)

Lílian Schwarcz (USP)

Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)

Ruben Oliven (UFRGS) Wilson Trajano (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE:

Carmen Sílvia Rial (UFSC)

VICE-PRESIDENTE:

Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)

SECRETÁRIO GERAL:

Renato Monteiro Athias (UFPE)

SECRETÁRIO ADJUNTO:

Manuel Ferreira Lima Filho (UFG)

TESOUREIRA GERAL:

Maria Amélia S. Dickie (UFSC)

TESOUREIRA ADJUNTA:

Andrea de Souza Lobo (UnB)

DIRETORES/AS

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

Marcia Regina Calderipe Farias Rufino (UFAM)

Heloisa Buarque de Almeida (USP)

Carlos Alberto Steil (UFRGS)

SUMÁRIO

7 | APRESENTAÇÃO

Entretecendo perspectivas e redes:
diálogos para os cenários futuros
ANTONIO CARLOS DE SOUZA LIMA

9 | INTRODUÇÃO

Diálogos antropológicos
CARMEN RIAL E ELISETE SCHWADE

PARTE I | PRÁTICA E EFICÁCIA DO DIÁLOGO NA ANTROPOLOGIA

21 | CAPÍTULO 1

Sally e Richard Price: 50 anos de diálogos antropológicos
ANTONIO A. ARANTES

25 | CAPÍTULO 2

Reflexões sobre os 50 anos de diálogos antropológicos
RICHARD PRICE E SALLY PRICE

43 | CAPÍTULO 3

Os antropólogos indígenas: dilemas e perspectivas
JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

47 | CAPÍTULO 4

Indígenas antropólogos: entre a ciência
e as cosmopolíticas ameríndias
GERSEM BANIWA

59 | CAPÍTULO 5

Trajetória e atuação de um antropólogo indígena
TONICO BENITES

**PARTE II | POLÍTICAS PÚBLICAS E ANTROPOLOGIA EM DIÁLOGOS:
PATRIMÔNIO, EDUCAÇÃO E GÊNERO, RAÇA E PROCESSOS
DE DESLOCAMENTOS**

71 | CAPÍTULO 1

Dos museus etnográficos às etnografias dos museus:
o lugar da antropologia na contemporaneidades

MANUEL LIMA FILHO E RENATO ATHIAS

85 | CAPÍTULO 2

Same-sex marriage, nation and race: french political
logics and rhetorics

ÉRIC FASSIN

109 | CAPÍTULO 3

Política pura, política impura: interseccionalidade academia /
movimentos sociais / mídia / política

MIGUEL VALE DE ALMEIDA

117 | CAPÍTULO 4

Between a rock and a hard place: african americans and the
politics of the first black president of the United States

CHERYL MWARIA

139 | CAPÍTULO 5

Esporte e diplomacia no Brasil

VERA CINTIA ALVAREZ

161 | CAPÍTULO 6

Sports mobilities across borders: postcolonial perspectives

NIKO BESNIER

APRESENTAÇÃO

Entretecendo perspectivas e redes: diálogos para os cenários futuros

ANTONIO CARLOS DE SOUZA LIMA (MUSEU NACIONAL, UFRJ)

É com grande satisfação que a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e o Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) trazem ao público o presente volume, que condensa algumas das principais intervenções feitas ao longo da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada no âmbito da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. A 29ª RBA, que teve Elisete Schwade à frente de sua comissão organizadora local, se constituiu em um dos momentos mais significativos da gestão presidida por Carmen Silvia de Moraes Rial à frente de nossa ABA nos anos 2013-2014. Seu lema foi exatamente *Diálogos Antropológicos*.

Os textos aqui reunidos evocam alguns dos mais ricos momentos da reunião e espelham algumas das principais propostas da Diretoria 2013-2014, atualizadas também no âmbito da 29ª RBA. Nas conferências em dupla, passamos das reflexões sobre o fazer antropológico e sua crescente dialogia, via a reflexão sobre patrimônios e museus – formas de identificar e guardar, dentre outros, muitos dos artefatos de povos indígenas mundo afora gerados pelas pesquisas antropológicas de outros tempos – tratados sob novas perspectivas, à fala instigante de duas importantes lideranças indígenas que, como antropólogos que são, nos levam a pensar a disciplina no Brasil e pensar em seus cenários vindouros, a partir de novos olhares entrecruzados.

Temas como os museus etnográficos, a interseccionalidade nas fronteiras movediças entre academia, política, movimentos sociais e mídia, ou as questões de gênero e nacionalidade, raça e política, esporte e globalização nos conduzem a visitar temáticas sedimentadas em nossa disciplina olhando-as sob diferentes perspectivas e pondo em diálogo as conquistas de redes dispersas de pesquisadores, que se entretecem e se potencializam.

Textos dentro de textos, sob o signo da polifonia bakthiniana, divisamos futuros possíveis de reflexão e intervenção antropológica, tanto mais sublinhados pela introdução das organizadoras, em que podemos recuperar os contornos mais amplos desse espaço singular de reflexão que foi a 29ª RBA, e que tem sido a marca da ABA no cenário brasileiro e, hoje também, mundial.

INTRODUÇÃO

Diálogos antropológicos

CARMEN RIAL (UFSC)

ELISETE SCHWADE (UFRN)

Diálogos Antropológicos apresenta muitas das discussões realizadas no decorrer da 29ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal (UFRN), no período de 03 a 06 de agosto de 2014. O encontro, que marcou o aniversário de 60 anos da primeira RBA (realizada em 1953), foi coordenado por Carmen Rial, então Presidente da Associação Brasileira de Antropologia, e Elisete Schwade, então coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN, com apoio da comissão organizadora local formada pelos docentes do Departamento de Antropologia da UFRN e IFRN, e com eficiente Secretaria capitaneada por José Duarte e a Juliara Segata. O Departamento de Antropologia, coordenado por Lisabete Coradini, integrou na sua totalidade a comissão organizadora: Julie Cavignac, Carlos Guilherme O. do Valle, Juliana Melo, José Glebson Vieira, Rozeli Porto, Francisca Miller, Jean Segata, Edmundo Pereira, Maria José Freire, Eliane Tânia Freitas e Luiz Assunção. Contou também com o apoio do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN), e de discentes de antropologia da UFRN.

A 29ª RBA foi um congresso com uma instigante programação e esse livro reflete alguns dos eixos do encontro. Muitas outras atividades do congresso mereceriam estar aqui, mas seria impossível registra-las todas. Assim, optamos por publicar as principais conferências e textos apresentados nos pré e pós eventos, organizados pela diretoria e comissões da Associação Brasileira de Antropologia, sendo que outros importantes trabalhos estão reunidos nos Anais da 29ª RBA, acessível no portal da ABA¹.

¹ Ver <<http://www.portal.abant.org.br/index.php/45-anais/534-anais-29-rba>>

Inovando no formato, a 29ª RBA propôs-se o modelo de conferências polifônicas, com a participação de dois conferencistas. Tivemos um casal de antropólogos, Richard e Sally Price dividindo uma das conferências e, pela primeira vez em uma RBA, tivemos dois índios antropólogos, Gersem Baniwa e Tonico Benites, dividindo a outra conferência. Suas presenças por si só demonstram o quanto o campo de trabalho antropológico mudou na última década no Brasil.

Na 29ª RBA assistimos a um aumento considerável das atividades, com trinta e três Mesas, cerca de cento e trinta expositores, dezenove Simpósios Especiais, organizados pela diretoria e pelas comissões da ABA, e oitenta e um Grupos de Trabalho, organizados por seus associados. Entre as inovações, sublinhamos também a introdução dos Duetos, diálogos informais entre dois antropólogos, uma atividade que teve grande aceitação. O dueto em torno do tema *Etnografia* contou com Claudia Fonseca e Hélio Silva; o dueto *Cidades e Globalização*, com Ruben Oliven e Monica Heller (Presidente da Associação Americana de Antropologia); e o dueto *Gênero e Sexualidade*, com Niko Besnier (Secretário da Associação Européia de Antropologia) e Maria Filomena Gregório. Esta densa e criativa programação refletiu-se no aumento significativo de participantes: tivemos 3.700 inscritos, sendo 2.300 mulheres e 1.400 homens. Um Congresso, assim, marcado por uma intensa troca de experiências em pesquisa e reflexões antropológicas, com participantes de todas as regiões do Brasil e diversos países, como reflexo do incremento significativo do processo de internacionalização que vem acompanhando as reflexões antropológicas feitas no Brasil nos últimos anos. Tivemos em Natal a presença de Clara Saraiva, Presidente da Associação Portuguesa de Antropologia, participando do Simpósio Especial *O Ofício do Antropólogo/a*² e liderando uma delegação de vinte e cinco colegas portuguesas; tivemos trinta e quatro participantes da Argentina, doze da França, onze dos Estados Unidos, onze da Espanha, cinco da Itália, além de, Holanda, Dinamarca, Inglaterra, Suíça, Chile, México, Uruguai.

A 29ª RBA objetivou apresentar e problematizar não só as transformações e reconfigurações da antropologia como disciplina acadêmica *per se*, mas, também, as relações entre essas transformações e as políticas

² No ar na TV ABA <<http://www.tvaba.org/#!29RBA-Simpósio-Especial-0-Of%C3%ADcio-do-Antropólogoa/cot9/iiscrv6w52>>. Consultada em 23 de junho de 2016.

científicas, a formação de antropólogos e as demandas do mercado de trabalho e, ainda, a relação da pesquisa antropológica com a intervenção no espaço público.

Diálogos foram a marca de todo o processo de organização dessa reunião, presentes em diferentes momentos, desde a sua preparação até a realização. E tais reuniões/encontros certamente chancelam diálogos futuros, com análises críticas e propositivas sobre os dilemas, desafios e perspectivas que permeiam os atuais processos de expansão e transformação da antropologia no Brasil.

Os textos que apresentamos nesse livro são representativos do que melhor se produziu no encontro. Tivemos o cuidado de traduzir a conferência de Sally e Richard Price porém mantivemos em inglês os textos apresentados nos pós-eventos. Traduções, obviamente, alargam o público leitor local, mas implicam em custos altos. Como sabemos, não são poucas as dificuldades para um acadêmico no Brasil se inserir no campo antropológico internacional. Escrever (e ler) em português é fazê-lo em uma língua-código para o resto do mundo, sendo portanto cada vez mais necessário nos apropriarmos do inglês, a língua franca acadêmica global. Isso não significa abandonarmos a luta pela afirmação de uma diversidade linguística, que inclui o estilo da escrita, especialmente relevante na América Latina (Rial, 2014). O inglês tem sido utilizado pela ABA para disseminar a antropologia brasileira feita aqui, através da VIBRANT. É provável que seja cada vez mais empregado também no sentido inverso, na recepção, tal como tem sido incentivado pelas instituições financiadoras – um incentivo que antecede a crise econômica atual, cuja falta de verbas agravou o já difícil financiamento de traduções.

A internacionalização da Antropologia constitui certamente caminho precioso para as reflexões críticas e problematizações, por meio de parcerias intelectuais sobre assuntos de alta relevância na atual conjuntura global (como desigualdades sociais, deslocamentos e relações de gênero). E esses temas certamente estarão em 2018, em Florianópolis, na pauta do Congresso Mundial de Antropologia da *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences* (IUAES) que a ABA ganhou o direito de sediar, e que será realizado pela primeira vez na América do Sul, onde se aprofundará o diálogo Sul-Sul na antropologia mundial, já presente em muitos dos espaços de trabalho da 29ª RBA.

Favorecer a pluralidade das antropologias mundiais descentrada dos paradigmas metropolitanos (Ribeiro e Escobar, 2006), como tem sido o projeto da ABA, não significa de nenhum modo desconhecer a importância e, porque não, a atualidade, de uma tradição antropológica legada por nossos ancestrais, como defende John Gledhill (2016) ao abordar o debate dessa falsa oposição. Favorecer essa interlocução é beneficiar a instalação de uma comunidade linguística acadêmica, o que é diferente de “um sistema integrado de conhecimento” (Gledhill, 2016: 5).

Nesse livro apresentamos, portanto, textos que *dialogam* com os principais campos teóricos e temáticos da antropologia, ao mesmo tempo em que trazem propostas para novos diálogos. Um dos destaques dos *diálogos* oportunizados no decorrer da realização da 29ª RBA, bem como em pré/pós eventos, refere-se ao efetivo engajamento e envolvimento de antropólogas/os na proposta e definição de políticas públicas. Fiel a tradição da ABA de favorecer uma antropologia próxima das temas sociais mais relevantes, os textos dos pré/pós-eventos colocam em cena a reflexões sobre educação, patrimônio e processos de deslocamento, tópicos proeminentes e que buscam respostas capazes de influenciar ações públicas adequadas para diferentes grupos sociais. Em uma conjuntura mundial marcada por fluxos migratórios que, apesar de não serem novos nem proporcionalmente mais densos, são assim discursivamente construídos, em estratégias narrativas que favorecem a ereção de muros e de novas fronteiras, a análise desses deslocamentos deve ser pautada por intersecções – escolhamos a de raça – e pela diversidade de suas modalidades – escolhamos enfocar particularmente o esporte.

Tendo em vista a dialogicidade como marca do que pomovemos no encontro, optamos por publicar também as apresentações da conferência de abertura e da conferência dos antropólogos indígenas. Tratam-se de textos que localizam as conferências no campo da produção antropológica contemporânea. Qual é o lugar dos atores da interlocução antropológica? Essa questão, objeto de reflexão em diferentes atividades e intervenções, é um dos pontos enfatizado por Antonio Augusto Arantes, em sua apresentação da conferência de abertura de Sally e Richard Price. Arantes sublinha a eficácia do diálogo como prática intelectual crítica e transformadora, nas diferentes dimensões em que se faz presente nas relações inerentes ao fazer antropológico.

O texto de Richard Price abre em bom tom esse debate (tão caro e necessário para a prática antropológica) aludindo à passagem de *informantes* para *interlocutores*, uma troca linguística que implicou também na mudança de posição do pesquisador em campo e instaurou a ênfase no diálogo. Richard Price mostra como essa troca linguística, que implica um grau maior de igualdade, ocorre também em um tipo relação desigual entre as posições, de modo a permitir ao antropólogo/a, pesquisador/a defender e auxiliar seus interlocutores.

É também sobre posições sociais de atores nas interlocuções antropológicas e suas respectivas relações com a produção de conhecimento que nos fala Sally Price, destacando negociações entre saberes, e o papel de mediação presente nesta relação, dando como exemplo, a organização de acervos em museus.

Avançando, na sequência dos capítulos, temos outro ponto central da produção de diálogos antropológicos, em situações bastante recentes, sobretudo no Brasil: aqueles em que partilhamos os aprendizados da prática antropológica com interlocutores indígenas que passaram pela formação acadêmica em antropologia. João Pacheco destaca, na sua apresentação, a importância dessa presença/voz para a ampliação da nossa prática antropológica.

Gersem Baniwa traz no seu texto importantes questões sobre a militância antropológica. Argumenta que “pensar o lugar, o papel e os desafios dos indígenas antropólogos é necessariamente pensar o papel destes junto à própria antropologia.”. Sua presença em cursos de antropologia, amplia os modos de fazer antropologia. Tônico Benites ressalta o duplo papel dos indígenas formados em antropologia: o de ser um profissional antropólogo e ao mesmo tempo membro permanente de sua comunidade indígena.

Na segunda parte do livro incluímos textos que trazem temas relevantes no debate contemporâneo entre antropologia e políticas públicas, sobretudo nas questões relacionadas ao patrimônio, gênero e educação e processos de deslocamentos, objeto de discussão em um pré e dois pós eventos. Diálogos também são efetivados em exposições de acervos etnográficos em museus, tendo como referência o *outro* – essa reflexão teve destaque no pré-evento *Dos ‘Museus etnográficos’ às etnografias dos museus: o lugar da antropologia na contemporaneidade*, organizado

por Julie Cavignac (UFRN), Manuel Lima Filho (UFG), Regina Abreu (UNIRIO) e Renato Athias (UFPE), que contou também com a participação do casal Price (College of William & Mary), e que teve seus resultados registrados em livro editado pela ABA. O texto de Renato Athias e Manuel Lima Filho contextualiza a reflexão sobre as coleções nos museus etnográficos, situando as posições em relação aos acervos, o processo de descolonização e o repensar sobre essas posições como motivação para mudanças nas propostas de tratamento das exposições. Tratam-se de espaços em que se efetivam diálogos antropológicos com aspectos técnicos, desafiando saberes, sobretudo na curadoria compartilhada com novos propósitos de diálogo.

Em continuidade com os diálogos nas políticas públicas, destacam-se contribuições importantes do pós evento *Jornadas internacionais: políticas públicas, diversidade em gênero, sexualidade e educação*, evento organizado Miriam P. Grossi (UFSC), Elisete Schwade (UFRN), Felipe Martins (UFBA) e Tânia Welter (UFSC). O evento contou com a presença de pesquisadores de diferentes países: Brasil, Canadá, França, Espanha, Uruguai, Argentina, e Portugal, com depoimentos e análises nas repercussões de políticas de gênero e sexualidade na educação. Dois textos aqui publicados explicitam aspectos relevantes do rico debate que teve lugar nesse pós-evento. O de Eric Fassin (Université de Paris VIII) traz uma contextualização e destaca especificidades do debate sobre políticas para educação na situação francesa. Refletindo sobre as lutas em torno do casamento entre pessoas do mesmo sexo (*same sex marriage- marriage pour tous*), ocorridas em 2014, na França, ele estabelece diferentes planos comparativos internacionais das questões de gênero, apontando para a complexidade de cada contexto nacional na definição de políticas. Tomando como exemplo o contexto da França, analisa a importância das referências raciais, religiosas e de processos migratórios neste embate político.

O texto de Miguel Vale Almeida (ISCTE) volta a sua reflexão para os diálogos na definição de políticas públicas, relacionadas ao aborto, casamento igualitário e identidade de gênero em Portugal. Ressalta as estratégias e a necessidade de negociação, situando o debate nos espaços da relação entre o exercício da prática antropológica e a militância. Nesse sentido, traz elementos que foram centrais nesse pós evento, a saber, a

reflexão sobre as práticas educativas na área de gênero e sexualidades como engajamentos, o que suscita uma interessante discussão sobre a antropologia e suas relações com práticas educativas.

O pós evento *Deslocamentos: raça e racismo e perspectivas comparativas* também contou com uma significativa participação de antropólogos estrangeiros. Ele foi organizado em duas partes: uma mais diretamente focada em raça e racismo, foi coordenada por Bela Feldman-Bianco (UNICAMP), e contou com Diane J. Austin-Broos (University of Sidney), *Race and the Politics of Moral Order: Indigenous Australia*; Alicia Torres (FLACSO-Ecuador), *De la comunidad arqueológica a la comunidad transnacional: tierra, etnicidad y migración en el sureste del Ecuador*; Elena Nava Morales (Universidade de Brasília), *Processos comunitários de comunicação em Oaxaca (México). Tensões entre comunalidad e multiculturalismo*; Raymond Codrington (The Aspen Institute), *Leading With Race: New Challenges and Opportunities in Addressing Structural Racism*; Timothy P. Daniels (Hofstra University), *African International Students in Malaysia*; João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ) *Pacificação: Retórica racista no Brasil contemporâneo*; Charles R. Hale (University of Texas at Austin), *The Consumption of Coloniality? Black and Indigenous politics at the twilight of neoliberal multiculturalism* e Cheryl Mwaria (Hofstra University), *Between a Rock and a Hard Place: African Americans and the Politics of the First Black President of the United States*. Esse último texto integra o livro, escolhido por abordar as ações do governo Obama e suas nefastas consequências para as comunidades afrodescendente e latino norte-americana, especialmente no que concerne à política de deportação e de aprisionamento.

Deslocamentos, Mobilidades e Esporte, a outra sessão desse pós evento, foi coordenada por Carmen Rial e abordou a intersecção entre esporte e raça enfocando o processo de deslocamentos de esportistas. Esse movimento, presente desde no início do esporte moderno no século XIX, acentuou-se como resultado de dinâmicas do capitalismo global contemporâneo e o crescimento das ingerências do mercado no esporte.

Países antes coloniais da América do Sul e da África, os mais importantes polos exportadores de talentos esportivos para o mercado do Norte global e da Ásia, também mantém entre si intensas trocas de

esportistas, complexificando a análise das trajetórias destes deslocamentos, que têm um sentido predominante do Sul para o Norte global, mas apresenta outros direcionamentos possíveis. O encontro buscou uma reflexão sobre as modalidades destes deslocamentos, suas rotas preferenciais, e suas intersecções com não apenas com raça mas também com gênero, em uma sessão que contou com a presença da embaixadora Vera Cíntia Álvarez (responsável pela pasta de esporte do Ministério de Relações Exteriores), que nos proporcionou uma visão “de dentro” das políticas públicas sobre o Esporte e especialmente sobre os megaeventos sediados pelo Brasil, de antropólogos e sociólogos como palestrantes, e de Ruben Oliven (UFRGS) e Cristiana Bastos (Portugal) como debatedores. Os textos apresentados na sessão sobre foram: *Mobilidades de atletas e pertencimento. Um estudo de caso de uma jogadora de futebol Africana na Escandinávia* apresentado por Sine Agergaard (Department of Public Health, Aarhus University, Dinamarca); *Disciplinando Mobilidade e a Produção de Imobilidade*, de autoria de Thomas F. Carter (University of Brighton, Reino Unido), *Esporte e Diplomacia no Brasil*, de Vera Cíntia Álvarez (MRE); *Sports Mobilities Across Borders: Postcolonial Perspectives*, de Niko Besnier (University of Amsterdam, Holanda), os dois últimos sendo escolhidos para integrarem esse livro.

Por último, gostaríamos de justificar a opção por manter marcas de oralidade nos textos de apresentação das conferências e das conferências elas mesmas. Prática comum em publicações que incluem conferências e palestras, ela não se constitui em novidade. Vemos nisso uma vantagem. Textos escritos para serem ouvidos (e não apenas lidos) se diferenciam por uma linguagem mais direta e acessível, jornalística até, e fogem aos padrões às vezes esotéricos que (infelizmente) caracterizam muitos dos textos antropológicos.

Nunca é tarde para lembrar os sábios conselhos do Wright Mills (1972:234- 235).

Em muitos círculos acadêmicos, hoje, quem tentar escrever de forma simplesmente inteligível, é condenado como “simples literato” ou, pior ainda, como “simples jornalista”. Talvez o leitor já saiba que tais frases, tal como habitualmente usadas, indicam apenas uma dedução espúria: superficial, porque compreensível. O homem acadêmico na América está procurando levar uma vida intelectual séria num contexto social que, com frequência, apreze contrário a ela. Seu prestígio deve compensar muitos dos valores predominantes que sacrificou ao escolher a carreira acadêmica. Seu desejo de prestígio torna-se dependente de sua auto-imagem como “cientista”. Ser chamado de mero jornalista faz com que se sinta indigno e superficial. É esta situação, creio, a razão do vocabulário complicado e da forma prolixa de escrever e falar. É menos difícil aprender tal estilo do que não aprendê-lo. Tornou-se uma convenção – os que não o empregam, estão sujeitos a desaprovação. Pode ser resultado de um cerrar fileiras acadêmicas dos medíocres, que compreensivelmente excluem aqueles que despertam a atenção das pessoas inteligentes, acadêmicas ou não³.

Boa leitura!

REFERÊNCIAS

- GLEDHILL, J. 2016. ‘Introduction: a global Community at Work’. *World Anthropologies in Practice – situated perspectives, global knowledge*. London: Bloomsbury.
- RIAL, C.S. 2014. As publicações nas ciências humanas e sociais (CNPq/Brasília). Texto apresentado no Coóquio organizado no CNPq pelo Fórum de Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas.
- RIBEIRO, G.L. e ESCOBAR, A. (ed). 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*; Oxford and N.Y.: Berg Publishers.
- MILLS, Wright C. 1972. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 3. Edição.

³ Agradecemos a Peter Fry pela lembrança do parágrafo de Mills – o que não o responsabiliza pelo uso que aqui fizemos do trecho citado.

PARTE I

**PRÁTICA E EFICÁCIA DO DIÁLOGO
NA ANTROPOLOGIA**

Sally e Richard Price: 50 anos de diálogos antropológicos

ANTONIO A. ARANTES (UNICAMP)

Em nome da ABA, dou as boas-vindas a Sally e Richard Price e agradeço por compartilharem conosco sua experiência profissional, nesta 29ª RBA.

Os conferencistas desta noite são professores eméritos de Estudos Americanos, Antropologia e História do *College of William and Mary*, em Williamsburg, EUA. Richard foi também o fundador do Departamento de Antropologia da Universidade de John Hopkins.

Ambos têm produzido contribuições importantes ao estudo de vários aspectos da história e da experiência social dos *saramaka*, povo de origem africana com o qual têm convivido e trabalhado por quase 50 anos, no Suriname e na Guiana Francesa.

Com vários livros publicados no Brasil, eles têm colaborado com diversos colegas e instituições brasileiras de ensino e pesquisa. São, portanto, bastante conhecidos entre nós e dispensam, de fato, apresentações.

Mas antes de passar a eles a palavra, gostaria de me deter – ainda que brevemente – sobre o título proposto para esta sessão: *50 anos de diálogos antropológicos*.

Diálogo significa, nas trajetórias de Richard e Sally, confronto e troca de ideias entre correntes e linhas de pensamento antropológico e com outras formas de conhecimento, *acadêmicas ou não*. Enfatizo nessa frase a conjunção alternativa, estimulado por uma passagem do ‘Prelúdio’ a *Travels with Tooy*⁴ em que Richard comenta o papel do sábio-*saramaka* na construção desse livro. Seu parceiro de jornada é capaz de atravessar fronteiras entre este mundo e o além, entre os continentes

⁴ Price, Richard. *Travels with Tooy: history, memory and the African American imagination*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

e através dos séculos, relacionando-se com seres visíveis ou invisíveis. Entretanto, para Tooy, afirma Price, escrever um livro seria tão estranho quanto seria, para ele, organizar e conduzir uma cerimônia de *óbia*.

Nessa diferença entre visões de mundo e formas de conhecimento praticadas pelo antropólogo e pelo sábio *saramaka* funda-se uma produtiva parceria, na qual os saberes, a imaginação e a personalidade de Tooy ‘*animam*’ (sic) o texto etnográfico. A perspectiva ampla e intelectualmente generosa de Price confirma-se também no delineamento de seus futuros leitores. Em outra passagem, ele afirma:

Muitas vezes, enquanto trabalhava nestas páginas, perguntei-me para quem estaria escrevendo (além de para mim mesmo, é claro). Imaginei pelo menos três tipos de leitores. Primeiro, historiadores, antropólogos e afro-americanistas engajados. [...] Depois, leitores em geral, que estivessem preparados para acompanhar Tooy e eu numa viagem extraordinária. E, finalmente, os *saramakas*, na medida em que esta apresentação de pequena parte de seu conhecimento coletivo pudesse servir de exemplo para o mundo e ser, para eles, fonte de orgulho e dignidade.⁵

Essa obra mereceu, em 2008, o Prêmio Victor Turner em Escrita Etnográfica; em 2009, o Premio Clifford Geertz em Antropologia da Religião e, no mesmo ano, o prêmio em Memória de Gordon K. e Sybill Lewis, dedicado a acadêmicos que tenham contribuído significativamente aos estudos caribenhos.

A longa convivência com os quilombolas (se assim pudermos designá-los) do Suriname e da Guiana Francesa, destilada e consolidada reflexivamente em diversos trabalhos, testemunha a eficácia do *diálogo* enquanto componente de uma prática intelectual crítica e transformadora. Sally e Richard têm se aliado aos *saramaka* em sua luta por direitos territoriais e culturais, luta essa que, se por um lado culminou em importante vitória na Corte Interamericana de Direitos Humanos (aliás, não reconhecida pelo governo do Suriname), por outro, acarretou a proibição da continuidade de seu trabalho naquele país.

Diálogo, na sessão desta noite, não sugere abrandamento da postura crítica e firme em relação a *encenações de alteridades* produzidas por museus

⁵ Op.cit., Kindle, posição 47. Tradução minha.

e exposições etnográficas. Sally Price observa, em um de seus escritos mais conhecidos⁶, que essas práticas, assim como as narrativas construídas a respeito das instituições que as produzem, nutrem um preocupante silêncio sobre os valores e sentidos atribuídos, pelos criadores, aos objetos expostos. A distinção concedida pelo Ministério da Cultura da França, como *Chevalier des Arts et des Lettres*⁷, não furtou a Sally – nem a nós, seus leitores – a publicação de uma reflexão crítica, contundente e consistente sobre a criação do celebrado Museu do Quai Branly, no livro *Paris Primitive*⁸.

Encerrando esta introdução, é preciso acrescentar que, no caso de Sally e Richard, *diálogo* significa também vidas pessoais e profissionais compartilhadas. Publicaram alguns trabalhos em coautoria. Além disso, quando *Paris Primitive* estava sendo escrito, Richard preparava sua narrativa sobre a jornada com Tooy e nesse período – como em outros, segundo referências em obras diversas –, os *diálogos* foram recorrentes.

Finalmente, voltando o título desta sessão, não se pode deixar de mencionar que a expressão *50 anos*, pronunciada hoje, remete obviamente a meados da década de 1960. Para pessoas da nossa geração – deles, minha e de diversos colegas aqui presentes – traz à memória amigos em comum e referências importantes, como a luta pela democracia e contra o imperialismo na América Latina; os movimentos em favor dos direitos civis e contra a segregação racial nos Estados Unidos; e, é claro, os movimentos libertários em maio de 1968, em Paris, onde – ao que consta – ocorreram os primeiros *diálogos* entre os nossos convidados.

A década de 1960 foi de fato um tempo de jovens inquietos, engajados no rompimento de barreiras políticas, na construção de uma nova moral e em busca de *diálogos*. As ideias e ideais dessa juventude participam de algum modo dos temas sobre os quais Richard e Sally têm se dedicado, e estão presentes no estilo, de certa forma singular, dos escritos produzidos ao longo de sua trajetória.

Com a palavra, então, Sally e Richard Price, nossos conferencistas desta noite.

⁶ Price, Sally. *Arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2000.

⁷ Entre outras distinções, Sally e Richard Price receberam a comenda de *Chevalier des Arts et des Lettres* do Ministério da Cultura da França em 2014.

⁸ Price, Sally. *Paris primitive*. London: University of Chicago Press, 2007.

CAPÍTULO 2

Reflexões sobre os 50 Anos de Diálogos Antropológicos⁹

RICHARD PRICE E SALLY PRICE
(COLLEGE OF WILLIAM & MARY)¹⁰

TRAD. PAULO FREIRE

[R.P.] Quando éramos estudantes nos meados dos anos 1960, a ideia de “diálogos antropológicos” mal estava no radar de qualquer um. Nós e nossos colegas de aula estávamos sendo treinados para irmos para lugares exóticos e distantes, aprender o idioma nativo, escrever o máximo possível sobre os costumes locais, e então voltar para casa, traduzir estas descobertas para a linguagem arcana da ciência social, e ter a esperança que especialistas acadêmicos possivelmente um dia iriam ler e reagir ao que escrevemos. Discursos e práticas nativas deveriam ser usadas na construção de modelos de ciência social que iriam aumentar nossa compreensão do que faz os seres humanos e suas sociedades funcionarem. A forma da monografia antropológica, a maneira que os antropologistas escreviam, permaneceu relativamente estável ao longo do que George Stocking (1992:357) chama “o período clássico da Antropologia”, durando aproximadamente de 1925 até 1965. E naquele modelo, se as vozes nativas fossem sequer escutadas, elas eram geralmente ventri-loquizadas pelo antropólogo. Era a voz do antropologista que expressava autoridade. O antropólogo falava em nome daqueles que, supostamente, não poderiam falar por si mesmos. Era o antropólogo, o cientista, que representava as culturas nas páginas impressas.

⁹ www.richandsally.net

¹⁰ Nós gostaríamos de agradecer aos nossos colegas Carmen Rial, Julie Cavignac e Manuel Lima Filho por nos darem a oportunidade de apresentar esta palestra na 29ª RBA. Também gostaríamos de agradecer a Paulo Freire, que traduziu essas observações para o português.

Então, por razões que permanecem um pouco misteriosas, muitos da nossa geração, ao retornarem do campo para a academia, descobriram, aparentemente de forma independente, que o tipo da monografia enciclopédica da ciência social que fomos treinados a escrever simplesmente não era mais possível. Então, muitos de nós – como Renato Rosaldo, Paul Rabinow, Greg Dening, e uma série de outros – começamos a escrever livros que não pareciam nem um pouco com as monografias que fomos treinados a produzir. Como resultado, os anos 1970 e começo de 1980 testemunharam uma importante transformação na etnografia, marcada de uma forma simbólica pela apresentação em 1986 do trabalho coletivo *Writing Culture* de Jim Clifford e George Marcus, no qual um grupo de antropólogos da nossa geração examinou a situação e audaciosamente declarou que a antropologia não só tinha uma política, mas também uma poética.

Um dos nossos coletivos padrinhos, Clifford Geertz, comentou apropriadamente sobre esses novos desafios, que vieram tanto de dentro quanto além da disciplina: houve uma “transformação”, ele escreveu, “das pessoas sobre quem os antropólogos mais escrevem, do sujeito colonial aos cidadãos soberanos”. “E isso”, ele disse, “alterou totalmente o contexto moral dentro do qual cada ato etnográfico acontece [, deixando] antropólogos contemporâneos com alguma incerteza quanto ao objetivo retórico”. “Quem”, Geertz perguntou, “é para ser persuadido agora? Africanistas ou africanos? Americanistas ou índios americanos? Japonologistas ou japoneses? E do quê? Precisão factual? Varredura teórica? Compreensão imaginativa? Profundidade moral?” Geertz concluiu seu esboço argumentando que “se existe alguma maneira de contradizer a concepção da etnografia como um ato iníquo ou um jogo injogável, parece envolver a admissão do fato de que, assim como a mecânica quântica ou a ópera italiana, é um trabalho da imaginação” (1988:132-149).

Como parte dessa mudança tectônica na disciplina, a questão do “diálogo” começou a surgir. Durante os anos 1980, começaram a aparecer livros que questionavam os métodos fundamentais da antropologia destacando as vozes nativas. *Moroccan Dialogues* de Kevin Dwyer (1982) e *Tuhami* de Vincent Crapanzano (1980) são bons exemplos.

Meu próprio *First-Time* (1983) também pode ser visto como parte deste mesmo desenvolvimento. Não coincidentalmente, o clássico *The Dialogic Imagination* de Bakhtin foi traduzido para o inglês em 1982 e outros trabalhos de antropólogos e linguistas sobre diversos aspectos do “diálogo antropológico” começaram a aparecer regularmente – por exemplo, o artigo pioneiro de Dennis Tedlock sobre a emergência da antropologia dialógica (1979), *The Interpretation of Dialogue*, editado por Tullio Maranhão (1990) e *The Dialogic Emergence of Culture*, editado por Dennis Tedlock e Bruce Mannheim (1995), que compartilharam uma série de colaboradores.

Foi durante esse período que a noção de “diálogo,” que implicava ao menos o mínimo de igualdade entre antropólogos e seus interlocutores, tornou-se distinto daquela da forma conversacional mais tradicional na qual o antropólogo conduzia “entrevistas” com pessoas conhecidas como “informantes”. (Como precursores desta tendência, eu citaria *Worker in the Cane* de Sidney Mintz, que incluía longas transcrições de entrevistas com um trabalhador da cana-de-açúcar de Porto Rico. Ou o *Children of Sanchez* de Oscar Lewis, que apresentava transcrições das *respostas* de seus interlocutores para as perguntas do antropólogo, apesar de apagar as questões em si, enfraquecendo de uma maneira real a natureza “dialógica” das conversas.)

A natureza dos diálogos antropológicos, em nossos livros, e o *status* das vozes nativas neles permanecem, até hoje, carregados com perguntas. Michel-Rolph Trouillot, comentando sobre meu próprio trabalho duas décadas atrás, apontou para a maneira que ele “inventa aspas intelectuais, [assim criando] novas maneiras de marcar nas páginas publicadas tanto os limites quanto os diálogos entre as vozes”. E ele continuou,

No entanto, pode valer a pena perguntar qual filosofia do conhecimento nós deveríamos usar para avaliar o discurso histórico ou sociológico nativo. Como nós lidamos com as sobreposições e as incompatibilidades do julgamento dos participantes com o conhecimento acadêmico euroamericano? [...] A antropologia ainda precisa alcançar um consenso sobre o *status* epistemológico e a relevância semiótica dos discursos nativos em qualquer lugar.

O discurso nativo é uma citação, uma citação indireta, ou uma paráfrase? De quem é a voz, uma vez que entra no campo discursivo dominado pela lógica da academia? Seu valor é referencial, indêxico, fático, ou poético? (1992:24-25)

As perguntas de Trouillot permanecem abertas até hoje, apesar de o uso das vozes nativas e diálogos explícitos entre antropólogos e nativos ter aumentado bastante. Como eu acabei de mencionar, a noção de diálogo parece implicar algum grau de igualdade. No entanto, eu continuo a ser atingido pelas maneiras nas quais as *desigualdades* (de riqueza, de conhecimento, de poder, de acesso à mídia, e muito mais) são inseridas em diálogos antropológicos tradicionais. (Sally irá falar, em alguns minutos, sobre um caso em que isto com certeza *não* é verdade.) No entanto, nosso trabalho com saramakas e outros *maroons* (quilombolas) sempre envolveu estas desigualdades, independente de quanta amizade, solidariedade política, ou outros tipos de respeito mútuo também estejam presentes. (Kevin Dwyer, 30 anos atrás, estava bem ciente do que ele chamou de “desigualdades estruturadas” em diálogos antropológicos e destacou que “as contribuições dos parceiros são certamente complementares, mas elas definitivamente não são iguais”. E estes tipos de desigualdades claramente possuem implicações éticas e epistemológicas para nós como antropólogos. Considere a questão da atribuição da autoria do meu livro, *Travels with Tooy* (2008).)

Uma colega francesa, ao ouvir falar que eu estava escrevendo um livro baseado no trabalho com um saramaka que eu descrevi como meu “melhor amigo,” perguntou se eu iria dividir com ele a “assinatura” (o crédito pela autoria). Ela ressaltou que um colega dela recentemente havia publicado um livro “em duas vozes” com um “morador de rua” que era seu amigo e que o nome dos dois aparecia como coautores. Mas qualquer um que dê uma olhada em meu livro verá que, desde o início, nesse caso, eu precisei assumir total responsabilidade pela autoria. Ainda que o conhecimento, a imaginação e a personalidade de Tooy animem o livro, e nossos diálogos formem seu núcleo narrativo, o ato de escrever um livro, e tudo que isso engloba, seria tão estrangeiro para

Tooy quanto tentar organizar e realizar uma cerimônia óbia [mágica] seria para mim. Tooy me indulge e tenta me agradar dizendo coisas que eu posso usar em meu livro – apesar de seu verdadeiro sonho, ele me conta às vezes, é que eu vá morar em Cayenne e junte-me a ele na sua prática de óbia, combinando minhas habilidades e conhecimento com os dele. Nós respeitamos a especialidade um do outro, nós compartilhamos o conhecimento e a paixão um do outro até onde achamos apropriado e nós fazemos o possível para tornar a vida um do outro um pouco mais valorosa. Mas no fim eu sou o escritor ou antropólogo americano e ele é o óbiama – ou curandeiro saramaka.

Essas desigualdades dialógicas também moldaram meu mais recente trabalho, me transformando de ser um tipo de cronista sobre a vida saramaka em um defensor ativista da causa do povo saramaka no resto do mundo. Pelos últimos 20anos, líderes saramaka solicitaram minha ajuda para proteger seus direitos – precisamente por causa das relações de poder que eu posso canalizar. Por exemplo, eles me pediram para ajudar a defender seu território tradicional das devastações ilegais do Estado, em parte através do testemunho em seus nomes perante a Corte Interamericana dos Direitos Humanos, mas também através de publicações como meu *Rainforest Warriors: Human Rights on Trial* (2011). Já que este é precisamente o tipo de mudança que muitos antropólogos brasileiros fizeram durante o mesmo período, defendendo as recentes legislações sobre os direitos dos índios brasileiros e dos *quilombolas*, eu acho que não preciso falar mais aqui sobre a importância desse tipo de relacionamento, esse tipo de diálogo constante entre antropólogos e as pessoas cujas vidas eles estudam.

Então, sim, eu acredito que precisamos de diálogos antropológicos (a justaposição de diferentes lógicas, frequentemente conflituosas) tanto no nosso trabalho de campo quanto em nossos textos – diálogos, eu argumentaria, que privilegia as vozes nativas. Mas eles sempre devem estar acompanhados de um firme reconhecimento do contexto da produção de conhecimento e a complexidade das desigualdades envolvidas. Novamente, tanto epistemologia quanto ética. Como Geertz nos lembra, ironicamente:

Parece provável que qualquer uso que os textos etnográficos tenham no futuro, se eles de fato tiverem algum, irá envolver *possibilitar a conversa além das linhas sociais*. [Em outras palavras, diálogos.] [...] A próxima coisa necessária [...] é aumentar a possibilidade de discurso inteligível entre pessoas bastante diferentes umas das outras em interesse, perspectiva, riqueza, e poder, e ainda assim contidas em um mundo onde, caídas como estão em uma conexão infinita, é cada vez mais difícil sair do caminho um do outro. (1988:147)

Um segundo tipo de diálogo antropológico no qual eu estive envolvido concerne trocas com colegas em outras disciplinas. Desde os anos 1970, eu estive engajado em diálogos frequentemente bizarros e frustrantes com historiadores. Ocasionalmente, eu fiquei satisfeito com o resultado. Por exemplo, Emilia Viotti da Costa, em certo ponto, publicamente negou a possibilidade de usar história oral sobre o século XVII e XVIII – o tipo que eu estava aprendendo com os amigos saramaka – como dados, exceto como algum tipo de mito. Mas mais tarde, ao ler meu uso dos dados orais em *First-Time*, ela escreveu para mim para dizer que agora ela estava convencida. Mas, mais frequentemente, minha própria marca de antropologia reflexiva e dialógica tem sido vista pelos historiadores tradicionais com um pouco de perplexidade e falta de interesse – “Diga-nos o que realmente aconteceu”, eles geralmente dizem. “Esqueça sobre ‘a busca’, como você aprendeu. Ninguém está interessado nisso”. Esses frequentes “diálogos dos surdos” com os historiadores tradicionais me seguiram durante minha carreira. Mas eu continuo, sempre que eu tenho a oportunidade, a tentar converter um ou outro deles para uma sensibilidade mais antropológicamente inclinada.

Um terceiro e mais recompensador tipo de diálogo antropológico no qual eu estive envolvido concerne diálogos com colegas em outros países. Esse tipo de diálogo transnacional tem sido uma característica importante, ainda que frequentemente subterrânea, do mundo da antropologia. Para citar apenas um exemplo do meu próprio campo da antropologia afro-americana, todos nós sabemos agora da importância da troca intelectual entre Melville Herskovits, nos EUA, e Arthur Ramos, no Brasil, Fernando Ortiz, em Cuba, e Jean Price-Mars, no Haiti. Eu mesmo

tive sorte o suficiente para ter treinamento profissional cedo na França, assim como nos Estados Unidos, e então um pós-doutorado na Holanda, que iniciou uma familiaridade vitalícia com os colegas holandeses, que trabalham em assuntos de interesse mútuo. Trabalhos de campo anteriores, no Peru, na Espanha e no México, levaram a uma familiaridade, com aquelas tradições antropológicas também. E desde 1987, quando eu vim para o Brasil pela primeira vez, para ajudar os historiadores brasileiros a planejarem a comemoração da abolição da escravidão de 1988, eu me tornei cada vez mais familiar com o trabalho brasileiro nos *quilombos* e na religião afro-brasileira (R. Price, 2000). Esse tipo de diálogo intelectual transnacional sempre foi essencial para mim. O fato dos antropólogos brasileiros estarem fazendo cada vez mais trabalhos de campo fora do Brasil e estarem se tornando envolvidos em frequentes intercâmbios com estudantes e colegas em instituições no mundo todo é um novo desenvolvimento maravilhoso. Não apenas amplia a perspectiva de estudiosos brasileiros, expondo-os a novas ideias e tradições de conhecimento, mas ainda mais importante, começa a ajudar os estudiosos norte-americanos, europeus e africanos, que permaneceram relativamente ignorantes sobre o conhecimento brasileiro, a começar a engajar seriamente com a rica tradição antropológica do Brasil.

Um tipo final de diálogo antropológico, com o qual estive envolvido nos últimos 50 anos, foi com a Sally (com quem eu coautorei uma série de livros). Este diálogo é muito mais delicado para ser discutido em público. Quando alguém pergunta, inocentemente, “Como exatamente vocês escrevem juntos?”, eu sempre sinto que é como se me perguntassem “Como exatamente vocês fazem amor juntos?” Então, eu escolho não discutir esse tipo de diálogo hoje, e ao invés disso entrego o microfone para a Sally.

[S.P.] Como vocês podem imaginar, eu estou muito feliz que o Richard decidiu não colocar nossos diálogos domésticos sob o microscópio, já que isso poderia até ter exigido uma resposta da minha parte!

Eu gostaria de levantar a questão do diálogo antropológico em dois cenários bem diferentes do que aquele que ele tem evocado. Nos últimos

anos, enquanto o Richard se envolveu em explorar o mundo de pessoas que cresceram descalças nas florestas tropicais da América do Sul, eu tenho voltado minha atenção para pessoas muito diferentes destas populações, apesar de que às vezes elas se cruzam, como podemos ver, por exemplo, em fotos de Jacques Chirac (presidente da França por 12 anos e o mentor por trás do mais extravagante museu etnográfico do mundo) desfrutando de uma visita com alguns chefes ameríndios na Guiana Francesa (primeira ilustração em S. Price, 2007b).

Eu quero refletir primeiro sobre a importância cada vez maior da nossa responsabilidade, como antropólogos, de entrarmos em diálogo não somente com as pessoas cujas culturas estudamos nos campos antropológicos tradicionais, mas também com as pessoas que assumem a autoridade (e têm o poder) de representar aquelas culturas para o resto do mundo. Isso significa suplementar nossos diálogos com povos nativos e com outros acadêmicos através de envolvimento com políticos, juízes, *dealers* de arte, filantropistas e outros membros da elite que estão ativos na negociação dos significados e destinos para os artefatos etnográficos... E, ainda mais importante, as ideias sobre a diferença cultural que se juntam a eles. Como Laura Nader propôs 40 anos atrás (1974), se nós queremos realizar nossa tarefa completa como antropólogos, nós precisamos “estudar para cima” (“*to study up*”) – explorando não somente os colonizados, mas também os colonizadores, não somente a cultura da pobreza, mas também a cultura da afluência. E este compromisso nos envolve em um conjunto bastante distinto de questões epistemológicas e éticas.

Minha própria carreira como antropóloga começou com o que podemos denominar de trabalho de campo “tradicional” – primeiro no Caribe francês, na Espanha e no México, e então nas profundezas da floresta tropical do Suriname. Mas quando eu e o Richard retornamos do nosso primeiro trabalho de campo de longo prazo com os saramaka *maroons*, minha experiência como curadora de uma grande exibição da arte saramaka abriu meus olhos para a necessidade de dialogar com pessoas bastante fora do mundo antropológico profissional. Conforme eu interagi com diretores de museus, *designers* de exposições, jornalistas, professores escolares, colecionadores, visitantes casuais de

museus, editores de revistas de arte, e outros, eu não pude evitar de ficar espantada com a força de suas convicções sobre *maroons*, ameríndios e outros povos que eles classificavam como “primitivos” – convicções que contrariavam muito do que eu e o Rich sabíamos, tanto pela experiência pessoal em campo, quanto através da literatura antropológica. Minha exploração destas visões não especialistas da vida além da órbita europeia e da euro-americana foi baseada em grande parte nos diálogos com colecionadores e *dealers* de arte envolvidos no que ainda estava sendo chamado de “arte primitiva”.

Alguns anos depois, eu encontrei uma oportunidade de interrogar aquela mesma coleção de ideias sobre culturas distantes com pessoas que dispunham de poder significativamente maior, seguindo em detalhes os debates e controvérsias ligados à criação do museu Quai Branly, o qual alguns de vocês podem ter visitado. Desde que abriu, em 2006, mais de dez milhões de pessoas absorveram as riquezas de suas coleções magníficas, e com elas as ideias específicas sobre culturas não ocidentais que os diretores do museu e seus principais colegas (que não são antropólogos) decidiram disponibilizar.

Estudar as ideias sobre diferenças culturais comunicadas em museus exige diálogos com vários tipos de participantes. Museus são instituições enormemente grandes e complexas, e dependem da experiência profissional de um quadro de funcionários bastante diverso, desde acadêmicos e curadores de museu até colecionadores, *dealers*, filantropistas, arquitetos, paisagistas, *designers*, fotógrafos, arquivistas, bibliotecários, conservadores, empresas de relações públicas, jornalistas, políticos, cineastas, editoras, editores, contadores, técnicos, guardas, mediadores, e mais. A tarefa de distribuição das responsabilidades – e, em última análise, o poder de decisão sobre o caráter fundamental do museu – dentro de uma população tão diversa é obviamente um desafio delicado.

No caso do Quai Branly, por exemplo, uma quantidade tremenda de autoridade foi dada ao arquiteto, Jean Nouvel, que tinha a palavra final não somente no prédio, mas também na apresentação das exposições (e por isso a representação da diferença cultural) dentro do prédio. Era o Nouvel que decidia, por exemplo, que o museu deveria ser “um espaço marcado por... obsessões com a morte e o oblívio... um espaço assombrado... único e

estranho. Poético e perturbador” (Musée du Quai Branly, 2006:1). Assim, as coleções são mostradas em espaços com imagens da selva gravadas nas janelas e luzes opacas para as exposições. Ele também interveio em planos para exposições temporárias, por exemplo uma exibição de 2008 sobre a Polinésia, em que ele insistiu em trocar a cor da parede do branco para o preto, para a consternação do curador convidado que queria que a exibição evocasse a luz e a abertura das ilhas.

As consequências de dar carta branca para pessoas sem treino antropológico são longe de trivial. Eu vou citar apenas um de muitos exemplos. Nativos das Ilhas Salomão, falando com uma antropóloga especializada em sua cultura, explicaram as figuras retratadas num posto de casa (ilustrado em S. Price, 2007b:77):

Isto é um encontro sexual entre um homem rico e uma *aurao* – uma prostituta sagrada que incorpora um espírito malévolo chamado Matorua. Durante a noite este espírito andrógino vaga pelos caminhos isolados procurando por uma pessoa solitária, usa uma forma masculina ou feminina, dependendo do sexo da vítima, e seduz a ele ou ela. Enquanto o casal faz amor, como está retratado neste poste, a vítima humana contrai uma febre que leva à morte certa. (Brutti 2003:25)

Mas o negociante de arte Jacques Kerchache, um amigo próximo de Jacques Chirac, que estava encarregado das novas galerias do museu do Louvre, onde este poste foi exibido, escolheu uma descrição bastante diferente para comunicar aos visitantes do museu... uma que não faz menção nenhuma ao assassinato sobrenatural.

Apesar da simplicidade e grosseria do material, o sujeito é tratado com extrema delicadeza. O jogo dos braços, das pernas e das mãos, gentilmente colocados sob a parte inferior das costas da mulher, são cheios de sensualidade, desprovido de vulgaridade [...]. Através desse casal primordial, o escultor foi capaz de expressar o caráter sagrado deste ato essencial para a perpetuação do clã [...]. Tudo está exprimido com tamanha sutileza, com tanta dignidade, que este casal ternamente abraçado emerge do material em total intimidade. (apud S. Price, 2007b:77-78)

Como, então, o tom do diálogo muda quando antropólogos estão conduzindo seu trabalho de campo, não com nativos da floresta tropical por exemplo, mas com arquitetos internacionalmente aclamados, políticos de alto escalão, diretores de grandes museus de arte, *dealers* e colecionadores de arte ricos, e outros membros do mundo no quales operam? (No caso do Quai Branly, a lista também incluía Jacques Friedmann, o CEO do conglomerado de seguros multinacional, AXA, que foi encarregado do planejamento inicial porque era um amigo próximo do presidente Chirac.) A epistemologia (e os desafios) de entrevistar tais pessoas não está limitada à pesquisa antropológica. Jornalistas, tais como Joan Didion e Lawrence Weschler, escreveram sensivelmente sobre os desafios especiais destes tipos de diálogos, destacando que as entrevistas dos jornalistas são jogos de gato e rato, com segundas intenções dos dois lados (Gottlieb, 1989). Como resultado, são encontros que não têm nada a ver com as desigualdades que o Richard estava destacando em seus comentários sobre diálogos antropológicos em cenários mais tradicionais. A ideia de preocupar-se com consentimento informado, por exemplo, se torna irrelevante porque estas pessoas são bastante sofisticadas em adaptar entrevistas de forma que elas passem mensagens refletindo seus próprios interesses. E seu acesso à mídia, a fim de insistir no seu ponto de vista, supera muito qualquer coisa que o antropólogo poderia sequer sonhar.

De fato, o desequilíbrio do poder que pode causar preocupações éticas para antropólogos trabalhando com interlocutores nativos às vezes é invertido. Considere o Quai Branly. Com um orçamento anual de quase 60 milhões de euros, o museu desfruta de fundos inacreditáveis para promover sua visão de culturas não europeias em *outdoors* que cobrem a cidade, na televisão, em revistas de bordo para uma longa lista de companhias aéreas, em estações de metrô, e nas publicações ricamente ilustradas de todo tipo que estão exibidas em centenas na livraria do museu e são de preços facilmente acessíveis por causa de subsídios governamentais extravagantes. Em contraste, análises antropológicas do museu são relegadas para jornais acadêmicos de pequena circulação, pequenos jornais, e outros canais distintamente limitados. Além disso,

as conexões de alto nível que o museu possui com editoras, editores de jornais, e outros canais influentes dão o poder de essencialmente silenciar as críticas antropológicas por tais métodos como suprimir a publicação de entrevistas (e eu vou poupá-los dos detalhes e pormenores da minha própria experiência).

Assim, os diálogos entre antropólogos e profissionais de museus podem ser extremamente frustrantes. Os diretores *top* do Quai Branly, que vêm de origens “arte *mainstream*”, têm, desde o começo, desfrutado do poder de silenciar perspectivas antropológicas que se afastam das suas perspectivas mais arte-orientadas. O antropólogo Maurice Godelier, que era um membro *top* do time de planejamento do museu durante três anos, lutou bravamente para persuadir seus colegas nos comitês para incluir opiniões antropológicas, incluindo o reconhecimento do papel do colonialismo na aquisição dos materiais a serem exibidos no museu. Mas ele foi consistentemente derrotado pelos membros arte-orientados da equipe, que era dominada pelo antigo diretor do museu de arte moderna da França e colecionadores que eram donos de peças premiadas que o museu estava interessado em adquirir.

Eu quero prosseguir agora para outro tipo de diálogo, que também carrega uma bagagem epistemológica bastante diferente daquela da antropologia “tradicional”. Ele concerne ao número cada vez maior do que Dean MacCannell (1992) apelidou “ex-primitivos” – membros daquelas sociedades que uma vez estavam no centro da pesquisa antropológica, que estão mudando para cenários ocidentais e lidando com uma economia capitalista emergente. Durante meu trabalho nos últimos anos com *maroons* na Guiana Francesa, estes interlocutores têm colocado desafios especiais com os quais eu ainda estou me esforçando para lidar. *Maroons*, cujos talentos artísticos atraíram a atenção de forasteiros faz tempo, foram se movendo cada vez mais para a economia de mercado, construindo laços com uma gama de operadores ocidentais, desde donos de lojas até operadores turísticos. No processo, um número deles está adotando um novo discurso sobre a origem e o significado da arte que eles produzem que atrai potenciais clientes. O aspecto desse discurso que levanta dilemas éticos para os antropólogos vem do fato de que ele é

facilmente adequado à inclusão ao que Eric Hobsbawm e Terence Ranger apelidaram de “tradições inventadas” (1983).

Para jovens artistas maroon, a Guiana Francesa tem sido um ambiente particularmente fértil para a invenção de tradições, devido à política assimilacionista oficial, com autoria em Paris, de “*francisation*” [*francisação*] – um agressivo esforço patrocinado pelo Estado de harmonizar os habitantes da floresta tropical (tanto ameríndios quanto *maroons*) com os termos das normas culturais francesas. Como resultado, muitos artistas tiraram sua atenção das formas que foram feitas para usar em aldeias do interior, tais como utensílios de cozinha, e começaram a produzir arte adequada para lojas de lembrança urbanas, uma parede de sala de estar burguesa, ou a decoração de um edifício público. O que é particularmente interessante para mim nesta situação é que não são somente as formas que mudam, mas também o *discurso* que acompanha estas formas – um discurso baseado na difundida noção ocidental de que as vidas dos tais povos “primitivos” são cheias, não só com mágica e superstição, mas também de simbolismo erótico. Assim, para os forasteiros, a arte maroon torna-se uma linguagem secreta de símbolos eróticos.

Recentemente na Guiana Francesa, este estereótipo foi adotado por certo número de jovens artistas maroon cujas vidas foram influenciadas pelo programa assimilacionista do projeto de *francisação*, e ele está sendo elaborado em direções cada vez mais fantásticas. A proliferação de cooperativas (a maioria chefiadas por diretores europeus) tem sido particularmente importante para a promoção desta visão. O governo francês fornece subsídios generosos para seus projetos, e os membros europeus das cooperativas sabem como explorar outros recursos de financiamento. Assim, as cooperativas desfrutam de amplas ferramentas para disseminar suas afirmações sobre a arte maroon. As cooperativas recebem suporte financeiro generoso das agências governamentais na Guiana, da Comunidade Europeia, da Escola de Arquitetura de Grenoble, e de um grande número de outras fontes. Isso possibilitou que elas publicassem catálogos lustrosos com afirmações sobre a arte maroon como uma linguagem simbólica. Um, por exemplo, declara que

“As figuras simbólicas (...) constituem um tipo de léxico que é transmitido de geração para geração (...). Cada símbolo está lá tanto pela maneira que sua forma contribui para a composição geral quanto por seu significado” (Doat et al., 1999).

Jovens artistas maroon que trabalham no ambiente recém-afrancesado da costa da Guiana Francesa estão cientes do quanto esse discurso funciona para a promoção de sua arte, e tornaram-se ainda mais empreendedores na sua disseminação (S. Price, 2007a). Eu vou mencionar somente um exemplo. Franky Amete, um artista maroon muito talentoso que é casado com uma mulher francesa, produziu um livro infantil de colorir *best-seller* no qual ele declara que a arte maroon originou-se no século XVII como um código secreto usado para a comunicação de escravos africanos nas plantações costeiras (Amete, 2004). Além disso, ele leva a afirmação habitual dos símbolos um passo além, declarando que cada *cor* carrega um significado específico... Isso, apesar do fato de artistas maroon terem começado a usar pinturas coloridas apenas num passado bem recente.

Voltando para a questão dos diálogos antropológicos, eu diria que essa situação levanta a questão que foi colocada alguns anos atrás pelo antropólogo Jean Jackson, escrevendo em *Dialectical Anthropology* sobre uma mudança dos discursos dos índios Tukano da Colômbia. Seu foco era na maneira que “um determinado grupo de pessoas inventa, cria, empacota e às vezes vende sua cultura”. Como ela apontou, “falar de pessoas como atores políticos que estão mudando a cultura corre o risco de parecer falar delas em termos negativos, a implicação é que a cultura resultante destas operações não é realmente autêntica” (1989:127). Antropólogos podem assim encontrar-se em uma situação decididamente embaraçosa dialogando com as pessoas cujas vidas eles estão explorando através do que pode ser considerada uma posição adversária. No meu caso, por exemplo, quando eu falo com essa nova geração de artistas maroon, o que devo fazer? Insistir nas descobertas da minha pesquisa nos últimos 50anos com *maroons* em suas aldeias de origem, bem como em museus ao redor do mundo, tendo em vista que

essas descobertas contradizem completamente seus discursos? Como Jean Jackson perguntou no título do seu artigo: “Existe alguma maneira de falar sobre fazer-cultura sem fazer-inimigos?”

Assim como as questões que eu levantei em meus comentários sobre museus, a pergunta de Jean Jackson aponta para o desconfortável fato de que, como antropólogos, nós às vezes nos encontramos em batalhas com as pessoas com quem dialogamos – seja, por exemplo, os líderes influentes dos grandes museus etnográficos ou os talentosos “ex-primitivos” como Franky Amete, que estão buscando com sucesso carreiras criativas em um ambiente que não foi feito por eles.

REFERÊNCIAS

- AMETE, Franky, 2004. *Colorie Tes Tableaux Tembé!* Cayenne: Editions Plume Verte.
- BAKHTIN, M. M., 1982. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin, University of Texas Press.
- BRUTTI, Lorenzo, 2003. "L'ethnologie est-elle soluble dans l'art premier?" In Yolaine Escande & Jean-Marie Schaeffer, *L'esthétique: Europe, Chine et ailleurs*, Paris, Editions You-Feng, pp. 13-36.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George, 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- CRAPANZANO, Vincent, 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- DOAT, Patrice, Daniel Schneegans & Guy Schneegans, 1999. *Guyane: L'art Businengé*. Grenoble, CRATerre Editions.
- DWYER, Kevin, 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- GEERTZ, Clifford, 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- GOTTLIEB, Martin, 1989. "Dangerous Liaisons: Journalists and their Sources." *Columbia Journalism Review* July-August, pp. 21-35.
- HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (eds.), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, Jean, 1989. "Is There A Way To Talk About Making Culture Without Making Enemies?" *Dialectical Anthropology* 14(2):127-143.
- LEWIS, Oscar, 1961. *The Children of Sanchez*. New York, Random House.
- MACCANNELL, Dean, 1992. *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*. New York: Routledge.
- MARANHÃO, Tullio (ed.), 1990. *The Interpretation of Dialogue*. Chicago: University of Chicago Press.
- MINTZ, Sidney W., 1960. *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*. New Haven, Yale University Press.

- MUSÉE DU QUAI BRANLY, 2006. *Un musée composite: une architecture conçue autour des collections*. Um panfleto de 16 páginas distribuído na abertura do museu.
- NADER, Laura, 1974. "Up the Anthropologist - Perspectives Gained from Studying Up". In: Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York, Vintage, pp. 284-311.
- PRICE, Richard, 1983. *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- _____, 2000. "Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações." *Afro-Ásia* 23:241-265.
- _____, 2008. *Travels with Tooy: History, Memory, and the African American Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____, 2011. *Rainforest Warriors: Human Rights on Trial*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Price, Sally, 2000. *Arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. [orig. 1989]
- _____, 2007a. "Into the Mainstream: Shifting Authenticities in Art". *American Ethnologist* 34(4):603-620.
- _____, 2007b. *Paris Primitive: Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago: University of Chicago Press.
- STOCKING, George W. Jr, 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- TEDLOCK, Dennis, 1979. "The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology". *Journal of Anthropological Research* 35:387-400.
- TEDLOCK, Dennis & Bruce Mannheim (eds.). *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, 1992. "The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory". *Annual Review of Anthropology* 21:19-42.

Os antropólogos indígenas – dilemas e perspectivas

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA (MUSEU NACIONAL/UFRJ)

É com grande alegria e orgulho que venho apresentar aos participantes da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia os dois conferencistas desta noite. Durante muitos anos ouvimos atenta e ansiosamente a fala dos indígenas em suas aldeias, acompanhando as lições dos mais sábios, as falas duras dos líderes, as demandas de mediadores e porta-vozes. Em outros domínios, nas universidades e academias, eram os antropólogos que falavam aos indígenas eventualmente presentes, não restando senão escutar ou testemunhar dos fatos e interpretações enunciadas. Agora os papéis se modificam, sem estarmos na aldeia, mas sim em um momento solene de nossa existência enquanto membros da comunidade de antropólogos brasileiros, seguindo as normas de um ritual acadêmico, estamos aqui para ouvir dois indígenas que concluíram integralmente sua formação em antropologia.

Alegria, explico, porque escutar da sua trajetória e de seus planos de futuro – para a antropologia como disciplina, para o Brasil e para seus próprios povos – nos enriquece muitíssimo e nos permite repensar criticamente os nossos caminhos para as aldeias, a condução das etnografias, as nossas próprias experiências na busca de uma melhor compreensão antropológica. Orgulho, porque eles também, como antropólogos que são, correspondem a potencialidades da antropologia radicada em instituições universitárias em terras brasileiras, nas quais se pretende estabelecer um explícito respeito e reconhecimento da cultura dos povos indígenas a que pertencem e a saga de suas lutas por direitos e cidadania.

Em outros contextos nacionais esta interlocução esteve marcada por temores e tensões entre os antropólogos e os intelectuais indígenas, aos antropólogos indígenas sendo apresentada uma escolha polarizada. Esta não é, felizmente, a experiência que temos no Brasil, onde os antropólogos sempre foram aliados dos indígenas em suas reivindicações e mobilizações. A ABA desde a sua fundação, em 1955, adotou como divisa a dupla lealdade da sua profissão – com os mais avançados padrões científicos e o compromisso com o destino das populações autóctones.

É para prosseguir neste encontro e caminhada convergente que, em 2012, na 28ª RBA, em São Paulo, a Comissão de Assuntos Indígenas convidou dois indígenas para uma mesa-redonda, usando como título uma pergunta inteiramente aberta e altamente instigante – “O que os intelectuais indígenas esperam da Antropologia?” Registrada em vídeo, a sessão está desde 2013 acessível no site da ABA e no YouTube, onde já recebeu milhares de acessos.

Com o convite aos dois antropólogos indígenas, a ABA quer reiterar a importância de os antropólogos escutarem estas vozes novas e tomarem consciência dos ventos que sopram no sentido da renovação de nossas práticas e estimulam teorias mais arrojadas e inovadoras.

Com a palavra, portanto, os nossos convidados.

GERSEM LUCIANO DOS SANTOS, do povo Baniwa, do Alto Rio Negro, formado em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB), com a dissertação de mestrado intitulada *Projeto é como o branco trabalha, as lideranças que se virem para ensinar*, de 2006, e a tese de doutoramento *Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no rio Negro*, de 2011. Esta tese foi ganhadora do prêmio CAPES de melhor tese de doutorado do ano de 2012 e foi publicada como o volume 4 da Coleção Os Primeiros Brasileiros, Editora Contra Capa, Rio de Janeiro, 2014.

TONICO BENITES, do povo Garani Kaiowá, de Mato Grosso do Sul, formado em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), com a dissertação de mestrado *A escola na ótica dos Avá Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*, de 2009, e a tese de doutoramento *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*, de 2014. A dissertação de mestrado, com o mesmo título, foi publicada em livro, na Coleção Os Primeiros Brasileiros, Editora Contra Capa, Rio de Janeiro, 2012.

Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias

GERSEM BANIWA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS)

A iniciativa da ABA, por meio de sua Comissão de Assuntos Indígenas sob a coordenação do professor João Pacheco de Oliveira, é digna de louvor pela sua importância histórica no âmbito do maior evento nacional de encontro dos antropólogos, sendo um espaço privilegiado de diálogos dessa natureza. Foi uma atitude corajosa por parte dos dirigentes da ABA em abrir espaço tão importante para membros de povos historicamente sem voz, muito embora seus patrimônios materiais e imateriais sempre fizessem parte de acervos bibliográficos e museológicos desde os primórdios da disciplina.

Digo atitude corajosa, pois, depois de tanto tempo sem voz, tais representantes poderiam descarregar e desabafar todo o acúmulo de impressões sobre os três séculos de antropologização indígena. Mas meu compromisso aqui é buscar expressar um olhar sobre os desafios no campo da antropologia a partir das minhas experiências acadêmicas como baniwa antropólogo.

A composição semântica *baniwa antropólogo* apresenta um sentido próprio para destacar que se trata de um sujeito histórico particular que se apropria das diversas e possíveis lentes da antropologia para ler os diferentes mundos: indígena e não indígena.

Considero a antropologia como uma lente multifocal, multidimensional e multicósmica que possibilita ao indígena enxergar coisas que a própria antropologia não consegue ou não quer enxergar, porque este dispõe de outras formas, propósitos e ângulos para enxergar. Neste sentido, a antropologia pode oferecer aos indígenas um bem precioso e complexo que é o conhecimento sobre o mundo do branco.

Os antropólogos não indígenas mesmo quando estão pensando e falando de indígenas, na verdade estão também falando deles mesmos, de suas autorrepresentações, de suas cosmovisões, de seus universos culturais, ontológicos e epistemológicos, por meio dos quais, nós indígenas pudemos conhecê-los na busca por uma convivência e coexistência mais promissora.

Importa salientar que, em se tratando de antropólogos não indígenas, eles conhecem muito de nós, mais do que nós mesmos e mais do que pensamos, como resultado de séculos de estudos e pesquisas. Ao contrário, nós não conhecemos quase nada deles. Conhecer os antropólogos não indígenas significa também conhecer um pouco melhor o homem branco.

O espaço é também uma oportunidade de compartilhar as experiências de vida que a *militância* antropológica me proporcionou a partir de uma curiosidade de quem sempre atuou na militância política pela causa coletiva dos povos indígenas. De algum modo espelhado e motivado por muitos antropólogos com quem tive oportunidade de chorar derrotas e comemorar vitórias. A dedicação missionária de muitos deles me fascinou e de algum modo queria saber o que os movia, os inspirava e alimentava (Luciano, 2013). Porque eles eram tão diferentes e estranhos de outros brancos, inclusive de missionários.

O acúmulo de conhecimentos sobre os povos indígenas me impressionou e responde em parte a curiosidade do diferencial do antropólogo. Mas o acúmulo de conhecimentos sobre os povos indígenas nas mãos de antropólogos é também um risco e uma ameaça potencial aos direitos indígenas, como vemos acontecer na atualidade, protagonizado por um antropólogo financiado pelas elites ruralistas do agronegócio que, sem escrúpulo, ataca os direitos indígenas e defende os interesses racistas dos ruralistas, manipulando e desqualificando todo conhecimento da antropologia.

O acúmulo de conhecimentos tem a ver com o desafio assumido pela disciplina em buscar uma maior compreensão acerca dos diferentes modos de vida. A antropologia me permitiu conhecer um pouco do que os brancos pensam sobre os índios e como os índios se relacionam com esse modo de pensar dos brancos sobre eles. Isso tem permitido buscar caminhos para melhorar a compreensão das diferentes racionalidades e modos de vida, sem a qual não pode haver o propagado diálogo intercultural.

Um acontecimento controverso durante as discussões de políticas de cotas para indígenas na UnB no âmbito de um projeto em parceria com a FUNAI marcou minha curiosidade acerca dos diferentes imaginários que pairam na cabeça dos indígenas sobre a antropologia ou mais precisamente sobre os antropólogos. Em uma das discussões sobre os cursos que deveriam ser priorizados, a maioria dos jovens estudantes indígenas presentes se posicionaram pela exclusão da antropologia, com o argumento de “chega de formar pessoas para falar em nome dos povos indígenas, já que o que se quer é formar indígenas para ajudar no protagonismo e autonomia”. Até hoje busco uma compreensão sobre aquela reação. Parte de possíveis respostas orienta o presente trabalho.

Comecei a imaginar os motivos daquela reação tão negativa dos estudantes indígenas da UNB com relação à antropologia acompanha o *modus pensanti, operandi e faciendi* dos antropólogos no âmbito da academia. Na academia se pode perceber o lugar político-racional da antropologia e dos antropólogos, as vaidades, as ambições, o espírito colonizador, tutelar e subalternizador. Mas também, os valores e as riquezas patrimoniais incalculáveis de conhecimentos, de informações e de iniciativas políticas, formativas e práticas de grande relevância para a vida dos povos indígenas.

Na academia podemos conhecer melhor os antropólogos não indígenas por meio das teorias e ideologias com as quais se identificam e se representam nas relações cotidianas: o que pensam, como pensam, como agem, por que agem de determinada maneira, seus grupos de afinidades, os *modus operandi* desses grupos, suas alianças grupais e institucionais. Quando o antropólogo chega a uma aldeia é uma coisa, quando está em seu espaço de legitimação e representação é outra coisa.

Na atualidade, só é possível entender a continuidade do pensamento e da prática tutelar internalizada pelos povos indígenas a partir dos pensamentos e comportamentos de antropólogos e indigenistas que continuam orientando as principais frentes de luta indígena no país.

Pensar o lugar, o papel e os desafios dos indígenas antropólogos é necessariamente pensar o papel destes junto à própria antropologia. Talvez esta seja a tarefa mais difícil, pois diz respeito à possibilidade da antropologia ser questionada na sua autoridade de cientificidade etnográfica. O que em geral os antropólogos estão muito pouco dispostos a

aceitar com tranquilidade, na mesma proporção em que os indígenas antropólogos não estão dispostos a serem meros coadjuvantes e legitimadores das teorias antropológicas, muitas delas colonialistas e racistas do ponto de vista epistêmico.

O primeiro movimento pode ser então no sentido de autodefesa dos indígenas antropólogos dos riscos da antropologia, enquanto também instrumento dos impérios ocidentais colonizadores. O segundo movimento pode ser no sentido de como contribuir para a transformação da antropologia e da ciência acadêmica diante da necessidade de ser menos totalitária, colonialista e hierarquizadora das relações humanas. O terceiro movimento pode ser no sentido de como se apropriar adequadamente dos recursos patrimoniais da antropologia, notadamente quanto ao acúmulo de conhecimentos de que ela dispõe e do potencial técnico-político que carrega, imprescindíveis na luta pela defesa dos direitos indígenas.

Quanto à relação dos indígenas antropólogos com suas comunidades é natural que no primeiro momento ocorra estranhamento, como forma de proteção preventiva por ambas as partes, que aos poucos vai se ajustando na medida em que as comunidades vão se apropriando autonomamente das novas ferramentas de luta disponibilizadas pelos indígenas antropólogos e estes vão se readaptando às realidades de suas comunidades, depois de longos anos de formação acadêmica extra-aldeia.

Trabalho com a ideia simples (não simplista) de que o indígena antropólogo, por ser membro de uma coletividade particular, sua tarefa como profissional ou intelectual é apoiar e reforçar as lutas de suas comunidades. Esta atitude igualitária pode facilitar muito sua atuação e aplicação dos conhecimentos apropriados. É importante considerar a necessidade de não destacar o indígena antropólogo para não hierarquizar sua posição na estrutura social ou política do seu grupo, pois isso pode ser o começo de uma relação conturbada. Os povos ameríndios, particularmente os das Terras Baixas (Fausto, 2010), quase sempre reagem contra quaisquer formas de hierarquização de poder dentro do grupo. O principal papel do indígena antropólogo é prestar serviço à coletividade, com maior responsabilidade e tarefas, mas sem privilégios que o diferencie hierarquicamente.

Neste trabalho foco no desafio de pensar a relação dos indígenas antropólogos no campo da própria antropologia e do indigenismo, pois

desta relação também depende o lugar e o papel dentro de suas comunidades. Trata-se de um campo de forças por um lado potencialmente favoráveis aos processos de luta dos povos indígenas pelo acúmulo de conhecimentos e pelo compromisso político histórico dos antropólogos com as suas agendas de lutas; por outro lado, potencialmente desafiadoras para emergência de sujeitos pensantes autônomos, críticos e inovadores.

É natural e desejável que os indígenas antropólogos, de posse das ferramentas teóricas e analíticas da disciplina e, conhecedores das realidades de suas comunidades e povos, construam e exerçam processos discursivos críticos e independentes aos preceitos canônicos da disciplina perpetuados ao longo de sua existência. Importa destacar que, por coincidência ou não, os primeiros indígenas antropólogos, em sua maioria são também lideranças de suas comunidades, de seus povos ou de suas organizações; portanto, portadores de experiências políticas relevantes.

Isso torna o processo de entrada e trânsito dentro da antropologia como um fenômeno potencialmente disruptivo, que pode ser entendido tanto como possibilidade de inovação e transformação da disciplina como algo positivo e desejável quanto como possibilidade de seu enfraquecimento ou desconstrução. O fato é que para o indígena que transita dentro da antropologia a única coisa que não pode deixar de ser é indígena, portanto serão sempre antropólogos diferenciados.

Meu entendimento é de que nós, indígenas antropólogos, no nosso tempo e espaço próprios, construiremos nosso próprio fazer antropológico, que não significa fazer contra ou a favor do fazer antropológico clássico ou moderno, significa simplesmente diferente. Pensar e fazer antropologia do nosso jeito. O fato de sermos membros de culturas particulares torna o nosso *fazer antropológico* diferenciado (Cardoso de Oliveira, 2003), pois pertencemos a matrizes culturais, metodológicas e epistemológicas próprias, distintas das matrizes culturais que deram origem à antropologia clássica.

Partindo desta reflexão fica evidente que para o protagonismo indígena no âmbito da antropologia, que significa garantir espaço próprio de pensamento, de voz e de fazeres indígenas, será necessário romper algumas barreiras clássicas das teorias e práticas antropológicas vigentes, aproveitando-se das próprias potencialidades do campo. No âmbito das potencialidades, encontram-se os conhecimentos acumulados sobre os

povos indígenas que formam a principal *expertise* dos antropólogos desde os primórdios da disciplina e a competente capacidade técnico-política de apoio às lutas desses mesmos povos por seus direitos coletivos. Sem o apoio de antropólogos e indigenistas não teria sido possível a conquista de tão importantes direitos indígenas na Constituição Federal de 1988, apenas para citar um exemplo mais notável. Os povos indígenas não podem prescindir dessa *expertise* e compromisso técnico-político. Mas essa imprescindibilidade do apoio técnico-político dos antropólogos não indígenas gera paradoxalmente uma limitação e um risco ao pensamento e fazer antropológico de indígenas na medida em que cega, intimida, inibe ou ilude processos de reflexão crítica. Um desses subcampos é a da relação histórica de tutela que foi estabelecida entre os antropólogos indigenistas e os povos indígenas, e o outro é do subcampo epistemológico que envolve diretamente o lugar do pensamento indígena no campo da ciência antropológica.

Resumidamente, entendo que os desafios de indígenas antropólogos passam pelos dois sentidos: potencializar as valiosas contribuições da antropologia e dos antropólogos e superar suas limitações ou debilidades, notadamente no campo da tutela e de certo racismo epistêmico. Sobre este último, passo agora a tecer algumas considerações preliminares. Em meu entendimento, o problema da tutela está intrinsecamente relacionado ao etnocentrismo epistemológico dos agentes não indígenas. A visão absolutista da ciência antropológica conduz à prática de tutela cognitiva dos indígenas. Dito de outro modo: os antropólogos não indígenas são excelentes assessores, tutores e aliados políticos, mas mesmo diante de discursos de rupturas não conseguem romper as bases culturais da tutela, do colonialismo e do imperialismo da ciência moderna, na medida em que não são capazes de abrir mão de suas matrizes cosmopolíticas e epistemológicas eurocêntricas.

Os intelectuais não indígenas em geral seguem os princípios hierarquizadores do racionalismo cartesiano na relação com os povos indígenas, condenando estes aos níveis de subalternização que sustenta a tutela e enfraquece os processos de autonomia e protagonismo no campo político e acadêmico. Assim, os indígenas antropólogos que tomam posturas políticas e teórico-metodológicas autônomas e independentes não são bem-vindos às searas particulares de indigenistas,

seja nos guetos acadêmicos, ONGs e outros espaços sob seus domínios. Índios antropólogos autônomos e independentes do ponto de vista intelectual parecem ameaçar os lugares ocupados por antropólogos não indígenas, que, em geral, são silenciosamente e sub-repticiamente excluídos dos espaços e processos sociopolíticos e acadêmicos sob seus domínios. Percebem-se forte interesse e apego às suas vaidades pessoais, setoriais, disciplinares, teorias e ideologias que impedem diálogos mais simétricos, construtivos e coprodutivos entre antropólogos indígenas e não indígenas. São nossos amigos e aliados enquanto não questionamos suas verdades e não ameaçamos seus espaços de poder e de conforto (Luciano, 2012).

Neste sentido, nós, indígenas antropólogos, no processo de construção do *fazer antropológico próprio*, teremos que enfrentar a própria antropologia, nos seus dois campos: na relação com as nossas comunidades e povos e na relação com a academia e o mundo do branco. Com isso, deixo claro minha posição quanto ao lugar e papel preponderante de um indígena antropólogo, que é sua missão política e cultural junto à sua comunidade e sua militância antropológica e epistemológica junto ao mundo acadêmico de que é irremediavelmente parte pelas circunstâncias históricas, seja como membro ativo ou passivo.

Posturas pretensamente apolíticas de indígenas antropólogos poderão ser exceções à regra, como certa vez, com tristeza, ouvi de um doutorando indígena de antropologia na UFAM em uma reunião convocada pelos próprios indígenas para discutir o papel dos universitários indígenas frente aos desafios enfrentados por suas comunidades. O estudante disse: “Peço licença para falar brevemente, pois quando recebi o convite não sabia que era para tratar de questões sociopolíticas dos indígenas, pois eu não tenho interesse nisso. Meu único interesse é discutir teorias indígenas. Assim sendo, peço licença para me retirar”. As teorias indígenas precisam ser trabalhadas e valorizadas, mas elas, sem a dimensão política que as envolvem, ficam empobrecidas e sem sentido de vida.

Entendo que o maior desafio a ser enfrentado pelos primeiros indígenas antropólogos é como ajudar a quebrar a hegemonia autoritária da epistemologia universitária eurocêntrica no âmbito da própria ciência antropológica. Generalizando, poderia afirmar que tentar romper a

vigilância epistemológica no âmbito da antropologia pode ser uma tarefa penosa. Considerando os primeiros debates que tenho travado quanto a isso, sinto uma resistência muito grande. Sem uma profunda ruptura no *status quo* da metodologia e da hegemonia totalitária do saber científico da antropologia não é possível pensar na simetria dialógica entre os saberes indígenas e não indígenas, de que a antropologia tanto fala e escreve.

Questões como a supremacia absoluta do conhecimento científico, sistema de produção, acesso e transmissão excludente de conhecimentos, valorização da teoria em detrimento da prática, promoção da hierarquia do saber e do poder, burocratização dos conhecimentos e da informação que gera privilégios, injustiças, exclusões e discriminações negativas, a separação natureza/cultura, subserviência à ordem econômica e política da ciência, separação e hierarquização do conhecimento científico de outros conhecimentos – são alguns dos aspectos caracterizadores da ciência ocidental que são alheios e contrários aos sistemas de conhecimentos dos povos indígenas, a partir dos quais os indígenas antropólogos constroem seu *fazer antropológico* (Santos, 2004). Ora, a antropologia faz parte de tudo isso desde sua origem e não vejo nenhum esforço concreto e significativo para romper com essa hegemonia etnocêntrica e epistemologicamente racista da ciência ocidental. Pelo contrário, um dos setores mais conservadores da academia é a antropologia quando se trata de buscar outras racionalidades e metodologias de produção e reprodução de conhecimentos, diferentes dos *modus operandi* da ciência moderna.

Temos excelentes antropólogos pesquisadores e especialistas indígenas que também são grandes aliados da luta indígena, mas que quando se trata de discutir políticas diferenciadas de acesso e permanência de indígenas na universidade ou discutir futuras universidades indígenas, prontamente se negam a participar, por considerar tudo isso uma bobagem, pois o que os indígenas têm que fazer é se render e se integrar ao mundo acadêmico como tal.

Há também aqueles excelentes antropólogos, amigos e aliados que, ao contrário, consideram a universidade como uma perda aos indígenas, portanto, não devem acessar. Ouvi muito isso de antropólogos no Alto Rio Negro. Certa vez, ao defender a importância do acesso e

permanência diferenciada de indígenas à universidade e a importância de se pensar uma universidade indígena protagonizada e apropriada pelos indígenas, um amigo antropólogo retrucou com veemência cristã: “Gersem, é só você que quer o diploma da universidade. Os outros indígenas não querem isso, não precisam disso. O que querem é continuar com seus conhecimentos tradicionais e seus modos próprios de vida em suas aldeias”.

Pergunto se existe algum povo indígena, com algum tempo de contato que não deseja a escola e a formação universitária para seus membros. Mas, paradoxalmente, é principalmente no campo da antropologia que encontramos pessoas, profissionais e intelectuais mais sensíveis, mais preparados e qualificados para o debate.

É importante reconhecer o legado teórico e político da antropologia nas lutas étnicas no Brasil nas últimas décadas do século XX. Os desafios teóricos e políticos do processo de descolonização dos imperativos metodológicos e filosóficos da ciência moderna brasileira, em particular da antropologia, fazem parte de um processo ainda longe de ser concluído. Esta abordagem será desenvolvida tomando como referência as primeiras incursões de indígenas na formação universitária.

Percebe-se que os primeiros antropólogos indígenas ensaiam uma apropriação cautelosa dos instrumentos metodológicos e conceituais da disciplina, mas percebe-se também um desencontro de perspectivas epistemológicas entre a racionalidade dos saberes indígenas e a racionalidade dos conhecimentos ditos científicos da antropologia, de difícil equação sem uma mudança nas bases normativas e epistêmicas da disciplina e da instituição e mais especificamente na atitude epistêmica dos antropólogos. Diante disso, urge pensar novas metodologias e epistemologias no âmbito da disciplina capazes de implementar processos efetivos de diálogos interculturais, interdisciplinares e intercósmicas (interepistêmicas) no âmbito da produção e transmissão de conhecimentos que superem definitivamente o processo de colonização técnico-científica. Esta é uma batalha dura para os indígenas antropólogos.

Apesar de tudo, o projeto coletivo de formação de uma *intelligentsia* indígena acaba por mexer na lealdade dos acadêmicos indígenas e das coletividades étnicas à perspectiva acadêmica/científica ocidental ou às perspectivas de suas comunidades. Hoje, esse é o maior

desafio e dilema nesse novo campo de interação dos povos indígenas, sem um avanço mais pragmático da matriz filosófica da antropologia e da sua política de interculturalidade ainda muito distantes dos seus centros de produção acadêmica.

Os instrumentos analíticos cumulativos da antropologia ainda poderiam contribuir muito mais para o maior equilíbrio nas correlações de forças, mas para isso seria necessário colocar nas mãos e nas vozes dos índios toda essa riqueza acumulada, que os permitiriam em melhores condições de entrarem no ambiente de diálogo qualificado. Sem isso, os povos indígenas continuarão fortes objetos de conhecimento e instrumentos e moedas de troca para os interesses das elites políticas e econômicas da sociedade dominante.

Os indígenas antropólogos, membros de civilizações milenares, devem continuar construindo gradativamente seu próprio espaço na antropologia e na academia em geral, com identidades coletivas próprias, com metodologias próprias e, sobretudo, com propósitos coletivos próprios. Se a antropologia contribuiu com os propósitos colonizadores e dominadores dos impérios ocidentais, tem de ampliar, também por meio de mãos e cérebros de indígenas antropólogos, sua contribuição com as lutas presentes e futuras dos povos indígenas por seus direitos coletivos e suas continuidades históricas.

O desafio afirmativo é continuarmos estimulando e promovendo condições de acesso e permanência exitosa de indígenas no ensino superior em geral e na antropologia em particular, para continuarmos ampliando nossas vozes, nossos pensamentos e nossos modos de fazer antropologia, e assim darmos nossa contribuição à tão necessária transformação da universidade, por dentro, de forma legítima, competente e, sobretudo, coerente com a diversidade cultural, cosmológica e epistemológica da nossa humanidade.

REFERÊNCIAS

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. *Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Contra Capa, Laced, 2013.
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. A conquista da cidadania indígena e fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2004.

Trajetória e atuação de um antropólogo indígena

TONICO BENITES (MUSEU NACIONAL/UFRJ)

Em primeiro lugar, quero apresentar-me aos participantes da 29ª RBA como um indígena e antropólogo. Orgulhoso de pertencer aos povos Guarani e Kaiowá localizados no sul de Mato Grosso do Sul (MS). Dessa forma, inicialmente destacarei a minha trajetória pessoal, a partir de meados de 1980, e minhas pesquisas como antropólogo, realizadas entre os anos de 2008 e 2013, sobretudo no contexto contemporâneo de disputa e conflito pela posse das terras entre os povos indígenas Guarani e Kaiowá e os fazendeiros, justamente no extremo sul de MS.

Nesse contexto, antropólogos e antropólogas sofreram e sofrem ainda intimidação pelos fazendeiros e políticos anti-indígenas, e sobretudo os estudantes de antropologia são classificados como incitadores de “invasão” das fazendas. Por essa razão, esses profissionais e estudantes se sentem com medo, pressionados e vigiados na realização de suas pesquisas antropológicas.

Apresento minha história de vida: sou Ava Guarani Kaiowá, pertencente às famílias extensas Kaiowá originárias dos espaços territoriais de Jaguapiré, reocupados e recuperados através de luta intensa nossa a partir da década de 1980. Esses espaços vieram a ser demarcados como Terra Indígena Jaguapiré. De fato, nasci no dia 12 de dezembro de 1971 no Posto Indígena (P.I.) Sassoró. Destaco que esta palestra ou conferência citada é fundamentada nas minhas experiências como indígena, professor de ensino fundamental indígena, intérprete, tradutor, pesquisador e antropólogo, atividades desenvolvidas tanto no Posto Indígena Sassoró quanto na Terra Indígena (T.I.) Jaguapiré, no município de Tacuru (MS).

Um dos temas destacados por mim foi o da história dos estudos antropológicos que foram relevantes e a atuação corajosa de uma parte de antropólogos e antropólogas não indígenas em defesa dos direitos dos povos indígenas, frente à continuidade de dominação e às violências promovidas contra esses povos pelos colonizadores dominantes no Brasil.

A partir de minha experiência recente e posição de antropólogo, lancei algumas reflexões sobre as funções e os desafios de estudos antropológicos diante dessa disputa e conflito permanentes pela posse das terras. No contexto histórico em que há mobilizações e demandas de federações e sindicatos de “produtores rurais”, ou seja, de grandes fazendeiros contra os estudos antropológicos, demandando do sistema judiciário do Estado brasileiro o cancelamento e a extinção de conclusão de relatórios de antropólogos nessas questões.

Destaco que aos longo das décadas de 1980, 1990 e 2000, no atual estado de Mato Grosso do Sul, os povos Guarani e Kaiowá retornaram a ocupar as suas terras tradicionais e os estudos antropológicos foram e são acionados tanto pelo órgão indigenista, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) quanto pela Justiça Federal.

Antes de analisar a minha atuação como antropólogo indígena, destaquei a história de luta e resistência desses povos indígenas pelo reconhecimento e demarcação de suas terras tradicionais (*ostekoha*). Cito que em meados de 1970 e no início de 1980, diante da resistência e da luta reiterada desses povos para voltar a viver nas suas terras tradicionais, pela primeira vez, o órgão indigenista (FUNAI) começou a envolver os antropólogos (não indígenas) na realização de estudos sobre os modos de ser e de viver dos Guarani e Kaiowá, e sobretudo as suas terras tradicionais demandadas.

Dessa forma, em meados de 1980, esses antropólogos passaram a descrever e analisar as histórias de expulsão de indígenas de suas terras, os relatos, as reivindicações (das terras) e, sobretudo as concepções vitais desses povos, revelando as terras tradicionais específicas de cada grupo formado por famílias extensas. Assim, as narrações e argumentações dos indígenas são sistematizadas pelos antropólogos, dando atenção merecida para os fatos históricos ocorridos, relatos e, sobretudo a memória dos Guarani e Kaiowá. Esses relatos e argumentos indígenas contestaram

as versões, as argumentações e os documentos dos fazendeiros, expedidos pelos órgãos oficiais.

De forma geral, os povos Guarani e Kaiowá resistentes e reivindicantes de reconhecimento e demarcação de suas terras tradicionais eram e são ainda classificados ou acusados tanto pelos fazendeiros quanto pelos órgãos da mídia e mesmo do Estado como os “índios” criminosos, temidos, desobedientes e invasores das propriedades particulares. Naquele contexto histórico dos anos 1980, os estudos antropológicos analisaram e comprovaram de forma oficial que as famílias extensas indígenas Guarani e Kaiowá eram habitantes originais das terras reivindicadas e pertenciam aos lugares específicos desde séculos. Desse modo, pela primeira vez, a antropologia, os antropólogos e estudos antropológicos tiveram destaque oficialmente entre as famílias indígenas, na disputa com os fazendeiros que perdura até os dias de hoje.

Importa refletir que em decorrência desses estudos antropológicos realizados no Mato Grosso do Sul, como dito, o antropólogo é visto equivocadamente como incitador de “invasão” das fazendas ou propriedades particulares. O antropólogo é entendido como um opositor dos fazendeiros. O antropólogo é tido como fosse culpado pela reivindicação de demarcação das terras pelos povos indígenas. Nesse contexto litigioso e complexo, a maioria dos antropólogos demonstra receio de assumir a sua vinculação aos estudos da antropologia, por medo de sofrer ameaças de morte. De fato, alguns antropólogos e antropólogas, durante a realização de pesquisa de campo passaram a sofrer intimidação e ameaça de morte de parte dos fazendeiros. Mesmo assim, os grupos de trabalhos (GTs) coordenados por antropólogos concluíram os seus estudos e entregaram os relatórios à FUNAI e algumas Notas ou Informações Técnicas ao Ministério Público Federal, cumprindo as suas funções e missão com estes estudos.

Diante desses fatos, é preciso dizer que os grandes fazendeiros e os políticos anti-indígenas vêem os estudos antropológicos de modo negativo e como sendo inúteis, ao mesmo tempo que se constituem numa classe que passou a ameaçar e intimidar o antropólogo por realizar os estudos de identificação e demarcação das terras indígenas no estado.

A fim de desenvolver uma breve análise sobre algumas funções dos antropólogos indígenas no contexto contemporâneo, é preciso explicar que um indígena formado em antropologia é antropólogo-pesquisador e ao mesmo tempo é membro permanente de seu povo indígena. No contexto histórico atual, os indígenas, após estudarem, pesquisarem e se formarem em antropologia não têm como se desvincular tanto da luta de seus povos pesquisados quanto dos estudos antropológicos mais gerais. Por exemplo, antes de dedicar-me aos estudos da antropologia, sou membro permanente de meus povos Guarani e Kaiowá (pelo lado da minha mãe e do meu pai). Recentemente, para me formar no curso de antropologia pesquisei sobre algumas famílias destes dois povos, que possuem uma trajetória específica, uma luta e uma resistência histórica diante da política de dominação e do processo de territorialização promovido pelo Estado brasileiro ao longo do século XX. No contexto atual, sou indígena formado em antropologia e continuo vivendo e lutando como indígena Guarani e Kaiowá. Ao mesmo tempo, estou realizando e participando de outros estudos, em minha formação antropológica.

Na condição de indígena, pedagogo e antropólogo, outro tema analisado por mim para nossa reflexão é a imagem distorcida do “índio” genérico nos livros didáticos e na mídia. Destaquei que ao longo de minha trajetória estudantil deparei-me com os modos de vidas e as imagens incongruentes dos “índios” estereotipados e homogêneos nos livros didáticos, utilizados na educação brasileira. Esses assuntos deveriam ser rediscutidos mais amplamente pelos sistemas de educação. As imagens negativas dos “índios” nos livros e na mídia geraram-me sempre uma confusão e indignação desde minha infância, pois as formas de apresentar os povos indígenas não condizem com as histórias relatadas pelos meus familiares indígenas e com a realidade da diversidade dos povos indígenas no Brasil. Por isso, frente aos fatos relatados aqui, a minha posição e luta como indígena e antropólogo são para desconstruir e descolonizar essa visão de “índios” idealizados e homogêneos nesses meios de veiculação (os livros didáticos e a mídia). Essas formas de apresentar os “índios” são extremamente prejudiciais tanto às diversas gerações brasileiras, principalmente as mais novas, quanto

aos povos indígenas, gerando e aumentando preconceito, racismo e ódio contra estes. Somente com uma mudança as novas gerações do povo brasileiro terão outra educação e outro conhecimento verídicos sobre as histórias e situações contemporâneas dos povos indígenas no país. Esses trabalhos árduos de desconstrução desafiam o antropólogo indígena e os antropólogos não indígenas no contexto atual.

Após meus estudos, reconheço que, de fato, um grupo de antropólogos e antropólogas não indígenas brasileiros se empenhou nos últimos 40 anos para organizar estudos, seminários, congressos e simpósios acadêmicos, a fim de debater as situações dos povos indígenas no Brasil, buscando envolver os líderes indígenas nesses debates. Essas atividades de antropólogos e antropólogas foram e são fundamentais tanto para os povos indígenas como para estudantes indígenas.

No relativo às funções e perspectivas de antropólogo indígena, observo que alguns indígenas já formados e estudantes em antropologia passam a assumir a função de relator e porta-voz de seus povos; tradutores das reivindicações e dos projetos desses povos, que são enviados aos órgãos do Estado e às organizações das sociedades nacionais e internacionais. Além disso, um antropólogo indígena já começa a assumir a função de consultor, perito e tradutor do governo e justiça federal, como é o meu caso.

A partir de minha posição e experiência de antropólogo e líder indígena, gostaria de apresentar algumas reflexões sobre as funções e desafios dos antropólogos indígenas frente às mobilizações interétnicas frequentes e reivindicações diversas dos povos indígenas diante dos poderes Judiciário, Legislativo, Executivo e os fiscalizadores da execução das leis do Estado-Nação brasileiro.

Importa mencionar que em diversos espaços dos órgãos públicos, nas ocasiões de reuniões e assembleias intercomunitárias e interétnicas, em geral, os antropólogos e estudantes indígenas foram e são acionados para explicitar e traduzir algumas políticas públicas e programas sociais do Estado brasileiro para os povos indígenas. Dessa forma, o indígena formado em antropologia começa a conviver e a circular nos dois sistemas socioculturais e políticos e domina conhecimentos complexos e distintos. Assim os antropólogos indígenas passam a analisar e traduzir

as políticas do governo aos povos indígenas, isto é, esses estudantes indígenas desenvolvem a função de analisar e de traduzir tanto para os povos indígenas quanto para os agentes do Estado.

Gostaria de relatar que a minha atuação como antropólogo, pesquisador e indígena está sendo sempre observada e analisada tanto pelos próprios representantes indígenas como pelos não indígenas, estejam eles ligados ao Estado, à academia ou aos políticos anti-indígenas, fazendeiros, entre outros.

Observo que os estudantes e lideranças indígenas, sobretudo dos Guarani e dos Kaiowá do Mato Grosso do Sul, consideram que o antropólogo indígena é essencial, por acabar fortalecendo as demandas e a luta contemporânea pela demarcação de terras e por ajudar a cobrar a efetivação dos direitos indígenas e humanos. A importância depositada nos antropólogos indígenas se dá, sobretudo, pelo fato de ser o próprio antropólogo indígena capaz de narrar a sua história, a sua luta e compreender as relações no mundo contemporâneo em que vive. Dessa maneira, esses antropólogos estão sendo vistos pelos membros indígenas como um pesquisador indígena e atualizado. Ao mesmo tempo, ele é visto como um indicador de possíveis soluções para problemas atuais, colocado, assim, em uma posição de muita responsabilidade, e por isso mesmo a pesquisa e atuação desse antropólogo está sendo constantemente monitorada e analisada tanto pelos indígenas quanto pelos não indígenas, como dito.

É relevante considerar que esses estudantes de Antropologia são requisitados, em várias ocasiões e espaços, para discutir sobre as questões indígenas (demarcação de terras indígenas e as políticas públicas voltadas para os indígenas em geral). Dessa forma, estão passando por uma experiência múltipla e desafiadora, uma vez que conseguem debater e perceber, ao frequentar esses diversos espaços, as inúmeras opiniões, propostas e soluções pensadas acerca da situação indígena no Mato Grosso do Sul e no Brasil. Nossas participações nesses espaços nos permitem entender as diferentes “soluções” que são pensadas para os povos indígenas em suas terras.

Importa ressaltar que recentemente no estado de Mato Grosso do Sul, em virtude da disputa e conflito fundiário históricos surge a tentativa de conciliação e diálogo interétnicos entre as lideranças dos povos indígenas e os fazendeiros, promovido pelo Ministério da Justiça do governo federal, Ministério Público Federal e Justiça Federal, ocasião na qual o antropólogo indígena é demandado para cumprir essa difícil e complexa tradução. Entendo que este trabalho está sendo em parte fundamental tanto para os povos indígenas quanto para as partes envolvidas nas resoluções de litígio fundiário no Brasil. De fato, em meados de 2013, por conta dessa luta histórica pela demarcação das terras indígenas Guarani e Kaiowá emergiu uma “mesa de diálogo” promovida pelo governo federal, na qual eu, como antropólogo indígena, comecei a atuar como tradutor no ciclo de discussões acirradas sobre os conflitos fundiários. Na ocasião da reunião da “mesa de diálogo”, pedi reiteradamente aos fazendeiros para não massacrar e assassinar mais os indígenas. Igualmente, as lideranças e antropólogos indígenas exigem da mídia a divulgação de modo isento da luta e das demandas dos povos indígenas no Brasil. Entendo que essa tentativa de diálogo entre as lideranças dos povos indígenas e os fazendeiros e outros agentes é um enorme desafio para tradução e atuação dos antropólogos indígenas, visto que se está lidando com um conflito histórico permanente que não se dá primordialmente no interior dos povos indígenas, entre os indígenas, mas sim um litígio sem fim entre povos indígenas e os fazendeiros pela posse das terras, assistidos e mediados pelos sistemas do Estado nacional brasileiro.

A partir de nossos intercâmbios de experiências vividas e atuação como os antropólogos indígenas, enfim, sendo nossa atuação e pesquisa participativa e implicada, podemos compreender melhor o modo de ser, agir e pensar dos operadores do Direito, dos pesquisadores de universidades, dos agentes indigenistas do Estado e de fora dele (ONGs), do governo e do poder Judiciário brasileiro.

Destaco que o curso de mestrado e de doutorado em Antropologia Social proporcionou-nos uma sólida base para compreender e respeitar

as pessoas distintas e suas opiniões sobre os povos indígenas no Brasil. Eu particularmente considero que os cursos e os trabalhos acadêmicos foram vividos como um estágio muito árduo, mas também muito significativo para minha formação pessoal e acadêmica. Com base nas experiências adquiridas no curso de antropologia e durante as pesquisas de campo, posso dizer que a área de antropologia, quando feita com seriedade, torna-se fundamental para entender de forma aprofundada as concepções, os interesses e as necessidades reais das famílias e dos povos indígenas abordados, e também dos não indígenas, levando sempre em consideração a sua história, interesses e o seu modo de viver e de ser múltiplo.

Como já dito, desde 1990 até os dias de hoje, na condição de estudante indígena e porta-voz do povo Guarani e Kaiowá, participei ativamente de diversos eventos locais, regionais e nacionais. Hoje, como antropólogo indígena, quero mencionar minha participação nos congressos, seminários e encontros nos quais pude proferir muitas palestras e denunciar questões graves, abordando temas complexos e polêmicos relacionados à questão da recuperação das terras indígenas, da educação escolar indígena, da saúde indígena, entre outros temas de importância para os Guarani e os Kaiowá. Em meio a esses eventos e assembleias importantes, elaborei, muitas vezes a pedido das lideranças indígenas, documentos diversos escritos em português, nos quais constavam as decisões e as reivindicações das lideranças. Em face dos problemas aflitivos que atingem os Guarani e os Kaiowá em geral, escrevi muitas petições e abaixo-assinados indicando as soluções possíveis do ponto de vista que as lideranças indígenas me expunham. Esses documentos foram enviados a múltiplas autoridades (do Executivo, Judiciário e Legislativo) assim como para as universidades e pesquisadores de diferentes áreas.

Por fim, como indígena formado em pedagogia e antropologia, juntamente com os povos indígenas, sinto-me desafiado a buscar, indicar e discutir as possíveis soluções às demandas dos povos indígenas. Assumo uma grande responsabilidade para registrar e reforçar as demandas atuais desses povos, uma vez que uma das minhas funções é a de transcrever e traduzir em documentos escritos os pensamentos, reivindicações e

decisões transmitidas de forma oral pelas lideranças indígenas. A minha grande esperança é que as reivindicações e denúncias escritas dos povos indígenas sejam compreendidas e atendidas pelos sistemas do Estado brasileiro. Na condição de antropólogo, pesquisador e indígena pertencente aos povos Guarani e Kaiowá, entendo que essas experiências narradas foram úteis e ao mesmo tempo são desafios tanto para minha vida pessoal quanto para minha atuação de antropólogo indígena no Brasil.

PARTE II

**POLÍTICAS PÚBLICAS E ANTROPOLOGIA
EM DIÁLOGOS: PATRIMÔNIO, EDUCAÇÃO
E GÊNERO, RAÇA E PROCESSOS
DE DESLOCAMENTOS**

Dos museus etnográficos às etnografias dos museus: o lugar da antropologia na contemporaneidade

MANUEL LIMA FILHO E RENATO ATHIAS

Preâmbulo

Em julho de 2013 na cidade de Oxford, na Inglaterra, um grupo muito significativo de pesquisadores se reuniu no Pitt-Rivers Museum, entre os dias 19 e 21 para discutir “O futuro dos museus etnográficos”. Este foi o título do colóquio internacional e a conferência de abertura foi ministrada por James Clifford¹¹ que insistiu na necessidade de repensar as narrativas expográficas desses museus. Em maio de 2014, em Paris, realiza-se outro simpósio que discute a temática dos museus etnográficos tendo como tema a eminente reabertura do Museu do Homem em Paris, organizado por museólogos pesquisadores do Museu do Homem que estavam preparando a nova exposição permanente deste museu para outubro de 2015.

Chamou a nossa atenção, nesses colóquios, a preocupação com a necessidade de repensar as narrativas expográficas dos museus chamados etnográficos, e sobretudo dissociar esses museus da linguagem e a relação que estes tiveram com o período colonial, quando a maioria deles foi criados –tais como assinalados por importantes pensadores como Freire (1983), Bahbba (1998), Hall (2003) e Fanon (2008), que discutem amplamente o lugar das narrativas sobre cultura nos projetos pós-coloniais.

¹¹ Escute a conferência neste website: https://www.prm.ox.ac.uk/PRMconference_lectures.html

O que fazer com as imensas coleções etnográficas guardadas nesses museus com despesas enormes? Elas perderam toda a utilidade? Essas foram umas das questões apresentadas pela diretora do Weltkulturen Museum de Frankfurt, Clementine Deliss, insistindo que os referidos museus teriam que dar uma virada muito grande em suas exposições para espantar expografias ao período colonial. Precisamos “descolonizar” o museu e dar um novo sentido à suas coleções”, assinala Deliss para imprensa no ano de 2015 sem levar em questão que esse debate não é atual.

Esses museus são percebidos por pesquisadores e artistas, como instituições que acumulam grande quantidades de objetos, sempre buscando mais recursos para manter as suas coleções. Muitas das vezes justificando a sua existência com exposições descontextualizadas para um público de diversas origens. Tornando-se museus sem uma identidade definida. Na realidade, esses espaços museais precisam urgentemente de repensar suas exposições permanentes, procurando novas orientações no mundo contemporâneo.

Outro evento internacional que nos parece importante assinalar nesse trabalho é o Colóquio Internacional *Témoignages et méthodes: le chercheur dans sa propre culture* que aconteceu em Paris, entre os dias 12 e 14 de novembro de 1982, promovido e organizado pelo Museu do Homem, com uma participação expressiva de especialistas de várias partes do mundo¹². Em 1982 já se buscava repensar essas instituições museais não só como “espaços de investigação”, mas principalmente como um “lugar de expor a cultura”. Em outras palavras, como os objetos etnográficos colecionados nos períodos coloniais fazem parte da narrativa expográfica na contemporaneidade, tornando-se então um debate importante entre os pesquisadores que trabalham com coleções etnográficas em espaços museais e que se interessam em mostrar as realidades onde esses objetos foram produzidos.

No Brasil, 32 anos depois, um outro colóquio internacional debate algumas das questões que vêm sendo discutidas principalmente nesse encontro entre antropólogos que trabalham as questões do patrimônio cultural em museus. Trata-se do colóquio intitulado *Dos*

¹² As apresentações em forma de estudo de casos foram publicadas na Revista Museum (UNESCO) n. 139 (1983).

museus etnográficos às etnografias dos museus: o lugar da antropologia na contemporaneidade, realizado nos dias 1 e 2 de agosto de 2014 durante a 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, também com um conjunto de especialistas nas questões atuais dos museus etnográficos¹³.

Este texto foi elaborado a partir de questões colocadas em simpósios internacionais que merecem a atenção quando discutimos coleções de objetos e museus etnográficos. Esses eventos têm possibilitado avançar nessas questões que estão sendo postas de forma bem aberta por inúmeros antropólogos que participam desses eventos. Um número significativo de antropólogos e museólogos estão preocupados com as narrativas expográficas em museus etnográficos. O que essas narrativas contam para um público distante a respeito da cultura de outros povos, muitas vezes muito longe dos lugares onde esses museus estão abertos e recebendo um público diverso. Questão pautada por cada exposição de objetos etnográficos que se inauguram. Aliás, essa questão vem sendo posta por Franz Boas desde 1907 quando publicou *Alguns princípios de administração em museus*.

Na realidade, as narrativas expográficas em museus etnográficos e o papel desses museus são ainda temas de grandes debates. Em entrevista à Revista Proa, Benoît L'Estoile (2012) coloca claramente o papel dos museus quando diz:

O que definia um museu, tradicionalmente, era o seu acervo. O museu, em princípio, constitui um acervo e sua missão é incrementá-lo e preservá-lo. O termo francês *conservateur*, utilizado em referência ao curador interno de uma instituição museológica, enfatiza justamente esse aspecto de 'conservar', salvar as coleções. O objeto material sempre foi fundamental na definição do museu, um lugar voltado à preservação dos tesouros nacionais, regionais ou locais. (L'Estoile, 2012:80).

¹³ A programação desse colóquio encontra-se em <http://www.29rba.abant.org.br>.

O papel desses museus evidentemente tem relação específica com as questões apresentadas e discutidas entre os antropólogos.

A questão de fundo que se pode perceber apresentada nesses eventos, acima mencionados, não pretendeu dar todas as respostas a todos os questionamentos sobre esses museus acumulados nessas quatro últimas décadas, em que esse debate sobre a “descolonização” dos museus etnográficos foi instalado entre os antropólogos e museólogos que atuam nessa área das coleções etnográficas e que olham esses objetos como parte de uma determinada cultura. E que nasce, se podemos dizer, juntamente com os postulados da “nova museologia” já amplamente discutidos por Mário Moutinho (1993) entre outros.

Portanto, buscamos pincelar como essa discussão está sendo desenvolvida no Brasil. Em outras palavras, estamos pontuando os aspectos atuais deste debate e a pertinência de continuar a discutir essas questões que não nos parece ainda ter sido resolvida. Elementos dessa questão surgem também a partir dos interesses acadêmicos e, sobretudo, de pesquisas em que tivemos envolvidos nesses últimos anos. E, são essas referências que são apontadas aqui sobre a atualidade dos museus etnográficos, como são denominados, esses espaços museais que possuem - coleções etnográficas e realizam exposições sobre o “outro” - e não sobre o “- nós”. A noção de representação pode ser amplamente discutida quando se trata de mostrar objetos de coleções etnográficas.

Velhos museus e a nova museologia

Na realidade, percebemos a instituição museal no Brasil contemporâneo acumulou um repertório de experiências transformadoras no passado, mas que nesses últimos anos tem se firmado como uma instituição que busca estar ao lado das populações que inclusive fazem dos museus estratégias de auto-representação. Estas instituições ou museus, desde o seu principal desenvolvimento no mundo ocidental, no século XIX -, se caracterizam por serem instituições - que mostram a um público bastante diverso uma “alteridade” apresentando uma narrativa sobre um outro. Ou seja, estão focadas principalmente na alteridade. Nesse sentido, a afirmação de Mario Chagas (2005) nos faz pensar sobre os espaços museais associados com as noções de cultura, patrimônio e memória, nas mais diversas narrativas sobre exposições de objetos etnográficos em espaços museais:

Todas essas casas de cultura abrigam documentos e poder e em consequência abrigam também memória e patrimônio. Reconhecer nessas casas o domicílio de documentos e poder favorece o entendimento de que é possível trabalhar com os documentos do poder instituído, numa lógica de legitimação e de ampliação das exclusões sociais, de manutenção de privilégios de classe, de favorecimento da memória das elites econômicas; mas também é possível trabalhar com o poder dos documentos de modo muito diverso. É possível que arquivos, bibliotecas, centros de documentação e museus sejam, como quer Segall, ‘espaços alternativos e de resistência’ à ‘mercantilização massificadora’, à homogeneização do pensamento e da memória. (Chagas, 2005:5)

Detalhes sobre essas questões podem ser obtidos nas leituras de alguns clássicos sobre esse tema, amplamente comentados por Stocking (1985), e Lilian Schwartz, (2005), entre outros. Para Le Goff (1990), os museus contemporâneos estariam ligados à memória escrita e à figura da Renascença. Sobre isso, vale a pena assinalar o que Lilian Schwartz (2005) diz a respeito desses espaços museais no Brasil, insistindo que “estes museus eram cópias dos museus europeus, os quais mantinham um diálogo constante, ao contrário de outras instituições brasileiras. Além de adotar modelos evolucionistas e brasileiros” (2005:42).

Vamos perceber mudanças a esse respeito no Brasil apenas na década de 1990, quando se procura entender e dar mais sentido à prática museal e a um debate intenso que houve sobre o Estatuto de Museus. O que foi colocado em forma de política precisaria ser colocado na prática. No evento da 29ª RBA referido acima, discutiu-se a necessidade de buscar métodos e atitudes de uma ação mais compartilhada, tanto nos processos curatoriais como no desenvolvimento de pesquisas dos museus etnográficos como forma de garantir a sua sobrevivência enquanto instituição. Talvez essas questões já tenham sido levantadas em outros eventos, mas acredito que trata-se realmente de enfatizar o caráter compartilhado e um debate sobre a autoria nesses processos museais.

Interessante ressaltar que Moutinho assinalava para os perigos das narrativas expográficas em museus:

São casos em que a coleção material assume um papel dominante em relação à coleção imaterial, sabendo nós que o que faz a especificidade de cada comunidade não é tanto a diversidade dos seus artefatos, mas sim a natureza dos seus problemas de desenvolvimento. (Moutinho, 1993:47)

Muitas vezes os museus não sabem dimensionar a maneira de expor tais objetos. Em outras palavras, os museus não têm clareza sobre a forma como encomendam suas exposições de objetos etnográficos de sua coleção.

Acredita-se que os museus desempenharam um papel chave no campo da popularização da cultura, quando estes buscaram romper os certos obstáculos em seus próprios espaços políticos. Pensou-se novos públicos e expografias que incorporaram, em geral, diversas linguagens, até mesmo novos modelos de organização, criando sistemas inéditos sem perder o seu objetivo e seu campo de atuação. Notou-se que nessa busca de consolidação, nesses últimos anos, em seus campos de ação os estudos da museologia têm procurado contribuir para dar mais solidez para algumas experiências museais colaborativas com os povos indígenas.

Nesse processo de uma consolidação do campo de atuação dos museus etnográficos no Brasil, a museologia tem possibilitado uma permanente contribuição no que se refere a um entendimento sobre os objetos etnográficos, buscando uma melhor compreensão da noção de

pertencimento. Os museus pequenos têm contribuído muito devido ao seu perfil comunitário. Esta contribuição vem na realidade a partir de museus pequenos, com características comunitárias. Porém, pode-se observar ainda indefinições nas identidades dessas instituições museais sejam elas grandes ou pequenas, onde a museologia poderia ter uma ação mais integradora.

Falar, narrar os outros

O que achamos importante ressaltar é que esses colóquios internacionais acima referidos são eventos que aconteceram recentemente e foram realizados em espaços voltados mais para um debate no campo da antropologia, que para a discussão na museologia, mas são questões interdisciplinares. Em outras palavras, são os antropólogos que propõem essas questões para o campo da museologia no sentido de se repensar as narrativas museográficas. E faz surgir uma museologia mais preocupada com os aspectos relacionados às narrativas expográficas sobre esses objetos etnográficos nos grandes museus com papel bastante específico, onde muitas vezes a maior quantidade de objetos se encontra em reservas técnicas ou nunca sequer foram mostrados a um público.

Na realidade, a museologia, pelo menos aqui no Brasil, vai incorporar essas questões já no final da década passada e que foram muito debatidas no evento que aconteceu em Oxford sobre o *Futuro dos museus etnográficos*, com o intuito de buscar refletir sobre a atualidade desses museus. Na realidade, já existe uma literatura muito grande sobre essa questão específica relacionada ao “futuro” desses museus. O que importa agora é ver exatamente o que se refere aos aspectos das narrativas expográficas que ganham novas dimensões com a crescente transformação tecnológica em que os museus estão envolvidos.

Vale a pena lembrar do mencionado colóquio que aconteceu em Paris, em 1982, na época em que o discurso “descolonizador” estava em seu ápice. Esse evento, realizado no Museu do Homem, aconteceu logo após a reabertura do Tropen Museum de Amsterdã, em 1979, considerado na ocasião como a vanguarda dos museus etnográficos. Portanto, nesse colóquio estavam presentes muitos especialistas. Vejam, por

exemplo, o número histórico da revista *Museum*, número 139 de 1983, que publicou as importantes apresentações realizadas nesse memorável evento internacional. O que se discutia nessa ocasião, parecia ser muito difícil e se situava em torno da “descoberta” que se poderia pesquisar dentro desse “mesmo” espaço. Como fazer pesquisas nos acervos. Problemas relacionados ao estudar a própria cultura e a cultura dos outros. Nesse colóquio, o que ficou muito claro é que a Europa tinha um problema de ordem ideológica (se assim poderemos dizer) que foi transformado, no debate, para apenas uma questão de ordem logística, para continuar a crescer e guardar as coleções de objetos sobre o outro e o acúmulo sobre a quantidade de objetos de outros povos. Não mais se poderia buscar os objetos como aconteceu nos países fora do continente europeu, principalmente com as coleções etnográficas dos principais museus europeus que foram constituídas através do período colonial, sobretudo com objetos dos povos da África e das Américas.

Uma das conclusões que poderiam ser reveladas a partir do título: “*Les musées d’Europe: un regard nonveau sur les cultures*” desse simpósio situa-se justamente sobre a relação entre os povos “primitivos” e as elites nos processos coloniais. Era o que colocava, por exemplo, Jean Guiart nesse evento onde podem ser percebidas na sua apresentação na sessão de abertura as questões fundamentais e os princípios que nortearam o desenvolvimento da organização da programação desse evento. Ele fala sobre a compreensão epistemológica dos objetos dessas coleções etnográficas que se encontram nos museus etnográficos. Ele também propõe aos participantes desse evento um debate em torno da noção de etnia e a necessidade dos pesquisadores entrarem em contato direto com os povos nativos, produtores dos objetos colecionados, e trabalharem colaborativamente em narrativas que retratem a situação real desses povos sem o esmalte do colonialismo (Guiart, 1983:137).

Os postulados apresentados por Guiart vão coincidir com os objetivos dos debates desenvolvidos no colóquio que aconteceu nos Estados Unidos em 1994 intitulado *Indigenous Curation: Alternative Perspectives on Preservation, Collecting and Presentation*, acontecido no âmbito de uma reunião da *American Anthropological Association*, em Atlanta, inclusive com o apoio do *Council on Museum of Anthropology* (Kreps 2003). Interessante notar, a partir dos trabalhos apresentados, o

debate central girou em torno de questões da modernização e das novas tecnologias e sobre uma possível prática dos museus nesses contextos. Nesse sentido, o desenvolvimento e a modernização estão ligadas com o novo nos diversos contextos culturais. O que poderia então interessar para mostrar a “cultura” dos outros? Na realidade, não se trata de discutir as possibilidades tecnológicas e, sim, discutir o que se quer mostrar nessas narrativas em museus etnográficos. No livro de Christine Kreps (2003), em seu terceiro capítulo intitulado *Indigenous models of museums, curation, and concepts of cultural heritage preservation*, ela levanta as questões principais que estamos discutindo neste texto – a apropriação dos povos hoje sobre os objetos existentes nesses museus – e assinala que numa perspectiva “*cross-cultural it can be broadly characterized as a study in ‘comparative museology’, or rather the systematic study and comparison of museological forms and behavior in diverse cultural settings*” (2003:4).

O que foi amplamente debatido no evento em 2013, organizado pelo Museu Pitt-Rivers em Oxford, e aparece claramente no programa das conferências, foi exatamente o futuro desses museus. Lendo os títulos das mesas nota-se uma problematização da cultura e sua relação com a arte. Os trajetos artísticos da cultura são os principais alvos de uma narrativa expográfica para esses museus, ou como está dito na organização dos temas e no programa:

In the second workshop it was pointed out that our non-Western collections cannot be understood without Europe as a point of reference: Ethnographic museums are institutions based on European ideas and systems of classification and were products of historical contact situation of Europe with the rest of the world. While having become aware of this situation, we still tend to represent the cultural Other as existing in isolation from the European context of colonialism and globalization. What is called for are therefore new ways of reintegrating Europe into the discourse of ethnographic museums.¹⁴

¹⁴ Disponível em: <https://www.prm.ox.ac.uk/PRMconference.html>, acessado em janeiro de 2015.

Museu em primeira pessoa

O que fica desses debates? Agora, 32 anos depois do simpósio acontecido no Museu do Homem, o que se coloca como desafio para os museus de etnográficos, depois de uma revolução tecnológica? Levantamos a seguir os parâmetros para onde esse debate está indo. Talvez os desafios continuem os mesmos: um deles se situa justamente no aspecto da pesquisa. A questão não é mais como fazer a pesquisa entre nós. Dentro da mesma cultura. Mas trata-se de como fazer a pesquisa envolvendo esse “outro”. Seria o que se está dizendo com relação à curadoria compartilhada. Como uma forma de trazer as preocupações do cotidiano das pessoas para os museus. E talvez distintamente dos museus comunitários que se colocam num esforço significativo de fazer uma museologia e um projeto expográfico de uma museologia em primeira pessoa do singular. E agora os museus de etnografias tentam fazer uma museologia em primeira pessoa do plural. Que, no caso, seria o ‘nós’, despido de toda arrogância do colonialismo.

Em conclusão, através da prática desses últimos anos, a curadoria compartilhada com os povos indígenas constituem um modelo que poderia prevalecer nos museus de etnografia onde a existência de grandes acervos sobre esses povos poderiam ser estudados possibilitando uma compressão maior das culturas pelos próprios índios. Em outras palavras, os acervos desses museus servem para despertar uma memória e para, em alguns casos, uma revitalização cultural.

Outra questão se situa exatamente sobre o papel social desses museus, que na realidade, são vistos pelos gestores principalmente como “equipamentos culturais”, voltados principalmente para um entendimento sobre a arte. Talvez essa questão seja o grande debate de nossa década sobre os museus etnográficos nos espaços especializados. A transformação de objetos do cotidiano de um determinado povo em uma narrativa artística de uma exposição.

Povos indígenas vêm se apropriando crescentemente da construção de espaços museológicos para o fortalecimento de sua organização política em todas as regiões do Brasil e do mundo. Se “a tarefa da antropologia agora é a indigenização da modernidade” (Sahlins, 1997), acreditamos que, através dos museus indígenas, constroem uma “antropologia

nativa” (Abreu, 2007) que antropofagiza meios, técnicas e processos de representação, protagonizando a musealização dos seus patrimônios (memória, território, objetos). Consideramos musealização a projeção no tempo, em perspectiva processual e com visibilidade social, de fenômenos originados no fato museal: a relação homem-objeto em um cenário (Russio, 1981).

Entretanto, não encontramos na bibliografia histórica e antropológica conceituações acerca dos museus indígenas, espaços que primam pela diversidade e especificidade local. Não há um tipo ideal e museu indígena, o que existem são diferentes formas de se apropriar deste espaço para a construção de memórias, de acordo com cada realidade. Nestes museus indígenas “não recusam a história: eles se propõem a responder por ela; pretendem orquestrá-la segundo a lógica de seus próprios esquemas” (Sahlins, 1997). O Museu criado e desenvolvido pelo povo Kanindé, em Aratuba no Ceará, é uma das possibilidades. Um desafio seria o de compreender e conceituar museus indígenas, numa perspectiva antropológica contemporânea (Athias & Gomes 2016:10).

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. Tal antropologia, qual museu? In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário de Souza (orgs). *Museus, coleções e patrimônios*. Narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond/Minc/Iphan/Demu, 2007, p. 138-178.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPADURAI, Arjun; Breckenbridge, Carol. “Museus são bons para pensar: o patrimônio em cena na Índia”. *Revista MUSAS*, n. 3. Rio de Janeiro: IBRAM, 2007.
- ARANTES, A. A. (Org.). *Produzindo o passado*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ATHIAS, R. e GOMES, A. *Coleções Etnográficas, Museus Indígenas e Processos Museológicos*. EDUFPE, Recife, 2016.

- BOAS, F. Some Principles of Museum Administration. In: *Science, New Series*, Vol. 25, No. 650 (Jun. 14, 1907), pp. 921-933 Published by: American Association for the Advancement of Science. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1634125>. Acesso em: 20 jan. 2015.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CHAGAS, M. Cultura, patrimônio e memória. *Revista Museu*, 2005. Disponível em: <http://www.revistamuseu.com.br/18demaio/artigos.asp?id=5986>.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- GUIART, Jean La Recherche Ethnographique: une Richesse Infinie. In: *Museum (Musées Ethnographiques: Principes et Problèmes)*, UNESCO, Paris, 139, vol. XXXV, no.3, 1983, pp. 136-138.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- _____. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Rio de Janeiro: Contraponto: Museu de Arte do Rio, 2014.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- L'ESTOILE, Benoît de. A experiência do museu é a de se deslocar [depoimento]. *PROA: Revista de Antropologia e Arte*, v. 1, n. 3, 2011/2012. Entrevista concedida a Eduardo Dimitrov, Ilana Goldstein e Mariana Françoso. Disponível em: http://www.revistaproa.com.br/03/?page_id=775. Acesso em: 05 maio 2016.
- KREPS, Christina F. *Liberating culture: cross-cultural perspectives on museums, curation, and heritage preservation*. Routledge, London, 2003.
- MOUTINHO, Mário C. Sobre o conceito de museologia social. *Cadernos de Museologia*, n. 1., Porto, 1993.
- PROENÇA LEITE, Rogério. *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas: Unicamp, 2007.
- RAWLS, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Editorial Critica, 2004.

- RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática. In: SOUZA, José Crisóstomo de. *Filosofia, racionalidade, democracia*. São Paulo: UNESP, 2005.
- RÚSSIO, W. L'interdisciplinarité em muséologie. *Museological Working Papers*. Documents de Travail Muséologique (MuWoP/DoTraM) Stockholm, n. 2. p. 58-59, 1981.
- SAHLINS, M. 'Pessssimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é Mana Estudos de Antropologia Social (Nº-01, v.3). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 1997, p.103-150.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.
- _____; MENESES, Ana Paula de. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010.
- SOUZA, Jessé. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. A era dos museus de etnografia no Brasil: o Museu Paulista, o Museu Nacional e o Museu Paraense em finais do século XIX. In: FIGUEIREDO, Betânia; VIDAL, Diana Gonçalves. *Museus: dos gabinetes de curiosidades ao museu moderno*. Belo Horizonte: Argumentum, 2005, pp. 113-136.
- STOCKING JR., George W. *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture, History of Anthropology*, vol. 3. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- ŽIŽEK, Slavoj. Multiculturalismo, ou a lógica cultural do capitalismo multinacional. In: ____ et al. *Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

CAPÍTULO 2

Same-Sex Marriage, Nation, and Race - French political logics and rhetorics

ÉRIC FASSIN (UNIVERSITÉ PARIS-8 VINCENNES SAINT-DENIS)

After Culture

There was a strange feeling of “déjà vu” (“all over again”, to quote the late Yogi Berra) during recent mobilizations in France against (so-called) « *mariage pour tous* ». Those (very few at the time) of us (including Daniel Borrillo and myself) who participated in the public battle concerning the *Pacte Civil de Solidarité (PaCS)* voted into law in 1999 heard similar arguments during the polemics surrounding the 2013 law – the same rejection of equal rights along with the same claim that it had nothing to do with homophobia, sometimes from the same people, starting with the leading figure of the religious right in France, Christine Boutin. There was also a striking resemblance between the shocked incredulity of proponents of the two bills confronted both times with this resurgence of symbolic violence: they (we) had previously thought that open and widespread political homophobia belonged to the past, given the evolution of French society towards tolerance (then) or even recognition (now)...

These two battles are part of the same war: beyond civil unions, marriage and family, beyond gay rights and heteronormativity, if not homonormativity, this major struggle is about the very definition of society – that is, the question of what or who defines social rules. Are norms and laws given, once and for all, transcendentally (by God, Nature, or Tradition), or do we determine them ourselves, immanently? Today, the question is raised about marriage and family. Is sex the ultimate political frontier, or are there (sexual) limits to the purchase of immanence? This is what is at stake in the extension of the

democratic logic to issues of gender and sexuality that I have called “sexual democracy.” Does the social (or at least the sexual) order have foundations that transcend history and politics, or on the contrary, is it open to deliberation, negotiation, contestation – in a word, to political and historical transformation? (Fassin 2011a)

Of course, from one law to the next, there were some changes in the cast: former Socialist Prime Minister Lionel Jospin and his wife philosopher Sylviane Agacinski, whose implicit or explicit opposition resonated in the late 1990s with the reluctance of many on the left, especially among political, intellectual, and media elites, have now become more popular with *Le Figaro* than with *Libération*, with the UMP (the conservative movement) than the PS (the Socialist party). Left-wing intellectual common sense has radically shifted – as sociologist Irène Théry’s turnabout (from foe to friend of equal rights, while remaining a harsh critic of those who disagreed with her successive positions) illustrates most dramatically. As a consequence, while the first battle manifested a broad consensus (progressives often joining progressives of all stripes) that made the final success of the law all the more remarkable, the more recent one, fifteen years later, revealed a real rift between conservatives and progressives that rendered its narrow limitations somewhat surprising. It is true that the Socialist President’s ambivalence in 2013 was reminiscent of the Prime Minister’s reluctance in 1998. However, opinion polls clearly demonstrated that the distinction between left and right was now, as much as age, the dividing line between proponents and opponents of the law.

The transformation of the political landscape entailed a change in political rhetoric. At the time of the *PaCS*, the rejection of equal rights was justified by cultural arguments – as evidenced in frequent references to psychoanalysis and more generally the human sciences that all converged in a defense of the “symbolic order.” Invoking the “anthropological foundations of society” then garnered broad support, both left and right, against the recognition of same-sex couples and families. It helped replace the (professed) universalism of the French Republic with the (alleged) universality of “Culture”. This pun was facilitated, among progressives, by the political context: in the simultaneous debate about *parité*, which represented another aspect of sexual democracy (in

terms of gender rather than sexuality), promoters of equality between the sexes (such as Sylviane Agacinski) among candidates for political office pleaded for an inclusive democracy equally open to women, thus conflating the universalist principle of equality and sexual difference presented as a universal fact.

In the late 1990s, the proclaimed republicanism of universality implied a secular understanding of sexual politics. Conservative progressives (such as Irène Théry) invoked legal scholar Pierre Legendre, but rejected any connection with the priest Tony Anatrella – although the virulence of the ranting of these two psychoanalysts against homosexuality did not differ much. In the same way, while Christine Boutin’s (literal) Bible pounding seemed out of place in the National Assembly, the name and work of Claude Lévi-Strauss provided a legitimate version of transcendence to reject new rights for same-sex couples (or, with even greater revulsion, queer families): his name as well as his seminal 1948 book on *The Elementary Structures of Kinship* were then mobilized in that same holy temple of the Republic – both by a *député* of the conservative opposition and by then Socialist Minister of Justice Élisabeth Guigou (Robcis 2013).

The secular nature of public debate in France helps explain the relative discretion of the Catholic hierarchy in the late 1990s (all the more remarkable by comparison with the importance of religious arguments in the contemporary debate on same-sex marriage in the United States). Of course, representatives of the different religions participated in public hearings, during which they expressed their opposition to the bill. However, the French bishops issued only one short statement in which no reference was to be found either to the Bible or to Vatican pronouncements; their opposition to the *PaCS* thus relied only on the human sciences. The universality of anthropological Culture did not only serve to resist the universalist claims of proponents of the *PaCS* (and beyond, full equal rights); it made religious arguments unnecessary, as it provided a secular, and thus publically legitimate equivalent supported by conservatives and progressives alike, whether religious or not. Even Catholic authorities could invoke Culture, rather than Scriptures, as a transcendent justification.

Not anymore, as Inspector Clouzot famously put it (with the appropriate French accent). Culture has now changed meaning, or spelling –

from a universal singular to the relativism of the plural; one could even call this change a de-capitalization, from upper- to lower-case culture. The explanation is simple: in 2001, the Netherlands first opened marriage to same-sex couples (ironically, on April 1st); and the Dutch example was soon to be followed, not only in faraway Canada or Scandinavia, but also in neighboring Belgium and Spain – not to mention several other countries in Europe (and elsewhere of course, from South Africa to South America). In this new era, the anthropological argument (about universal culture) could only give way to an ethnological one (about various cultures). Same-sex marriage thus stopped being unthinkable: as I had suggested in the late 1990s, the “*impen-sable*” finally turned out to be merely an “*impensé*.” Actually, it has now become “good to think” (to borrow a phrase from the same Lévi-Strauss): both the differences and similarities in the politics of “gay marriage” at various times and in diverse countries speak volumes about the evolving national situations – and in this instance about the reconfigurations of French politics and society.

The collapse of the (so-called) anthropological argument, due to historical events outside of France, explains two major transformations apparent in the French debate on so-called “marriage for all” (a somewhat comical slogan that successfully played on Republican universalism). The first one is the replacement of “Culture” by “Nature”. Opponents of the *PaCS* claimed that the “symbolic order” was not merely a euphemized version of the biological order. A generation later, enemies of same-sex marriage had no qualms about biologization. During the massive demonstrations of the right-wing movement *La Manif pour tous*, signs reminded supporters of equal rights that there are “no eggs in testicles” (« *pas d’ovules dans les testicules* »). The meaning was clear: filiation is, or ought to be, modeled after reproduction. Law should imitate biology. Of course, the new conservatives or reactionaries generally (though not so systematically any longer) claimed (once again) that they had nothing against homosexuality *per se*; they only had a problem, or so they argued, with the transformation of marriage and family, which they wanted to preserve (in oxymoronic terms) as “natural institutions.” But is not the social exclusion of queers traditionally predicated on the idea that it homosexuality is “against nature”?

The second major reconfiguration of the political landscape is religious. The secular Republic of the *PaCS* gave way, during the marriage battle, to the restoration of Catholic France. Religious discretion now belonged to the past: homophobia had come out of the closet – although it did not (quite) dare speak its name. Catholic campaigning had started in 2010 against a gay-friendly cartoon, «Le baiser de la lune», meant for schoolchildren and in 2011, much more visibly, it was revived against the so-called “theory of gender” (a cliché that could be spelled “*théorie-du-genre*”) in biology high-school textbooks (see Fillod in this dossier). These proved to be dress rehearsals for 2012: on a religious holiday (the Assumption of Mary on August 15), André Vingt-Trois, then president of the national conference of Bishops, launched the attack against “gay marriage” in churches throughout France, and in the following months, bishops occasionally joined the demonstrations against the bill. No one could ignore the pressure of religious authorities (see Béraud in this dossier). That this shift from secular to religious rhetoric coincided with another, from culture to nature, helps understand why in the years 2000 (under Cardinal Ratzinger and later Pope Benedict) Vatican theology redefined “natural law” as “the laws of nature” – thus conflating divine reason with biology (Fassin 2010a). In 2012, even the Great Rabbi produced a document resonating with (or, as it embarrassingly turned out, plagiarized from) Catholic writings – which may explain Pope Benedict’s mention of Gilles Bernheim’s text in a remarkable display of ecumenical goodwill.

But the influence of the Catholic Church now extended beyond religious circles: it did carry political weight. How did this happen in proverbially secular France? And why, at the time of “marriage for all,” did Christine Boutin find favor again among her fellow conservatives who had shunned her after the *PaCS*? The explanation is political: during the presidential campaign of 2007, Nicolas Sarkozy mobilized a secular version of national identity in order to wrest votes from the National Front; but shortly after his election, on the occasion of a visit to the Vatican, this nationalist discourse became religious: in a dramatic reversal of Republican mythology, he now deemed the priest morally superior to the schoolteacher. The new president started sharing with Pope Benedict (in another kind of ecumenical exchange) the phrase “positive secularism” («*laïcité positive*»).

Such a qualification implied that negative secularism applied to Islam only, while by contrast the Catholic Church retained or even regained all its political privileges. In return for their support, Sarkozy granted religious authorities a renewed political influence. This became obvious after he left power, under François Hollande, at the time of “marriage for all”: as “universal Culture” gave way to “our culture”, and Republican universalism to Catholic identity, the political rhetoric of same-sex marriage also moved from anthropological to national – or, to be precise, the issue of national identity, once implicit, now became explicit.

The Sacralization of Filiation and the Racialization of the Nation

Legal scholar Daniel Borrillo has powerfully exposed in his writings a recent redefinition of filiation within French jurisprudence, from a (classical) civil model to a (new) biological one reminiscent of (old) canon law. That this biologisation of filiation started in the 1990s indicates, he argues, that it must have been erected in reaction against the claims emerging at the very same time of LGBT movements in favor of equal rights in marriage and family. If filiation is modeled after reproduction, then, homosexuality could perhaps find a place in *parentalité* (parenting), but it should certainly be excluded (by definition) from *parenté* (kinship). The naturalization of filiation could thus be understood as juridical homophobia: it justifies the legal exclusion of gays and lesbians from the family (Borrillo 2009 and 2010; see also his contribution in this dossier). Borrillo’s argument is very convincing – all the more so, one might add, since this reaction is to be found, not only in legal circles, but also, as seen earlier, in theological ones (or, even more paradoxically, in psychoanalysis or sociology). Biology as a foundational fiction has now become the last refuge of heteronormativity.

However, one important question remains. Why should the political battle concerning the recognition of same-sex unions concentrate on filiation, as it does in France, rather than marriage itself, like in the United States? (Fassin 2001) The question is seldom raised: to French commentators, it seems natural that resistance to equal rights should be strongest when it comes to adoption or reproductive technologies. Whether in

the late 1990s against the *PaCS* or in the early 2010s against “marriage for all”, even Catholic voices insisted, not on the sacramental nature of matrimony, but on the symbolic value of filiation. A comparative perspective reveals that there is nothing universal about this hierarchy of issues. In the United States, the political battle is and has long been about same-sex couples – not second-parent adoption or access to artificial insemination. From the 1996 Defense of Marriage Act to the 2013 Supreme Court cases *Windsor* and *Perry*, the crucial issue is marriage, not filiation.

Despite parallel outbursts of homophobia, what matters most thus turns out to be different on both sides of the Atlantic. The two polemics reveal what is deemed essential in each society, that is, what can be called “sacred” – understood here as that which must be preserved from historical change and political negotiation, thus escaping the immanent logic of sexual democracy. To sum up this transatlantic contrast, I have suggested that while marriage is sacralized in the United States, there is a symmetrical sacralization of filiation in France. This national difference has to do with different national models: the contrast is not only among, but also *about* nations; and, to be more specific, in both cases, it is about racialized definitions of imagined national communities.

In the United States, marriage has long been related to race – and not just in terms of miscegenation, as was the case before the 1967 Supreme Court decision *Loving v. Virginia*: then as now, the political construction of the “Negro family” as a problem has relied on the related issues of teenage pregnancy and absent fathers, that is, on children born out wedlock (Moynihan 1965). Two political anecdotes can illustrate this point. During the 1992 presidential campaign, Vice-President Dan Quayle launched a polemic against a popular sitcom, *Murphy Brown*, whose lead character, a 40-something TV journalist, chose to have a baby on her own, despite the expected disapproval of Southern televangelist Pat Robertson, antifeminist crusader Phyllis Schlafly, and “half of Utah!” The “family values” that Quayle, an all-too-real conservative Republican, invoked against a fictional character had racial undertones: this single mother, played by former model blonde Candice Bergen, did not look in any way like an impoverished African-American teenager: should not this successful professional have been a (white) role model? A second example can serve as a mirror image – playing on the same

racial stereotypes. In 2008, a couple of weeks before his election as President of the United States, Barack Obama quipped (in his comedy roast at the Al Smith dinner) that “some of the rumors out there are getting a bit crazy”: “Fox News actually accused me of fathering two African-American children in wedlock.” The joke needed no explanation: all understood this twist on racial politics.

In France, the situation is different: rather than marriage, filiation speaks most loudly about race. In the Civil Code, it defines the rules not only of descent, but also of citizenship; it prescribes who belongs in the nation as well as in the family – and conversely who does not (Fassin 2009). This has to do with the fact that immigration plays a different role in the national narrative on both sides of the Atlantic: while *jus soli* includes all the children of foreigners born on American soil, it proves insufficient ground in French law. Actually, starting with the 1980s, the public conversation on immigration has focused on the need to impose more conditions on the children of migrants, oddly named “second-generation immigrants,” before recognizing them as fully French – thus indefinitely deferring their full recognition. *De facto* (though not *de jure*), “immigration” can thus be passed on from generation to generation (just as Frenchness does): the word has truly become a euphemism for “race”.

The ever-growing pressure of the National Front keeps giving more weight to *jus sanguinis*, partly in the law, and beyond in representations of the nation: just like at the time of the Dreyfus Affair, or later in the 1930s, there is an obsession of “origins”, “roots” and “stock”, in a word, “blood”. It is manifest in the language itself, whether talking about “*Français de souche*” or, conversely, “*Français de papier*”, “*issus de l’immigration*” (or, even more eloquently, “*issus de la diversité*”). Indeed, the French battle about kinship is not simply about the family; it is as much about the nation. Naturalizing filiation (as conservatives would have it), or denaturalizing it (in progressive terms), is not just about heterosexuality or homosexuality; it is equally about Frenchness, that is, about whiteness in postcolonial France. That the “*Français d’origine contrôlée*” (as opposed to “*d’origine*”) should be threatened with destitution of citizenship, in particular in the infamous Grenoble speech of 2010 by President Sarkozy, only confirms the racialization of the nation.

In this context, the legal term “naturalization” that links immigration and citizenship ends up sounding ironic (Mazouz 2008): is it not the nation itself that is naturalized? Today, it seems that foreigners can never become French “à part entière”; just like the *Antillais* according to Aimé Césaire, they are made to feel “entièrement à part”. It is as if citizenship were given naturally, rather than socially, biologically, instead of juridically – as if naturalization (in a legal sense) were unnatural (in social terms) (Fassin 2010b). As a consequence, the mobilizations against equal access to adoption and reproductive technologies should not be understood solely in terms of homophobia; or at least, homophobia may not be the final word. The conservative naturalization of the family opposed to same-sex couples makes sense against the background of this reactionary biologisation of the nation opposed to non-Whites.

This helps explain the different status of adoption and reproductive technologies in French public debate about same-sex couples. It is not only for technical legal reasons that “marriage for all” now entails access to adoption, and not PMA (*procréation médicalement assistée*); the lack of political courage of the Socialist government, reneging on campaign promises of full equality, makes it clear that the resistance was not the same on both fronts: in the politics of filiation, adoption is less of a problem – artificial insemination more. In the late 1990s, at the time of the PaCS, opponents of filiation rights already put the emphasis on the latter, while proponents preferred to make claims about the former. There is something paradoxical about this hierarchy of politicized fears: after all, homophobia has long played on the French conflation of homosexuality, pederasty, and pedophilia; why should reproductive technologies for lesbians now prove more problematic than adoption which is equally open to couples of men and women?

The politics of adoption (Perreau 2014) are not the same as the politics of reproductive technologies – as indicated by legal differences that pre-exist “marriage for all”. Whereas couples who wish to adopt a child need to be married, there is no such requirement for access to reproductive technologies; however, in that case, different-sex couples need to be “of procreative age”, though sterile, while neither condition is imposed in the adoption process. Interestingly, individuals can have access to adoption, but single women are barred from artificial insemination. All these dif-

ferences point in the same direction: contrary to adoption, the (so-called “bio-ethics”) 1994 law on reproductive technologies delineates what can be called a biological illusion that is premised on the illusion of sexual intercourse: artificial procreation mimics “nature” (Iacub 2002).

In consequence, it is no wonder that homosexuality, which many conservatives find unnatural, should still be banned from reproductive technologies, even as adoption is now open to same-sex couples through marriage. The uneven naturalization of these two paths to filiation has further consequences. Current norms emphasize the importance of “telling the truth” about (biological) origins (some even argue that it should be systematically recognized as part of filiation): the story of adoption, parents are told, should not be kept a secret from the child. But there is no such consensus when it comes to reproductive technologies. In fact, both sperm and egg donors remain anonymous by law – whereas the possibility of “*adoption simple*” includes “biological parents” in the child’s filiation (as opposed to “*adoption plénière*” that only acknowledges adoptive parents).

As might be expected, given all these elements, the differential biologisation of the two modes of filiation also has a racial dimension. The rise of international adoption, which goes against the racialization of the nation, makes it visible: as children do not necessarily resemble their parents, this kind of filiation is not, cannot be founded on the biological fiction of blood. Adoption is “artificial”, while in French reproductive technologies are no longer characterized as such: paradoxically, the biological work of medicine is supposed to make them “natural”. Indeed, race plays a symmetrical role in both types of filiation: while international adoption often implies that white parents have children of color, the rules organizing the selection of cells in reproductive technologies (sorting hair, eye and skin color) is meant to ensure phenotypic resemblance. So-called bio-ethics laws thus rely on the *trompe-l’œil* of “verisimilitude” in the imitation of “natural” reproduction, while by contrast adoption law is ostensibly a fiction that reveals the social nature of filiation. (Fassin 2014a)

The Rhetorics of Intersectionality

The naturalization of the family parallels that of the nation, as evidenced by the French politics of filiation. However, despite this common logic, race and sex do not always coincide in the various rhetorics mobilized around “marriage for all”: indeed, the nature of their complex articulations becomes a political issue in itself. This is not specific to France: in the United States, intersectionality has played an important role in public debates about same-sex marriage during the last few years. Of course, conservatives who oppose sexual equality are not likely to embrace racial equality. At the same time, though, while some still refuse to consider that gay rights are civil rights, conversely, the Supreme Court’s progressive *Windsor v. United States* decision on the Defense of Marriage Act and *Hollingsworth v. Perry* on California’s Proposition 8 coincided in June 2013 with two others that constituted setbacks for African Americans in particular – *Fisher v. University of Texas-Austin*, questioning race-based affirmative action, and *Shelby County v. Holder*, undermining the Voting Rights Act.

Actually, in 2008, the results of the ballot had racial connotations: while in the presidential election, California gave a clear 61% majority to Obama, by contrast, 52% voted in favor of Proposition 8. Not only were Californians more willing to accept a black President than same-sex couples, but in addition polls suggested that 70% of African Americans joined opponents of gay rights. Of course, the figures were hotly debated, as well as their interpretation (for example, was race the issue, or religion?). But what made it worse was that the new President soon invited Reverend Rick Warren, who had just fought in favor of this discriminatory proposition, to officiate for the January 2009 inauguration, while black churches also celebrated this white evangelical Christian from California on the occasion of Martin Luther King Day. At the time, gay rights and civil rights seemed at odds.

How the first black President did “evolve” (his word in 2010) is all the more striking. After his reelection, he reversed his course in the inaugural speech of January 21, 2013. “Our journey is not complete until our gay brothers and sisters are treated like anyone else under the law”. Instead of favoring one issue over the other, he now chose to inscribe gay

(along with women's) rights within the history of civil rights: "We, the people, declare today that the most evident of truths – that all of us are created equal – is the star that guides us still; just as it guided our forebears through Seneca Falls, and Selma, and Stonewall". The culturalist argument about racial differences was finally cast aside. The parallel between race and sex was not just for conservatives opposing equal rights any longer; it now functioned also for progressives who supported them.

Similar articulations can be found in France. First, racism and homophobia can work jointly – as became apparent during the battle on "marriage for all". The Minister of Justice then suffered openly racist attacks; in particular, supporters of *La Manif pour tous* repeatedly compared Christiane Taubira to a monkey – from a poster representing her as King Kong to a joke about her ape-like cleverness on the front page of the extreme-right magazine *Minute*, not to forget, during a demonstration on October 25, 2013 in Angers, a child taunting the former deputy of Guyana with a banana. A National Front candidate was eventually sentenced for such a racist attack. These are not simply due to her skin color: in addition, many remembered that there are two important Taubira laws – before marriage in 2013, there was the hotly debated recognition of slavery as a crime against humankind in 2001.

However, one must also bear in mind that the connection between racism and homophobia can be drawn even without such "justifications": at the time when Noël Mamère celebrated the marriage of two men in his city of Bègles, on June 5, 2004, as an echo of Gavin Newsom's ceremonies in San Francisco in February, the massive hate mail received by this French mayor was not only homophobic (he happens to be straight) – it was also misogynistic, anti-Semitic, and racist, despite the fact none of the men involved in the case were Jewish, and all were White... Once again, the denaturalization of the family that is at stake in same-sex marriage clearly runs against the naturalizing grain of the nation's racialization. The comparison with the United States does not stop here: there is a French parallel, not only to the black vote in favor of Proposition 8, but also to its rhetorical reversal in President Obama's January 2013 inaugural speech.

Both actually took place during the parliamentary debate leading to the vote of the Taubira law. On January 30, 2013, Bruno-Nestor Azerot, a left-of-center deputy from the Martinique, broke ranks with the Socialist

majority to plead against gay marriage, not only, he argued, because there were more urgent matters at hand, especially for the underprivileged, but also in support of “equality within difference.” While he made this claim on behalf of “almost all our overseas populations opposed to a bill that disrupts all the customs and values upon which our societies are founded,” he also spoke in his own name: “How would you want a man whose ancestors were sold and reified not to worry about this?” Azerot then gave this culturalist argument a historical twist as he invoked the legacy of slavery, when “the social system prevented a man and a woman from legitimately having a child and marrying: marriage was forbidden, and this freedom had to be conquered”.

Taubira’s response, during the second session of the same day, turned his argument around. Of course, fighting for gay rights need not distract from fighting against unemployment. But she acknowledged that her origins from Guyana were relevant: there was a cultural context she could not ignore: “it is true that the question is a difficult one overseas – just as *PaCS* was. But it is all the more honorable for those local representatives who courageously support the bill they believe in on ethical grounds.” She finally, and most importantly, went on to respond on the historical argument: “Mr. Azerot reminds us that in the days of slavery couples had no right to marry”, because of the black code. “But the reason was that slaves were not recognized as human beings. And it is precisely because we bear the live memory of this history that we would find it even more unbearable that marriage be denied to persons whose personhood would thus be in doubt.” She then concluded to great applause: “Slaves destroyed slavery in the name of individual rights!” The minister of Justice returned to this vexed and vexing issue in her closing remarks, at the end of the parliamentary debate, on February 12, 2013: “overseas France has no reason, either historical or cultural, to lag behind on liberty.”

In fact, the question of origins had already surfaced in her opening speech on January 29: she chose to end it with a quotation of Léon-Gontran Damas, a poet (and political figure) from her native Guyana, who was at the starting point of “*négritude*” alongside Césaire and Senghor. This did not go unnoticed: opposition leader Hervé Mariton suggested on February 5 that Taubira misread Damas: the poet refused (racial)

assimilation, as “differences among people should not be denied, but accepted and promoted”. Should not homosexual politics reject the assimilationist politics of matrimony? The minister immediately retorted with a flamboyant quote from the same poet: “we the Negroes, what are we waiting for, waiting to be foolish, to take a leak freely against the stupid and dumb life that they make for us?” Taubira’s move is comparable to Obama’s: each relies (implicitly or explicitly) not only on the content of his or her character, but also on the color of his or her skin, to rebut culturalist and historical arguments: Blacks should support equal rights for lesbians and gays not despite, but because of the memory of oppression they embody, that is, as Blacks. History trumps culture.

Here, the racial rhetoric echoes the logic of denaturalization – in the nation and in the family. But this is a reconfiguration of the intersections of race and sex prevailing during the debates of the years 2000 on “homonationalism” (Puar 2007). First in the Netherlands after the 2001 recognition of gay marriage, with Pim Fortuyn’s islamophobic defense of Dutch gay culture, and then throughout much of Europe, the new sexual nationalisms drew a line between “them” (allegedly homophobic) and “us” (supposedly gay-friendly): claims of “sexual democracy” redefined the “clash of civilizations” in sexualized terms to justify the rejection of immigration in Fortress Europe (Fassin 2006; 2010c). Homosexuality thus turned out to be about whiteness, just as homophobia was now about racialized others (Dudink 2011).

However, the mobilizations against “marriage for all” belied the assumption that homophobia belonged to the islamized French of foreign origin: the men and women in the streets were predominantly Catholic. They did not live in underprivileged “*cités*”, rather in the “*beaux quartiers*”; they came from provincial France, not the “*banlieues*”. At the same time, they spoke about national identity in sexually conservative terms – and not in defense of sexual modernity threatened by archaic others as had been the case with Sarkozy during his 2007 presidential campaign. Despite “token” Muslims or Arabs, *La Manif pour tous* and later *Le Printemps français* that picked up the fight were overwhelmingly white – and, as seen earlier, sometimes openly racist, like the extreme right “*identitaires*”. Homophobia was not (anymore) about “them”; it was (again) about “us”, that is, about whiteness.

Of course, the question of homonationalism did not disappear altogether; but it only played a marginal role in the context of “marriage for all”. For example, the spokeswoman of the anti-imperialist post-colonial movement *Indigènes de la République* founded in 2005 did try to revive that debate on a *France3* television talk-show, *Ce soir ou jamais*, on November 12, 2012, but this proved quite controversial among radicals (the transcript was made available on the association’s website on February 12, 2013, in response to these critics whose whiteness Houria Bouteldja criticized in return): “I have no opinion about the legitimacy (or lack thereof) of these homosexual claims”; in fact, “I am not interested in this debate, because I am situated within post-colonial immigration and I speak from the underprivileged *quartiers*.” Not only, she argued (anticipating on Azerot), do people there have other priorities, but also, more fundamentally, such social differences are equally cultural: in the “outer-cities”, “there are ways to deal with homosexuality that are most intimate, not in the least public, without any political claims”; by contrast, “gay circles, on the whole, tend to consider that if you’re gay, then, coming out is required, along with the political demands that go with it” – “that’s called homonationalism, which I prefer to call homoracialism”.

However, Bouteldja was confronted with a difficulty: when she argued that homosexual practices in the “*banlieues*” did not translate into political identities, she met with complete approval from Frigide Barjot, the leader of *La Manif pour tous* who was sitting next to her, and with the amazed enthusiasm of Paul-Marie Coûteaux, an old National Front politician: “You really have to be on this show for something like this to happen. I could never have imagined that I would once in my life be in full agreement with the President of the *Indigènes de la République!*” “Except,” Bouteldja had to explain, “that I am not on the extreme right like you. I am elsewhere.” That this radical figure had to “insist on not being situated on the far right” only betrays the political dilemma she was confronted with. In the years 2000, the anti-imperialist critique of homonationalism had been premised on the imperialist co-optation of the discourse of sexual modernity. When Bouteldja exclaimed in conclusion: “I can’t stand gay imperialism,” she seemed oblivious of the resurgence of sexual reactionaries massively mobilized

against “marriage for all”. Indeed, in their presence, the spokeswoman of the *Indigènes* seemed to be “elsewhere”.

Beyond Marriage: “Gender-for-all”

At the start of the battle against “marriage for all”, Barjot’s political emergence to lead traditionalists seemed somewhat disconcerting, and not only because of her camp pseudonym: this Roman Catholic in pop-culture drag had once been the queen of gay Parisian nights. The tactic was clear: who would dare accuse her (and thus her movement) of homophobia? But this comedian’s support for Bouteldja’s stance was no joke. From Barjot’s perspective, the critique of homonationalism could be co-opted in a strategy of alliance between two kinds of moral conservatives – on the one hand, *Versillais* along with other bourgeois from the Christian Right, on the other, Muslims from the 9-3 department and more generally “outer-cities”. Without the latter, the mobilization of the former might fail. Together, these strange (political) bedfellows could win. In addition, for Barjot, the fight that started in the streets was to continue in the polls with the municipal elections of March 2014 – or so she thought.

This political strategy explains another remarkable encounter that did not receive as much attention as it probably deserved. On March 30, 2013, that is on the eve of Easter Sunday (which happened to coincide with April Fools’ Day!), Barjot was invited as a speaker for the annual meeting of the Union of Islamic Organizations in France (*UOIF*). She called on Muslims to join the next demonstration against “marriage for all” on May 26: “there will be two million of us – but not without you! You are the ones who will topple the bill!” It is worth noting that she was not to attend this final mobilization, just after the promulgation of the law on May 17, as it coincided with her exclusion from her own movement – officially because of her gay-friendly moderation (indeed, she favored civil unions). One may also wonder whether the fundamentalist Catholics and extreme-right groups that regained control of the movement (from *Le printemps français* to *Civitas*) tried to prevent such an unholy alliance.

On May 21, another event captured media attention, although it was widely misunderstood. A man shot himself to death near the altar of *Notre Dame* in Paris: as Dominique Venner was an opponent of “marriage for all”, some thought of him as the first “martyr” of the cause. In fact, he was no Catholic (as one might have guessed, given the sacrilegious nature of suicide, especially in a cathedral!): this extreme-right historian who had fought fifty years earlier in the ranks of the OAS (Secret Military Organisation) to defend *Algérie française* defined himself as a pagan whose respect for the French Catholic heritage was cultural, not religious. The last post on his blog, on the day of his death, explained his gesture: though its title pointed to the May 26 demonstration, which he supported, he started with the example of an Algerian blogger to emphasize that Islamists also oppose same-sex marriage – “the only common point between the European tradition and that of Islam.”

His conclusion radically departed from Barjot’s: because of “African and North African immigration”, he pleaded, “the risk of an Islamic takeover of France is high”. Therefore, “those who will demonstrate on May 26 cannot ignore this reality. Their struggle cannot be limited to rejecting gay marriage. The “great replacement” (“*grand remplacement*”) of the population of France and Europe, denounced by the writer Renaud Camus, is a much greater catastrophe jeopardizing our future.” He was referring to a literary figure of the extreme right who has theorized in demographic terms the cultural politics of Islamophobia and the racial politics of xenophobia. Camus first encountered fame in 1978 with a book entitled *Tricks* (prefaced by Roland Barthes) that recounted in crude detail his life of homosexual promiscuity. This makes Venner’s priorities clear: racial politics take precedence over sexual politics. By contrast, Barjot is willing to forget religious differences between Catholics and Muslims to strike an alliance between conservatives of all stripes against “marriage for all”.

What was to become of these two opposite strategies once the bill became law? Would the right and extreme right try to reap the benefits of the mobilizations against the Taubira law, favoring conservative sexual politics and thus religious reconciliation, or on the contrary return to the logic of the years 2000 and invoke “sexual democracy” against racialized others (defined by immigration and Islam)? It is

worth noting that the National Front saluted Venner's sacrificial gesture, while it had remained remarkably silent during the whole campaign against same-sex marriage. Opinion polls actually confirmed that voters from the extreme-right party were less hostile to this law than those from the right-wing UMP. This was not altogether surprising: on December 10, 2010, just before taking over the leadership of the National Front from her father, Marine Le Pen declared: "in some neighborhoods, it is hard to be a woman, gay, Jewish, or even French or white." Indeed, many (including from within her own party) have insinuated that she is under the influence of gay men. With this imitation of Dutch populists Fortuyn and now Geert Wilders, Le Pen embraced a racialized version of sexual modernity that can be called "sexual whiteness" (Fassin 2014b).

However, sexual reaction continued after the vote of the Taubira law. The fight was now framed in terms of "gender" – or rather against the (so-called) "theory of gender": what had been initiated before "marriage for all" (since 2011, as seen earlier), and continued throughout the demonstrations (a banner read: "marriage for all = theory of gender for all"), was kept alive afterwards. Without recounting the whole story, which indeed leads far beyond marriage, one element needs to be analyzed as it resumes the alternative reactionary strategy of alliance that Barjot failed to implement. On January 24, 2014, the first *Journée de retrait de l'école (JRE)* was launched in France: parents were invited to withdraw their children from schools to protest the introduction of the "theory of gender" in classrooms. The relative popular success of this first action relied on fantastical rumors (such as the teaching of masturbation, forced transvestism, or even sex change), and it benefited from huge media and political attention – though it must be noted that the *JRE* failed to mobilize parents again in the following months.

The initiator of this action was Farida Belghoul. Few remembered her role as spokeswoman of the "Convergences 1984" movement, a year after the 1983 March for equality of immigrants (dubbed by the media "Marche des Beurs"). This long-marginalized figure gained sudden prominence (just like Barjot two years earlier) as she embodied (because of her name and her past) the possibility of mobilizing the "banlieues" against sexual rights. Indeed, the text messages that spread the rumors specifically targeted Muslims from the "outer-cities" –

for example in Meaux. The mayor, Jean-François Copé, expressed his “understanding” for the worries of families. Remarkably, this leader of the UMP was better known for his Islamophobia: on October 5, 2012, he had (famously) expressed sympathy for French families whose son can be attacked during the Ramadan, or so he claimed, for eating a “*pain au chocolat*”. Throughout the years 2000, Muslims were stigmatized on account of their conservatism; now, for the same reason, they became allies for some on the right and the far right: Belghoul was immediately anointed by Boutin, as well as Béatrice Bourges of the *Printemps français* and Alain Escada of the ultra-Catholic movement *Civitas*. Barjot’s exclusion after her attempt to join forces with the Islamists of *UOIF* now belonged to the past.

The success of Belghoul’s initiative, despite her prior isolation, was based on the support of two rising figures who have been elaborating for years a strange synthesis between the extreme right and the “*banlieues*”, National Front voters and pro-Palestinian activists: Alain Soral, with his influential website *Égalité & réconciliation*, and the controversial comedian Dieudonné. With Belghoul, whom they celebrated with a “*quenelle d’or*” in June 2013, they tried to embody a “*Black-Blanc-Beur*” version of masculinist populism against the “theory of gender”. Dieudonné’s inverted Nazi salute of the “*quenelle*” has become their trademark: it is meant to be “anti-system” (against American imperialism and financial globalization); it is also openly homophobic and anti-Zionist (“*glisser une petite quenelle dans le fond du fion du sionisme*”) – which easily translates into anti-Semitism (for example when performed in front of a synagogue). Actually, on account of his jokes that even play on Holocaust denial, then-Interior Minister Manuel Valls went so far as to ban his show in the weeks preceding Belghoul’s first *Journée*, in January 2014 – thus contributing very powerfully to Dieudonné’s “subversive” legitimacy.

Barjot and Venner symbolized opposite strategies for reactionary politics – supporting traditional morality against “marriage for all”, or defending national identity against “the great replacement”. The new alliance forged around Belghoul, from Boutin and Bourges to Soral and Dieudonné, can be read as an attempt to reconcile the two logics of sexual and racial reaction. Indeed, on May 23, 2013, after the suicide in the

cathedral, Soral suggested (on the extreme-right website *Boulevard Voltaire*) that he and Venner led parallel (albeit different) fights; he would now pursue the work of the deceased along “with fellow travelers like Dieudonné, whom a man of Venner’s generation could neither appreciate nor understand”. Should one wonder about the chasm separating OAS and support for the Palestinian cause, White identity and “*banlieues*” mobilizations, one could venture the hypothesis that anti-Semitism may serve once again, as it did in previous generation, as a bridge between different versions of the extreme-right – from Camus to Soral. Le Pen’s attempt to renounce her father’s Holocaust jokes thus made perfect strategic sense in 2010; in 2014, this may not be the case any longer.

This sheds light on odd configurations that have emerged recently – such as the support Dieudonné received in 2014 from Élisabeth Lévy, the founder of the far right magazine *Causeur*, against the attacks of Valls, as well as on the borrowing of arguments against “gender” from Égalité & réconciliation by Éric Zemmour, an extreme-right talking-head already sentenced in 2011 for his racist rant against Arabs and Blacks. The paradox is twofold. First, how can Lévy and Zemmour sympathize with Dieudonné and Soral who claim to speak for the very same “*banlieues*” populations that they have both been vituperating for years? Second, and even more paradoxically, how can Jewish figures overlook the anti-Semitism of the “*quenelle*”? This is reminiscent of philosopher Alain Finkielkraut’s defense of Camus when he was accused of anti-Semitism because of an entry of his Diary published in 2000 complaining about the number of Jews on public radio *France Culture*. What they had (and still have) in common (a melancholy approach to national identity imperiled by immigration) mattered more to this Jewish philosopher than what separated them. Lévy and Zemmour go a step further: on racial politics, they certainly do not have much in common with Dieudonné and Soral; they only converge on sexual politics – against the “theory of gender” and “marriage for all”. Or things may be simpler: what they share is being on the far right; perhaps strategic postures take precedence over ideological positions.

Language and Speech

There are two different ways to interpret the complex configurations of racial and sexual politics that have taken shape in France since the late 1990s, from the *PaCS* to the Taubira law and beyond. If we start from the question of naturalization (or conversely denaturalization), sexual democracy and racial democracy are the two sides of the same coin. However, sexual and racial politics (both in their progressive or conservative versions) do not always go in the same direction: they can be at odds – whether favoring the former at the expense of the latter, or the opposite. As these rhetorics of intersectionality do not coincide with the logics of naturalization and denaturalization, one frequently encounters “strange bedfellows” or “unholy alliances” (from Barjot courting the *UOIF* to Lévy wooing Dieudonné – not to forget Coûteaux congratulating Bouteldja). When confronted with such apparent contradictions, the first solution is to decide that these are superficial rhetorics; the real ideological coherence lies in the deeper, more fundamental political logic of things, namely, the equivalence of race and sex from the viewpoint of (de-) naturalization. The second option is to take this incoherence seriously – namely, to consider that, beyond ideologies, politics is first and foremost about rhetorics. In that case, there is nothing “logical” about the convergence of sexual and racial politics: it is the result of rhetorical efforts – as both Obama and Taubira made it clear in 2013.

These are two opposite, but simultaneously complementary ways of looking at politics – here, at the politics of same-sex marriage. To clarify further this distinction, it is time to return (as always) to Joan W. Scott’s classical 1986 definition: gender is not just about men and women, nor solely about masculine and feminine roles; in addition, it is also “a primary way of signifying relationships of power.” (Scott 1988) This symbolic approach helps understand why the politics of same-sex marriage are not just about marriage and family, not only about heterosexuality and homosexuality; gay marriage “signifies” much more – in particular in terms of nation and race. But “signifying” has two different... significations. Saussure’s crucial distinction between “*langue*” (language) and “*parole*” (speech) proves useful here. Same-sex marriage speaks about relationships of power; this is why its meaning is not just sexual,

but also racial: it is a political *language*. But this is a language spoken by different actors: political *speech* makes sense of the intersections between sex and race – it articulates them. Not only does same-sex marriage *signify* politically; it is also *signified* by political usage. This is why it is important to combine theoretical and historical approaches to analyze sexual democracy – *what* it signifies (logically), and *how* it is signified (rhetorically).

REFERENCES

- BORRILLO, Daniel. 2009. La vérité biologique contre l'homoparentalité: le statut du beau-parent ou le « PaCS de la filiation ». *Droit & société*, 72: 361-371.
- _____. Daniel. 2010. La parenté et la parentalité dans le droit. Conflits entre le modèle civiliste et l'idéologie naturaliste de la filiation. In *Reproduire le genre*, ed. Elsa Dorlin and Éric Fassin, 121-131. Paris: BPI / Beaubourg.
- DUDINK, Stefan P. 2011. Homosexuality, Race, and the Rhetoric of Nationalism. *History of the Present*, 1: 2 (Fall): 259-264.
- FASSIN, Éric. 2001. Same Sex, Different Politics: Comparing and Contrasting "Gay Marriage" Debates in France and the United States. *Public Culture*, 13:2, Spring: 215-232.
- _____. Éric. 2006. La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. *Multitudes*, « Postcolonial et politique de l'histoire », 26, Fall: 123-131.
- _____. Éric. 2009. Entre famille et nation: la filiation naturalisée. *Droit & société*, 72: 373-382.
- _____. Éric. 2010a. Les « forêts tropicales » du mariage hétérosexuel. Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican. *Revue d'éthique et de théologie morale*, « La loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes ? », ed. Éric Gaziaux and Laurent Lemoine, 261: 201-222.
- _____. Éric. 2010b. *Unusual Suspects* : la précarité nationale. In *Vous êtes français ? Prouvez-le !*, ed. Catherine Coroller, 155-168. Paris : Denoël.

- _____. Éric. 2010c. National Identities and Transnational Intimacies. *Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe*. dossier “Sexual Boundaries, European Identities”, ed. Éric Fassin and Judith Surkis, *Public Culture*, 22:3 (Fall) : 507-529
- _____. Éric. 2011a. A Double-Edged Sword: Sexual Democracy, Gender Norms, and Racialized Rhetoric. In *The Question of Gender. Joan W. Scott’s Critical Feminism*, ed. Judith Butler and Elizabeth Weed, 143-158. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. Éric. 2011b. From Criticism to Critique. *History of the Present. A Journal of Critical History*, 1:2, 265-274.
- _____. Éric. 2014a. Biopower, Sexual Democracy, and the Racialization of Sex, In *Foucault Now*, ed. James Faubion, 131-151. Cambridge, UK, and Malden, MA: Polity Press.
- _____. Éric. 2014b. Sexual Whiteness and National Identity. Race, Class, and Sexuality in Color-Blind France. In *Theories of Race and Ethnic Relations: Contemporary Debates and Perspectives*, ed. Karim Murji et John Solomos. Cambridge : Cambridge University Press, (forthcoming).
- IACUB, Marcela. 1998. *Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*. Paris: EPEL.
- MAZOUZ, Sarah. 2008. Une célébration paradoxale. Les cérémonies de remise des décrets de naturalisation. *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 1:70 : 88-105.
- MOYNIHAN, Daniel Patrick. 1965. *The Negro Family: The Case For National Action*. U.S. Department of Labor (Office of Policy Planning and Research), March. Washington, D.C.
- PERREAU, Bruno. 2014. *The Politics of Adoption. Gender and the Making of French Citizenship*. Cambridge: MIT Press.
- PUAR, Jasbir. 2007. *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- ROBCIS, Camille. 2013. *The Law of Kinship: Anthropology, Psychoanalysis, and the Family in France*. Ithaca: Cornell University Press.
- SCOTT, Joan W. 1988. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.

CAPÍTULO 3

Política pura, política impura: interseccionalidade academia / movimentos sociais / mídia / política

MIGUEL VALE DE ALMEIDA (ISCTE, CRIA)

É comum a metáfora da pureza e impureza ser utilizada para referir a política. Mas quando dizemos “política pura (e dura)”, referindo-nos à política partidária e dos órgãos de soberania, também achamos que ela é impura, no sentido de permeada por tráfico de influências, corrupção, protagonismos pessoais, propaganda. E quando nos referimos a formas genéricas e mais abstratas de fazer política (nos movimentos sociais, na própria academia) só lhe chamaríamos impura por não ser profissional e instrumental. Pelo contrário, achamos que o propósito político direto na atividade acadêmica pode ser impuro... para a dignidade científica. Na realidade, todas as atividades que envolvam pensamento e ação sobre a ética da vida em sociedade são políticas. E a sua pureza ou impureza deveriam ter a ver com a transparência: transparência dos propósitos da ação política, transparência das opções, princípios e valores, transparência na auscultação e admissão de opiniões contrárias. E, sobretudo, assumir que a atividade social – seja ela científica, de ensino, de participação em movimentos ou na política “pura e dura” – de avaliação e análise das condições da vida social é apenas um lado de um espectro do político, que tem no outro extremo a assunção de responsabilidades políticas, por exemplo legislativas.

Tenho tido a sorte – ou o azar – de ter experimentado todo o leque de atividade sobre o social no campo do gênero e da sexualidade. Isto é, de ter feito política em todos os seus graus de pureza e impureza. Comecei por ter atividade científica na área do gênero, especialmente da masculinidade; participei em movimentos sociais LGBT e também na campanha pela despenalização do aborto em Portugal; e intervim na política legislativa enquanto deputado, em torno da legislação sobre casamento igualitário e sobre a identidade de gênero. De caminho, escrevi muito em jornais como cronista, participei em muitos programas de TV, e já fiz, nesta área, trabalho de consultoria quer para ONGs, quer para empresas de estudos sociais, quer para agências do governo português e até da União Europeia, sobretudo na sua colaboração com o Brasil.

A questão que sempre se me colocou, e que creio poder ser aquela com mais interesse para o nosso debate, é a seguinte: como se articula a análise crua do real pela antropologia, com todo o reconhecimento de contradições sociais e de diferentes valores – e com opções teóricas de fundo que se assemelham a princípios éticos quase inegociáveis –, por um lado, com a instrumentalidade, tática e estratégica, da ação política institucional, guiada pela vontade de ganhar uma causa e pela necessidade (ou não, consoante as opiniões) de *negociar*?

Para mim, a “solução” tem residido numa opção realista que procuro aplicar tanto no plano da atividade académica e científica, quanto no plano da atividade política, participação cívica e midiática: recusar posições de princípio absoluto e assumir a característica dinâmica e estratégica das disputas pelo poder e emancipação na própria vida coletiva.

Isto compreender-se-á melhor com exemplos concretos: um sobre a campanha em torno da despenalização do aborto, um segundo sobre a campanha em torno do casamento igualitário, e um sobre questões de identidade de gênero.

A primeira década do século XXI foi marcada, em Portugal, por dois referendos sobre a despenalização do aborto. O primeiro referendo foi ganho pelo sector antidespenalização, o segundo pelo sector pró-despenalização (o aborto é hoje livre, a pedido da mulher e sem

razões específicas, e gratuito no serviço nacional de saúde). Deixando de lado questões pontuais sobre o comportamento de certos atores políticos, ou questões de circunstância no comportamento do eleitorado, a campanha pró-despenalização foi substancialmente diferente nos dois referendos. No primeiro, o setor pró construiu um discurso que assentava sobremaneira no argumento do direito da mulher à autonomia do seu corpo. No segundo, o discurso assentava sobretudo na questão da saúde pública. Do lado anti, o discurso assentou, em ambos os referendos, na questão da “vida”. A grande diferença, no setor pró-despenalização, no segundo referendo, residiu em dois aspectos: uma notória diminuição do que se poderia chamar um discurso feminista sobre a autonomia das mulheres sobre o seu corpo, reforçando, sim, o lado do sofrimento causado pelo aborto clandestino; e a aceitação da discussão do argumento da “vida” (em vez de fugir a ele). Isto significou que, por um lado, ao sermos chamados a pronunciar-nos, com a etiqueta autorizadora de “cientistas sociais”, tivemos de produzir alguma autocensura sobre o nosso discurso feminista (muitas vezes basta mudar a retórica) e tivemos de nos dedicar a perceber questões que estavam ocultas no nosso patrimônio de estudos do gênero e sexualidade: a noção de pessoa *versus* a noção de entidade biológica. Mas o que foi interessante foi justamente isto: na realidade, toda a questão da definição do que é uma pessoa, de modo relacional e social, era uma questão central e fundacional da própria ciência social e tivemos de mobilizá-la para o debate de uma forma compreensível. A estratégia política obrigou-nos a resgatar conhecimentos que não tínhamos usado até então. Inversamente, o nosso conhecimento do feminismo, e do fenômeno social da sua maior ou menor recepção social, permitiu-nos controlar o uso de posições de princípio nessa área.

Quanto ao segundo exemplo, o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo foi legislado em 2010. Na época não participei apenas como ativista no movimento a seu favor, como tinha feito com o aborto ou como fazia, e faço, enquanto ativista do movimento LGBT, mas sim

como deputado, convidado a sê-lo justamente para a defesa desta causa. Há várias questões aqui. A primeira é a natureza da atividade. A partir do momento em que estive no Parlamento toda a minha forma de pensar e agir teve de ser encaminhada para a negociação e a estratégia política. Essa talvez tenha sido a maior fonte de sofrimento e mal-estar identitário, justamente porque o jogo da negociação e da estratégia está nos antípodas da coerência teórica e dos princípios de valor a que estamos habituados na academia e na ciência. A principal questão com que me confrontei teve a ver com o facto de não ter havido condições políticas para incluir o direito à adoção por casais do mesmo sexo. Mas se nos debates sobre o casamento mobilizei o trabalho académico sobre família, género, parentesco, mostrando – e com sucesso – a partir da antropologia, como as formas de reconhecimento da conjugalidade eram dinâmicas e como a extensão do casamento era “natural” e, para mais, de importância simbólica central para a luta contra a homofobia (mostrando, aliás, como o simbólico não é apenas “simbólico”, mas sim tem “eficácia”), a experiência frustrante com a não admissão da adoção levou-me a pensar teórica e antropológicamente muito mais sobre o símbolo da “criança” e sobre questões de estrutura *versus* dinâmica nas composições parentais e familiares do que antes. Algo que fiz quando saí do Parlamento e comecei a participar de novo e mais no movimento LGBT em campanhas pelo direito à adoção por casais do mesmo sexo.

Paralelamente, o debate sobre o casamento foi marcado por dois tipos de adversários. Por um lado, e naturalmente, os conservadores e os homofóbicos, com os argumentos que todos conhecemos (e que também eu e outros cientistas sociais fomos desconstruindo a partir do conhecimento das ciências sociais –embora tenha “apanhado” com adversários que, vindos da antropologia, repetiram os argumentos sobre a “ordem simbólica” que já tinham sido usados em França no debate sobre a PACS nos anos 1990). Mas, por outro lado, os setores mais radicais do movimento LGBT (dividido em vários grupos), que tinham uma crítica fundacional contra a instituição do casamento e uma visão libertária da própria homossexualidade. O facto de a sua argumentação se

inspirar fortemente na sua percepção do que é a Teoria Queer teve como consequência a trasladação desse debate para dentro da academia, em paralelo com o movimento social. Hoje o conflito é bastante forte entre cientistas sociais que defendem posições *Queer* e os que não as defendem, como eu, e as linhas divisórias correspondem à memória da experiência política daquela época, a divisões entre associações LGBT, e a divisões nos alinhamentos partidários.

O terceiro exemplo é mais suave e mais pessoal. A legislação sobre identidade de gênero (alteração do nome e sexo no registro) não provocou uma polêmica pública como as questões do aborto ou do casamento. Houve, é certo, como ainda há, uma divisão entre cientistas sociais/ativistas LGBT em torno da questão da despatologização ou não da transexualidade. Mas este terceiro exemplo eu queria trazê-lo aqui por outra razão. Tem a ver com o fato de que eu próprio fiz um caminho mais longo na minha compreensão da “questão trans”. Esse caminho, que me levou de uma dúvida ou suspeita sobre o possível efeito da hegemonia de gênero sobre as identidades trans, a uma plena aceitação e, julgo, entendimento dessas identidades e suas reivindicações, foi feito graças não à academia e à ciência, porque nunca me tinha debruçado sobre o assunto, ou graças à minha identidade como *gay* e participação no ativismo (onde até há pouco a presença trans era diminuta), mas sim graças à própria atividade legislativa e à pressão do movimento, que tomou esta causa como sua já depois da minha “formação pessoal” como ativista. Hoje consigo plenamente transportar a variável “identidade de gênero para o meu pensamento antropológico.

Em suma, os graus de pureza ou impureza a que me refiro têm a ver com a natureza identitária ou institucional dos protocolos sociais em que circulamos. A minha identidade pessoal como homem *gay*, a minha participação no ativismo LGBT, o fato de essa participação ser feita num certo tipo de associação e não noutra, as minhas opções político-ideológicas, com consequências na maior ou menor fidelidade a certos partidos políticos, o meu percurso teórico de fundo na antropologia e o meu percurso teórico, dentro dela, na área do gênero e da sexualidade. A grande

diferença talvez esteja no fato de, na produção científica e teórica, haver uma maior possibilidade de “fundamentalismo” – no mau e no bom sentido –, de fidelidade a epistemologias e postulados; e na atividade política “pura e dura”, haver uma pressão forte no sentido da negociação e da escolha tática ou estratégica. A primeira é mais pura e confortável. A segunda é mais impura e desconfortável. Mas. A partir do momento em que se participa na política pura e dura, fica-se também com uma noção mais clara da urgência, do peso, da gravidade, das decisões e de como elas afetam as vidas das pessoas e de como as mudanças que se conseguem fazer, e as que não se consegue fazer, afetam o destino coletivo. E no regresso à ciência e à academia, as “coisas” epistemológicas e teóricas nunca mais vão parecer tão simples, as contradições, as nuances, os perigos surgem com mais clarividência. Praticamente uma inversão.

Onde tudo isto se “resolve” é num outro espaço de relacionalidade, intersubjetividade, construção comum de sentidos: os espaços do “movimento” e da “etnografia”. No espaço do movimento, a proximidade entre as pessoas permite construir dinâmicas coletivas que têm elementos de estratégia política (próprios da política pura) E elementos de interação pessoal, afetiva, emocional, de encarnação das opressões e libertações (muito ausentes da política pura). No espaço da etnografia, a proximidade com a visão do mundo e as práticas dos outros permite perceber como as categorias com que se funciona quer na teoria, quer nos movimentos, quer na política pura e dura não são as categorias com que as pessoas funcionam no senso comum. É no “movimento” e na “etnografia” que encontro os princípios do real que me permitem, hoje, ter uma enorme suspeição (suspeita e suspensão) face às disputas teóricas e analíticas na Ciência Social e face às disputas e opções na Política. O primado – idealizado – da busca da compreensão (na ciência social) e o primado – também idealizado – da busca da transformação (na Política) devem ser vigiados pela nossa compreensão das vidas reais dos sujeitos a que dizem respeito.

Embora ainda não tenha escrito nada diretamente sobre a minha experiência parlamentar, creio que a transparência a que me referia no início está plasmada no meu livro *A chave do armário* – porque nele tentei, e acho que consegui até certo ponto – enunciar as dinâmicas e contradições entre as identidades diferentes de antropólogo, ativista, opinador, e político (além de pessoa...). Sobretudo nisto: esse livro é uma constante suspeição sobre a pureza teórica, a pureza associativa, a pureza política, e tenta ligá-las entre si através de uma estratégia descritivo-analítica própria da etnografia, essa descrição do impuro.

REFERÊNCIA

VALE DE ALMEIDA, Miguel. 2009. *A Chave do Armário. Homossexualidade, casamento, família*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (Publicado no Brasil em 2010, EDUFSC).

CAPÍTULO 4

Between a Rock and a Hard Place: African Americans and the Politics of the First Black President of the United States

CHERYL MWARIA (HOFSTRA UNIVERSITY)

The election of Barack Hussein Obama in 2008 as President of the United States gave African Americans “the audacity to hope” despite devastating rates of incarceration, record high rates of unemployment, especially for black men, and an unprecedented loss of wealth for those whose entire savings were invested in their homes. The financial crisis of 2008 added to the displacement of many Americans. I am using the notion of displacement here in a literal sense in that the people I am discussing have been removed from their homes and/ or their jobs. Some were displaced through the loss of their jobs and homes; others through forced deportation or incarceration. The displaced, whether African American, Latino, Asian or White, pinned their hope on Obama. Obama’s election marked the time, after all, when a generation of African Americans came of age having never experienced Jim Crow laws or the violence of race riots. They were the first generation of African Americans to do so. They eagerly embraced Obama, as did young people across racial and ethnic lines allowing Obama to generate donations and a message through social media sites. Young people who had never voted before also helped register other new voters because voting in the U.S. is not mandatory as it is in Brazil. Moreover, there are many independent voters whose votes, or whose failure to vote, can “swing” an election, particularly during close presidential contests.

Pundits argued that Obama’s election proved that we now lived in a colour-blind society, that racism no longer played a role in politics or life. For a brief moment euphoria reined in the black community in

ways that hadn't been seen since the Thirteenth Amendment of 1865 and 1866 respectively, outlawed slavery and involuntary servitude. Our biggest fear was that Obama might be assassinated before he took office. We never doubted that he would "bring a change that we could believe in" just as he had promised. We knew that Obama had been mentored by Jeremiah Wright, a renowned black pastor steeped in Black Liberation theology, an outgrowth in part from Catholic Liberation theology of the 1960's that was later refined by African American theologian, James Cone, in order to appeal to minorities who were suffering from racial oppression and to counter, somewhat, the association of Christianity with the accommodation of slavery and discrimination. The basic tenant of Black liberation theology is that the New Testament revealed Jesus as someone who identified with those suffering under oppression, the socially marginalized and the cultural outcasts. Given that Barack Obama was not raised in a black family, nor did he experience the more blatant racism found in the continental United States at that time, it was a relief to learn that he was familiar with a more militant approach to fighting racism and seeking social justice using the Christianity with a slightly Marxist twist.

Obama had essentially outlined his vision for America four years earlier when, as an Illinois State Senator and a candidate for the United States Senate, he gave the keynote speech by the same name (The Audacity of Hope) at the 2004 Democratic National Convention. Obama's vision was clear and uplifting.

Tonight, we gather to affirm the greatness of our nation not because of the height of our skyscrapers, or the power of our military, or the size of our economy; our pride is based on a very simple premise, summed up in a declaration made over two hundred years ago:

"We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal... that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness."

That is the true genius of America, a faith... a faith in simple dreams, an insistence on small miracles; that we can tuck in our children at night and know that they are fed and clothed and safe from harm; that we can say what we think, write what we think,

without hearing a sudden knock on the door; that we can have an idea and start our own business without paying a bribe; that we can participate in the political process without fear of retribution; and that our votes will be counted -- or at least, most of the time. This year, in this election, we are called to reaffirm our values and our commitments, to hold them against a hard reality and see how we are measuring up, to the legacy of our forbearers and the promise of future generations. And fellow Americans, Democrats, Republicans, independents, I say to you, tonight, we have more work to do...

People don't expect - people don't expect government to solve all their problems. But they sense, deep in their bones, that with just a slight change in priorities, we can make sure that every child in America has a decent shot at life and that the doors of opportunity remain open to all. They know we can do better. And they want that choice. (Barack 2004)

His words were inspirational and we in the black and Latino communities were ready to be inspired. Nor were we alone. As he went on to become a United States Senator and later to campaign for the presidency, Obama continued to inspire. He went on to confront the problem of race and racism in the United States directly in a way not seen by any other presidential candidate. Known as his Philadelphia or "A More Perfect Union" speech, he said:

But race is an issue that I believe this nation cannot afford to ignore right now...The fact is that the comments that have been made and the issues that have surfaced over the last few weeks reflect the complexities of race in this country that we've never really worked through - a part of our union that we have yet to perfect. And if we walk away now, if we simply retreat into our respective corners, we will never be able to come together and solve challenges like health care, or education, or the need to find good jobs for every American. (Barack 2008)

His willingness to do so, in the middle of his campaign, touching on not only the legacy of slavery and Jim Crow, but also legalized discrimination in the form of segregated schools, prevention from owning property or obtaining loans for businesses and mortgages, exclusion from

unions, lack of economic opportunity and basic services all of which, he opined, helped to create a “cycle of violence, blight and neglect that continue to haunt us.” It was breathtaking. Thus we were primed by his clear understanding of the persistent, pervasive, corrosive effect of racism to expect him to use his mandate to encourage social justice. This did not mean that minority communities, whether African American, Latino, Arab, Muslim or others, expected Obama to act only on their behalf, this country’s political process would prohibit that. It is clear that securing racial justice and establishing a sound democracy pose serious challenges in the best of circumstances, but in contemporary United States where the rhetoric of “colour-blindness” has been reinforced by the election of the country’s first black president, the challenges may seem insurmountable. We also knew that Barack Obama had inherited the biggest economic challenge since the Great Depression along with ongoing wars in two countries, not to mention a huge national debt, a crumbling infrastructure, a failing educational system, and the largest number of incarcerated citizens (mainly African American males) of any country in the world. The President of the United States must and should act on behalf of ALL of our citizens, but his soaring rhetoric suggested that he would do just that, beginning with programs to create jobs, thereby lifting ever-growing number of Americans finding themselves without work and rapidly losing their homes which for many, was their only source of wealth. Yet the goal of a colour-blind society as a solution to the problems of poor people of colour not only remains elusive, but is seen by a growing number of citizens and scholars as the problem itself.

The Colour-blind Problem

The notion of a colour-blind society seems at surface to be an ideal that is particularly suited to our society with its long history of racial bigotry and exploitation. Indeed, it has been embraced by well-meaning people on the right as well as the left. For political conservatives, the colour-blind ideal is linked to the long-held American commitment to

individualism. Race and racism are therefore seen as personal issues, not structurally embedded ones. For those on the left, liberals and progressives, the colour-blind ideal is linked to racial equality. The hope here is that race will lose its significance and in fact, one day become unnoticeable. Unfortunately both these perspectives are naive at best, and damning at worst. Martin Luther King warned of the blindness problem and its effect even on those people who were heartfelt in their beliefs and passionate in their motives. He wrote of such people:

Many are good church people, anchored in the religious faith of their mothers and fathers...What a tragedy! Millions of Negroes have been crucified by conscientious blindness...Jesus was right about those men who crucified him. They knew not what they did. They were inflicted by a terrible blindness. (King 2012)

In order to understand why the notion of colour-blindness is so damning for people of colour, we must look at the assumptions that accompany it: that race is merely about skin colour, rather than social status and power; that those who acknowledge race are inherently racist; and that racism is neither political, economic or linked to power structures but is merely personal. As a result as legal scholars Lani Guinier and Gerald Torres have argued, colour-blindness masks entrenched racial inequality while acting as a brake on grassroots organizing, thereby inhibiting the progress of the social justice movement. (Guinier e Torres 2002)

The fact that the rhetoric of colour-blindness can lead to political paralysis can be seen as the presidential campaigns of Barack Obama and Mitt Romney swing into full gear. Let's examine four areas: Loss of Wealth, Immigration, Education, and Incarceration because these areas allow us to see clearly the conundrum in which minorities, particularly African Americans and Latinos find themselves when "one of their own" is in power. In such circumstances, exemplified by the election of Barack Obama as the first black President of the United States, minority citizens are loathe to criticize "one of their own" while the minority person in power often fears appearing to cater to his/her own ethnic group. Both frequently find themselves between a rock and a hard place.

Employment

According to the *Monthly Labor Review* of April, 2011, ‘The downturn in employment accompanying the 2007-09 recession was notable for its prolonged length, for affecting an especially wide range of industries, and for being deeper than any other downturn since World War II.’ (Goodman e Mance 2011) The Bureau of Labor Statistics (BLS) notes that although the recession *officially* ended in June 2009, another 1.2 million jobs were lost in the following months until employment bottomed out in February 2010. The total number of jobs lost from the pre-recession peak until the February 2010 bottom: 8.8 million. (Goodman e Mance 2011)

Obama took office (January 20, 2008) just as the Great Recession, which many say started in December of 2007, began to be felt in full. Poor people in the United States had always, in this the richest of countries, held on by the skin of their teeth, but the Great Recession sent many middle class families into the same precarious position. As Tavis Smiley and Cornel West note, “the ‘new poor’ and ‘near poor’ are white citizens who are now struggling along-side long-suffering citizens of colour. (Smiley e West 2012:45) It is understandable that minorities and those whites who had lost their jobs and homes, many of whom constituted the large “independent voter group” overwhelmingly voted for Obama and expected him to help them on the road to recovery. Large corporations and the wealthy were minimally affected by the recession and were the first to recover, but the poor and new poor continue to suffer. This is particularly true of African Americans and Latinos. There are countless stories of those who lost their jobs and then their homes eventually scattering or destroying their families. Much of the wealth of the poor and middle class in the US rested on the value of their homes, what Stiglitz has called “phantom wealth—based on bubble housing prices” (Stiglitz 2012). Even before the Great Recession, many Americans, fifty million of whom lacked health insurance, lived from pay check to pay check wherein one medical emergency, not to mention chronic illness, could send them over the edge into the abyss of poverty, since unlike Brazil, Americans are not automatically covered by government-sponsored health insurance. Even more significant is the

fact that the Great Recession of the 21st century occurred after decades of erosion of the social “safety net” first put in place following the Great Depression of the 20th century in the 1930s. While Franklin Roosevelt’s New Deal programs from 1933-1936 led to a dramatic drop in poverty, later fortified by the Civil Rights Act and the Economic Opportunity Act signed in by Lyndon Johnson in 1964, the erosion was not reflected evenly in American households. Blacks and Latinos, while gaining some movement out of poverty never achieved equality with whites; by 1989 they had dropped back significantly. According to Katz and Stern:

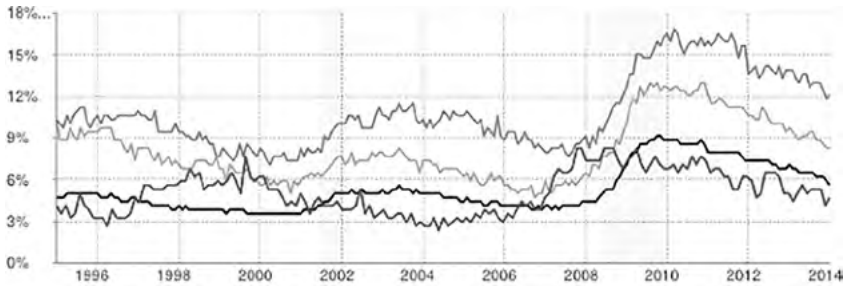
In 1939 the ratio of African American to White poverty was 176; in 1989 it was 311....Poverty among Latinos followed a different trajectory that reflects the increased immigration of recent decades. In 1939, Latino poverty—59 percent—was about midway between African American and White rates. By 1989, following the arrival of millions of poor Mexicans and others of Hispanic origin, it was only slightly lower than blacks’ and, in fact, had increased in both the 1970s and 1980s. (Katz e Stern 2001)

The effects can be seen in unemployment rates by race and ethnicity (see Table 1 and Exhibit 1) and in unemployment rates by educational level given that African Americans and Latinos have significantly higher high school drop-out rates than either whites or Asians (See Table 2 and Exhibit 2).

TABLE 1 UNEMPLOYMENT RATE BY RACE/ETHNICITY			
RACE/ETHNICITY	JAN/14	MONTH/MONTH (POINTS)	YEAR/YEAR (POINTS)
White	5.70%	-0.2	-1.4
Black or African American	12.10%	0.2	-1.7
Hispanic or Latino	8.40%	0.1	-1.3
Asian	4.80%	0.7	-1.7

The unemployment rate by race time series goes back to 1954. With the exception of the Asian time series, all of the rates shown here are seasonally adjusted. Hispanics may be of any race.
SOURCE: <http://www.deptofnumbers.com/unemployment/demographics/>

EXHIBIT 1 | UNEMPLOYMENT BY RACE OVER TIME
UNEMPLOYMENT RATE: WHITE, BLACK, HISPANIC/LATINO, ASIAN



SOURCE: <http://www.deptofnumbers.com/unemployment/demographics/>

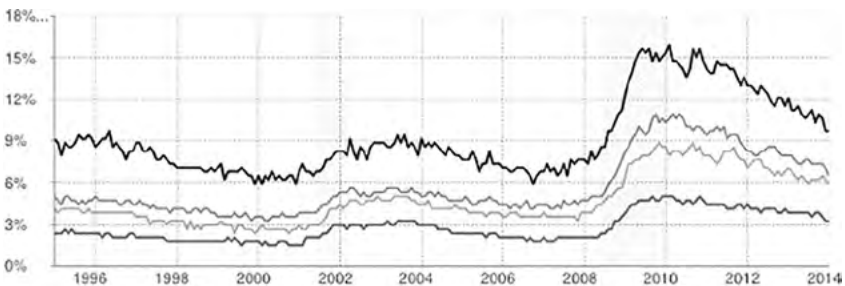
TABLE 2 | UNEMPLOYMENT BY EDUCATIONAL LEVEL

EDUCATION LEVEL ACHIEVED	JAN/14	MONTH/MONTH (POINTS)	YEAR/YEAR (POINTS)
Less than High School	9.60%	-0.2	-2.4
High School Grad	6.50%	-0.6	-1.6
No College / Some College or Associate Degree	6.00%	-0.1	-1
Bachelor's Degree or Higher	3.20%	-0.1	-0.6

This table provides unemployment rates for four groups classified by education attained. All groups consist of individuals 25 years old or higher.

SOURCE: <http://www.deptofnumbers.com/unemployment/demographics/>

EXHIBIT 2 | UNEMPLOYMENT BY EDUCATIONAL LEVEL OVER TIME
UNEMPLOYMENT RATE: SOME HS, HS GRAD, SOME COLLEGE, BACHELOR'S OR HIGHER



SOURCE: <http://www.deptofnumbers.com/unemployment/demographics/>

Therefore, we see that lack of aggressive job creation policies puts Latinos and African Americans between a rock and a hard place.

Immigration

When Barack Obama took office in 2009, the deportation rate for illegal immigrants was 31%. The country was torn over immigration policies, with the right arguing that it was of utmost importance to secure our borders and deport “criminal” aliens, thereby creating a net that included all illegal immigrants, whether or not they had committed any other crime and regardless of what kinship roots they had and contributions they may have made. The left argued for a more humane policy, but they too, wanted immigration reform. Obama campaigned on immigration reform, knowing that the Latino vote was critical to his election. His campaign promise went as follows:

When communities are terrorized by ICE immigration raids, when nursing mothers are torn from their babies, when children come home from school to find their parents missing, when people are detained without access to legal counsel—when all that’s happening, the system just isn’t working and we need to change it. (Barack 2008)

Arizona enacted two laws focused on immigration SB 1070 and HB 2162. The laws added new state requirements, crimes and penalties related to enforcement of immigration laws. The trespassing provision appears to be the first of its kind to be enacted in the United States. In the most recent reports by NCSL (National Conference of State Legislatures) on state immigration laws, few states had previously attempted to create a state trespassing violation for unlawful presence. Broadly speaking these laws called for the enforcement of immigration law; penalties for the failure to complete or carry an alien registration document; unlawful picking up passengers for work; unlawful transporting or harbouring unlawful aliens; placing the burden of proof on employers to establish that they were entrapped. They also authorized officers in the guise of enforcing human smuggling laws to lawfully stop

a person if they have reasonable suspicion to believe the person is in violation of any civil traffic law and to arrest a person without a warrant if the officer has probable cause to believe the person has committed any public offense that makes the person removable from the United States.¹⁵ Before the law could take effect, the U.S. Department of Justice filed a lawsuit asking for an injunction against these laws arguing that they are unconstitutional. The request for an injunction was granted and then appealed by Governor Brewer of Arizona. The 9th Circuit Court upheld the injunction. However, six state legislatures introduced similar bills: South Carolina, Pennsylvania, Minnesota, Rhode Island, Michigan and Illinois, while the California Senate, Illinois House and New York State Senate introduced resolutions opposing the Arizona law. Others filed challenges including the Coalition of Latino Clergy and a coalition of organizations including the ACLU, the National Immigration Law Center and MALDEF (Mexican American Legal Defence and Education Fund)¹⁶. On June 25th 2012, the United States Supreme Court handed down a split decision on Arizona's 2010 immigration law. The court unanimously sustained the best-known part of the law, which requires state law enforcement officials to determine the immigration status of anyone they stop or arrest if there is reason to suspect that the individual might be an illegal immigrant, but it blocked the implementation of other provisions. It is expected that the part of the law, which has been upheld, will be challenged again because from the perspective of its opponents, it amounts to racial profiling. Alabama, for its part, has an equally odious anti-immigration law.

The "Alabama Taxpayer and Citizen Protection Act" aka the "Beason-Hammon Taxpayer and Citizen Protection Act" (HB 56) passed the first Republican Legislature in that state since Reconstruction and is arguably the most draconian anti-immigration law yet, which is also directed against Latinos. No attempt to conceal the racist nature of these laws was made as can be seen in the statement of the bill's co-sponsor, Senator Scott Beason who candidly admitted his motive: "when their

¹⁵ See National Conference of State Legislatures *Arizona's Immigration Enforcement Laws*. Retrieved from www.ncsl.org/research/immigration/analysis-of-arizonas-immigration-law.aspx

¹⁶ <http://www.ncsl.org/issues-research/immig/analysis-of-arizonas-immigration-law.aspx>

children grow up and get the chance to vote, they vote for Democrats.” (McWhorter 2012:8) As writer Diane McWhorter noted, “Alabama’s civic conscience stayed unperturbed until a media festival erupted over H.B. 56’s unintended consequences: the brief detention in November of a German executive visiting the revered local Mercedes plant, and the subsequent Barney-Fife-ish treatment ¹⁷of a Japanese manager for Honda, combined with citizen annoyance over the new paperwork to convince the business community and much of official Alabama that HB 56 had to be ‘fixed.’ A University of Alabama economist placed the law’s damage to the state in billions of dollars.” (McWhorter 2012:8)

Given both his campaign promises and the onslaught of anti-immigration legislation, Latino supporters of Barack Obama expected him to address immigration reform when he was elected. Instead, Obama, in an effort to uphold the law, astonishingly deported more people than his predecessor, George Walker Bush. According to investigative journalist Maria Hinojosa (2011), more than one million people have been deported since he took office, many of them through the aggressive enforcement of ICE (the U.S. Immigration and Customs Enforcement agency) and its need to hit a target minimum number of 400,000 deportations per year. (Hinojosa 2011) The true horror of this pattern of deportation lies not just in its numbers, but in its nature. Many of those caught in the deportation web are held in some 250 facilities ranging from county jails to large detention centers that are run by private prison contractors. There is little if any oversight and detainees may be and frequently are subjected to physical, psychological and sexual assault. (Hinojosa 2011) There is little if any recourse for such detainees. Detention by ICE is not supposed to be punitive, but given the warehouse conditions under which many detainees are held and their lack of a guaranteed right to an attorney as would be the case in the criminal justice system, it is. The program through which this vast deportation system has been carried out is called “Secure Communities” and the Obama administration has made this program mandatory. Moreover,

¹⁷ Barney Fife is a fictional character played by actor Don Knotts on the 1960’s television show *The Andy Griffith Show*. He was somewhat of a blowhard who often treated minor offenses as if they were serious crimes.

despite the attempt by the supporters of harsh anti-immigration laws and deportation policies to paint all illegal aliens with the same brush, that of “criminals”, many clearly are not. ICE argues on its homepage:

The highest priority of any law enforcement agency is to protect the communities it serves. When it comes to enforcing our nation’s immigration laws, U.S. Immigration and Customs Enforcement (ICE) focuses its limited resources on those who have been arrested for breaking criminal laws.¹⁸

ICE prioritizes the removal of criminal aliens, those who pose a threat to public safety, and repeat immigration violators.¹⁹

The Obama administration says that Secure Communities has taken the worst criminals off the streets and removed them from the country. Record-breaking numbers of illegal aliens have been removed including 1,000 murderers, 6,000 sex offenders, and 45,000 serious drug violators according to one official. (Hinojosa 2011) These numbers obscure the fact that many law-abiding immigrants, particularly Latinos of colour, have been swept up in this deportation web, including mothers and fathers taken away from their American-born children. According to Jerry Stermer, Sr. Advisor to Illinois Governor Pat Quinn, federal authorities view law-abiding immigrants swept up in the hunt to deport serious offenders as “collateral damage.” (Hinojosa 2011)

Clearly with a population of some 10-11 million people living in the United States illegally, a system like “Secure Communities” is going to result in significant “collateral damage” and it will also result in people not only living in fear, but avoiding any contact with law enforcement. Indeed, a recent study by the Pew Hispanic Center found that

¹⁸ U.S. Immigration and Customs Enforcement Secure Communities Retrieved from http://www.ice.gov/secure_communities/

¹⁹ U.S. Immigration and Customs Enforcement Secure Communities Retrieved from http://www.ice.gov/secure_communities/

The largest wave of immigration in history from a single country to the United States has come to a standstill. After four decades that brought 12 million current immigrants—more than half of whom came illegally—the net migration flow from Mexico to the U.S. has stopped and may have reversed.²⁰

While this is not entirely due to harsh anti-immigration laws or their enforcement through “Secure Communities” such policies have, no doubt had some influence.

There are currently some 50 million Latinos living in the United States. Many have been deeply angered by Obama’s tough enforcement policies, particularly those who have been personally affected by the deportation of relatives and close friends. Latino voters, however, have not and will not provide any significant support to the Republicans at this time because they know that Republicans overwhelmingly have taken anti-immigration stances, even harsher than those of Obama. They are, therefore, caught between a rock and a hard place. Given the tight presidential race looming, Obama has more to lose if his former Latino supporters simply do not show up to vote. As a result, on June 15th, 2012 the Obama administration announced that the president used existing legal authority to make a broad policy change that will allow hundreds of thousands of illegal immigrants who came to the United States as children to remain in the country without fear of deportation and to be able to work (Preston e Cushman 2012). This will affect some 800,000 young people. Unfortunately, this is a mere “stop-gap measure” neither amnesty nor a path to citizenship in Obama’s own words. Cynics might see it as a ploy for Latino votes. Nevertheless, the Latino community responded with joy. Meanwhile ninety-one percent of the Latino community awaits the passing of the more comprehensive “Dream Act,” which would allow permanent resident status under specific conditions: proof of having arrived before age 16; proof of residence for at least five consecutive years since arrival; if male, having registered for Selective Service (military service); be between the ages of 12-16 when the bill was enacted; have graduated from an American high

²⁰ PEW Research (2013) Retrieved from <http://www.pewhispanic.org/>

school, obtained a GED, or been admitted to an institution of higher education; and be of “good moral character” (Lopez at alli 2011). Therefore, we see that lack of aggressive determination and leadership to end the ICE witch-hunt puts once again places Latinos and African Americans between a rock and a hard place. But, the alternatives presented by the Republicans are much worse.

Mass Incarceration

Currently, the United States has an incarceration rate that is higher than that of China, Russia or Iran. Indeed the U.S. has the highest incarceration rate in the world, having gone from a penal population of roughly 300,000 to more than 2 million in less than thirty years. In comparison, Chile and Panama have the highest rates of incarceration in Latin America with 310 and 275 per 100,000 respectively; Brazil has 226 per 100,000, behind El Salvador and Uruguay (Mr. Trend 2009), considerably behind the rate in the United States of 750 per 100,000.²¹ What is even more striking is the racial dimension of this mass incarceration. As Michelle Alexander points out in her superb book, *The New Jim Crow*, “No other country in the world imprisons so many of its racial minorities. The United States imprisons a larger percentage of its black population than South Africa did at the height of apartheid.” (Alexander 2012). Scholars have argued that this mass incarceration of people of colour represents a backlash against the Civil Rights movement of the 1960’s when its roots were planted. An emphasis on “law and order” rhetoric served as code words for the repression of blacks and other minorities in the newly dominant age of reputed “colour-blindness” all the while ushering in ever more punitive crime policies and ever more restrictive social policies. This resulted in an increasingly racialized fear of crime and the poor in general. Ian F.H. Lopez, Professor of Law at Berkeley Opines:

²¹ Pew Center on the States, *One in 100: Behind Bars in America 2008* (Washington, DC: PEW Charitable Trusts, (2008), 5

Post-racialism understands racism as individual bias and bigotry, something practiced symmetrically and with equal facility by whites and minorities. It rejects (or at least avoids any mention of) the notion that racism is rooted in asymmetrical group hierarchy. It ignores the way race plays out through efforts to preserve illegitimate group advantage, for instance through opposition to school integration or to affirmative action in employment or higher education contexts. It uncritically accepts and even seems to endorse efforts to harness group anxieties about declining racial status, treating the backlash politics that drove opposition to welfare and favoured increased policing of minority communities as expressions of legitimate concern. Committed to a model of racism as private bias, post racialism legitimates rather than challenges the dynamics that produced racialized mass incarceration. (Lopez 2010a e 2010b)

It is the War on Drugs, declared by Republican President Ronald Reagan in October of 1982 that has contributed most to the mass incarceration of African Americans and Latinos in the United States. The mechanisms employed are varied, but include the erosion of the Fourth Amendment, which protects against unreasonable searches and seizures by the police and racial profiling.²² Racism, pure and simple compounds the effect as can be seen in the disproportionately long sentences handed out to young men of colour. Moreover, the poor, who are targeted have little recourse except through public defenders who themselves are often overburdened and/or have fewer resources to call upon and less experience.

In reality, studies have demonstrated that these racial disparities are not the result of rates of drug crime because the rates of the sale and use of drugs remains similar across ethnic and colour lines.²³ If anything,

²² The Fourth Amendment states: The right of the people to be secure in their persons, houses, papers, and effects, against unreasonable searches and seizures, shall not be violated, and no warrants shall issue, but upon probable cause, supported by oath or affirmation, and particularly describing the place to be searched, and the person or things to be seized.

²³ U.S. Department of Health and Human Services, Substance Abuse and Mental Health Services Administration, *Summary of Findings from the 2000 National Household Survey on Drug Abuse*, NHSDA series H-13, DHHS pub. No. SMA 01-3549 (Rockville, MD, 2001), reporting that 6.4 percent of whites, 6.4 percent of blacks, and 5.3 percent of Hispanics were current users of illegal drugs in 2000.

whites, in particular white youths have a somewhat greater tendency to engage in drug crime than people of colour (Alexander 2012; Snider e Sickman 2006). Nevertheless, the rates of incarceration for black men are no less than astounding:

In some states, black men have been admitted to prison on drug charges at rates twenty to fifty times greater than those of white men. And in major cities wracked by the drug war, as many as 80 percent of young African American men now have criminal records and are thus subject to legalized discrimination for the rest of their lives (Alexander 2012; Street 2002).²⁴

The War on Drugs and the mass incarceration of people of colour can be seen not just as a new form of legalized racialized segregation, that is, a new Jim Crow, but as the re-emergence of legalized slavery, given that much of the prison system in the United States has been privatized and that many inmates work in prison at less than the minimum wage, some for as little as 25 cents an hour. They are additionally burdened with charges for various expenses related to their incarceration making it impossible for them to pay off their debts, let alone make a successful transition from prison. Moreover, in yet another assault on the ability of black families to stay together these prisons are generally located far from major urban centers, presenting a significant burden for poor family members in terms of both time and money when visiting family members and loved ones.

Where does Obama figure in all of this? Obama declared early in his 2008 campaign that he was against both the War on Drugs and the targeting of African Americans for mass incarceration; in other words, he was for criminal justice reform (Alexander 2012).²⁵ However, once in office Obama surrounded himself by supporters of the War on Drugs. New York Times columnist Charles Blow pointed to Attorney General

²⁴ See also Human Rights Watch, *Punishment and Prejudice: Racial Disparities in the War on Drugs*, HRW Reports, vol. 12, no. 2 (New York, 2000).

²⁵ See also Sentencing Project, "2008 Leading Presidential Candidates' Platforms on Criminal Justice Policy," Mar. 24, 2008, [www.sentencingproject.org/doc/publications//Presidential'Platforms-Spreadsheet 7 18 08.pdf](http://www.sentencingproject.org/doc/publications//Presidential'Platforms-Spreadsheet%207%2008.pdf)

Eric Holder Jr.'s position against the legalization of marijuana in California and argued that the war on marijuana which is disproportionately directed against young African American and Latino men is "promoted, fuelled and financed primarily by Democratic politicians." (Blow 2010). Other Obama appointees are equally strident in their support for the War on Drugs, including Vice President Joe Biden and former Chief of Staff, Rahm Emmanuel, now the Mayor of the city of Chicago (Alexander 2010:252). Moreover, Obama has revived President Clinton's Community Oriented Policing Services (COPS) program and increased funding for the Byrne grant program arguably two of the worst federal drug programs of the Clinton era (Alexander 2010:252). As Michelle Alexander opines, "These programs, despite their benign names, are responsible for the militarization of policing, SWAT teams, pipeline drug task forces, and (a) laundry list of drug-war horrors" (Alexander 2012). Far from bringing about a reform of the criminal justice system, Obama's policies have augmented its virulence. We see once again lack of aggressive determination and leadership to reform US drug and incarceration policies puts once again places Latinos and African Americans between a rock and a hard place. But, the alternatives presented by the Republicans are much worse.

Conclusions

In summary, Barack Obama's policies pertaining to unemployment, immigration and mass incarceration have not borne out the promises of his electoral campaign. In fact, they may have exacerbated the burdens facing people of colour in two significant ways. The first, though not directly the fault of Obama, is that his election itself, has provided fodder for the notion that we, in the United States, live in a colour-blind society. The peculiar rhetoric here, embedded in American culture, focuses on individualism. It is the individual who is responsible for his/her own success or failure. As anthropologist John Hartigan points out: "*Social* explanations are practically a non-starter for most Americans" (Harting 2010:11). The notion of colour-blindness compounds this belief by focusing on black exceptionalism. In other words,

black success stories reaffirm the belief that no matter how poor you are or how black, you can succeed in rising to the top if you try hard enough. As Alexander (2012) notes: Black success stories “are critical to the maintenance of a racial caste system in the era of colour-blindness” (Alexander 2012). Barack Obama’s story exemplifies this.

There is another equally pernicious way in which Obama’s presidency has affected people of colour in the United States. It is the very assumption that “previous outsiders, once given a chance, will exercise power differently” (Guinier e Torres 2002:114)

Newcomers, as Guinier and Torres opine are easily co-opted, having little to gain and much to lose by challenging the rules of the game (Guinier e Torres 2002:114). Finally, African Americans and Latinos, along with other minorities and the poor, are reluctant to criticize “one of their own,” resulting in political paralysis (Smiley e West 2012). Each of these factors places people of colour and the poor between a rock and a hard place, but given the virulent attacks by the Republican opposition in the upcoming presidential election, staying at home and abstaining was not a choice. The displaced came out again in force and elected Obama to a second term.

However, the displacement of immigrant families through massive deportation and imprisonment can only be stopped getting a comprehensive immigration bill passed by Congress. Although a bipartisan coalition known as the “Gang of Eight” drafted such a bill, it is unlikely to pass before Obama’s second term ends, given that mid-term elections dominate the time spent by elected officials. However, “the Senate legislation passed last June marked the biggest rewrite of immigration laws in a generation, creating a 13-year pathway to citizenship for millions of undocumented residents, revamping the legal immigration process and enacting tougher border-security standards. House GOP leaders have long rejected the Senate bill, but have yet to put forward their own approach” (Raju e Kim 2014). Obama himself may consider whether to take executive action to slow deportations for those immigrants living here illegally but he has yet to do so despite the fact that this is a major demand of the Latino community.

As for the displacement of who have been incarcerated as a result of mandatory sentencing with respect to drug-related crimes, Obama's Attorney General, Eric Holder, has endorsed reducing these sentences. Indeed, sentencing reductions will go into effect unless Congress blocks them and this is unlikely given that such measures have bipartisan support. We have yet to see if such changes make a significant dent in the overall prison population and the disruptions and displacements in families and neighbourhoods, especially among the poor, that have occurred as a result.

REFERENCES

- ALEXANDER, Michelle. 2010. "Obama's Drug War," *The Nation*, Dec. 9.
- _____. 2012. *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New York: The New Press.
- BARCELOS, Luiz Claudio. 1999. "Struggling in Paradise: Racial Mobilization and Contemporary Black Movement in Brazil," In *Race in Contemporary Brazil*. Reichmann, Rebecca Lynn (ed.) University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- BLOW, Charles. 2010. "Smoke and Horrors" *New York Times*, October 22, 2010, Retrieved from <http://www.nytimes.com/2010/10/23/opinion/23blow.html>
- BOND, Kathleen. 1999. "Racism: Black Movement Searches for Justice in Brazil," no. 374 Nov. 12, 1999
- DEGLER, Carl. 1986. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison: University of Wisconsin Press
- GOODMAN, Christopher J. and MANCE, Steven. 2011. Employment loss and the 2007-09 recession: An overview. *Monthly Labor Review* Retrieved from <http://demomemo.blogspot.com/2011/04/jobs-lost-during-great-recession.html>

- GUINIER, Lani and TORRES, Gerald. 2002. *The Miner's Canary: Enlisting Race, Resisting Power, Transforming Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- HANEY-LÓPEZ, Ian F. 2010. *Post-Racial Racism: Racial Stratification and Mass Incarceration in the Age of Obama*, 98 Cal. L. Rev. Retrieved from <http://scholarship.law.berkeley.edu/californialawreview/vol98/iss3/11>
- HARTIGAN, John Jr. 2010. *Race in the 21st century*. New York: Oxford University Press
- HINOJOSA, Maria. 2011. *Frontline: Lost in Detention* Transcript Retrieved from <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/race-multicultural/lost-in-detention/transcript-11/>
- HUMAN RIGHTS WATCH. 2000. *Punishment and Prejudice: Racial Disparities in the War on Drugs*, HRW Reports, vol. 12, no. 2
- KING, Martin Luther Jr. 1963. *Strength to Love*. Philadelphia: Fortress Press
- KATZ, Michael B. & STERN, Mark J. 2001. "Poverty in Twentieth Century America," America at the Millennium Project, Working Paper #7, November 2001 Retrieved from <http://www.sp2.upenn.edu/america2000/wp7all.pdf>
- LOPEZ, Mark Hugo, GONZALEA-BARRERA, Ana and MOTEL, Seth Views of Immigration Policy. Retrieved from <http://www.pewhispanic.org/2011/12/28/iv-views-of-immigration-policy-2/>
- MCWHORTER, Diane. 2012. "The Strange Career of Juan Crow" *The New York Times*, Sunday, June 17th, 2012, Sunday Review Section.
- MR. TREND. 2009. Chile, Panama lead Latin America in incarceration rates; Brazil still has highest total number Retrieved from. <http://alterdestiny.blogspot.com/2009/08/chile-panama-lead-latin-america-in.html>
- NATIONAL CONFERENCE OF STATE LEGISLATURES *Arizona's Immigration Enforcement Laws*. Retrieved from www.ncsl.org/research/immigration/analysis-of-arizonas-immigration-law.aspx
- OBAMA, Barack. 2004. Audacity of Hope. Transcript: Illinois Senate Candidate Barack Obama. Washington Post. Retrieved from www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A19751-2004July27.html

- _____. 2008. A More Perfect Union. Transcript: Philadelphia Speech on Race. NPR. Retrieved from www.npr.org/templates/story.php?storyId=88478467
- PEW RESEARCH. 2013. Retrieved from <http://www.pewhispanic.org/>
- PEW CENTER ON THE STATES. 2008. *One in 100: Behind Bars in America 2008*. Washington, DC: PEW Charitable Trusts.
- PRESTON, Julia & CUSHMAN, John H. Jr. "Obama to Permit Young Migrants to Remain in U.S." *The New York Times*, Saturday, June 16th, 2012.
- RAJU, Manu; KIM, Seung Min. Why Obama may never get bill on immigration—POLITICO.com/May 7, 2014/11:37 Pm EDT <http://dyn.politico.com>
- SMILEY, Tavis & WEST, Cornel. 2012. *The Rich and the Rest of Us*. New York: Smiley Books.
- SNYDER, Howard; SICKMAN, Melissa. 2006. *Juvenile Offenders and Victims: 2006 National Report*, U.S. Department of Justice Programs, Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention. Washington, DC: U.S. Department of Justice.
- STREET, Paul. 2002. *The Vicious Circle: Race, Prison, Jobs and Community in Chicago, Illinois, and the Nation*. Chicago: Chicago Urban League, Department of Research and Planning.
- STIGLITZ, Joseph. 2012. *The Price of Inequality*. New York: W.W. Norton & Co.
- U.S. DEPARTMENT OF HEALTH AND HUMAN SERVICES. 2001. Substance Abuse and Mental Health Services Administration, *Summary of Findings from the 2000 National Household Survey on Drug Abuse*, NHSDA series H-13, DHHS pub. N°. SMA 01-3549. Rockville, MD, 2001.

Esporte e diplomacia no Brasil

VERA CÍNTIA ÁLVAREZ (MRE)

Surpreende a muitos a associação entre diplomacia e esporte. Afinal, como uma política de Estado, no imaginário popular tão sisuda e racional, voltada para a interação entre países e atores transnacionais, pode relacionar-se com uma área da vida humana tão peculiar e emocionante como o esporte?

A diplomacia e o esporte vieram a criar uma interface promissora na era da globalização. Países, como os EUA, utilizam há décadas o esporte como ferramenta de aproximação e diálogo com outros países, a exemplo da diplomacia do pingue-pongue, que serviu de símbolo do reatamento de relações entre EUA e China.

O objetivo do trabalho diplomático é o esforço para conciliar diferenças e atingir objetivos políticos por meio de ações pacíficas. Este objetivo não sofreu alterações ao longo dos últimos séculos, mas surgiram formas diferentes de fazer avançar os interesses dos Estados nacionais. Nesse sentido, por volta de 2007, o esporte começou a ser pensado no Itamaraty como um competente “embaixador” do Brasil no exterior. A entrada em operação, em janeiro de 2008, da Coordenação-Geral de Intercâmbio e Cooperação Esportiva (CGCE) do Ministério das Relações Exteriores consagrou, em nossa política externa, o entendimento do esporte como ferramenta da diplomacia e mecanismo indispensável para o Desenvolvimento do país, a inclusão social e o combate a todas as formas de preconceito, racial, de etnia, de religião ou de gênero.

São enormes os ganhos advindos de uma política externa que promove o esporte, mas são grandes os desafios a serem enfrentados para esse fim. Além dos ganhos comerciais e culturais em que se mira, existe uma vertente política que não pode ser ignorada, exercida por meio do intercâmbio e da cooperação esportiva, em nível bilateral ou multilateral.

O esporte é uma das principais credenciais brasileiras no exterior. No caso específico do futebol, a camisa da seleção brasileira permanece como uma das mais vendidas. Até mesmo nos lugares mais recônditos, onde o futebol não é um dos esportes mais populares, há crianças e jovens vestindo a “amarelinha”, muitas vezes como se fosse uma bandeira de paz e um símbolo de alegria.

Pouco antes da criação da CGCE, o governo brasileiro realizou uma de suas mais bem-sucedidas ações de “*soft power*” nos últimos anos: o Jogo da Paz, entre Brasil e Haiti, realizado em 2004, em Porto Príncipe. Felizmente, as repercussões do Jogo da Paz estenderam-se ao longo dos anos, e o Haiti tornou-se um dos principais parceiros do Brasil em matéria de cooperação esportiva. Mais recentemente, a CGCE e a Embaixada do Brasil em Porto Príncipe não economizaram esforços para, em parceria com a Viva Rio, permitir a vinda dos atletas haitianos da equipe Pérolas Negras, que disputou a última edição da Copa São Paulo de Futebol Júnior.

Relevante iniciativa recente de impacto junto à opinião pública internacional foi a organização dos primeiros Jogos Mundiais dos Povos Indígenas (I JMPI), sempre dentro do entendimento do esporte como mecanismo de inclusão social, desenvolvimento e combate a todas as formas de preconceito. A participação de indígenas de países como Argentina, Bolívia, Canadá, Chile, Colômbia, Costa Rica, Estados Unidos, Etiópia, Filipinas, França (Guiana Francesa), Finlândia, Gâmbia, Guatemala, México, Mongólia, Nicarágua, Nova Zelândia, Panamá, Paraguai, Peru, Rússia e Uruguai demonstrou a relevância do evento.

Reuniram-se 22 grupos indígenas brasileiros e 24 etnias estrangeiras, com a presença de diplomatas de 12 embaixadas acreditadas junto ao governo brasileiro, entre eles os embaixadores do Canadá, da Colômbia, dos Estados Unidos, das Filipinas, da França, da Guatemala, da Mongólia, da Nova Zelândia e do Panamá. Ciente da importância de potencializar a participação internacional no evento, o Itamaraty concedeu cerca de 130 vistos de cortesia, isto é, sem custos para aqueles que os recebem, o que ampliou a presença de estrangeiros em Palmas. A presença da imprensa estrangeira, e de grandes agências internacionais de mídia, assegurou, junto com a difusão espontânea de fotografias e filmes pelas mídias sociais, a divulgação de imagens que correram

mundo e demonstraram o caráter inclusivo e a diversidade cultural e étnica que caracterizam o país.

O Brasil, diante dessa realidade, tem aproveitado seu enorme potencial esportivo para reafirmar seu *soft power*, isto é, sua influência por meio da atração exercida pela cultura, seus valores, entre outros fatores (Nye, Jr. 2008:100 apud Sampaio 2012:52). O esporte brasileiro tem aberto portas ao país no decorrer das décadas, gerando resultados positivos para a imagem brasileira no exterior. A diplomacia esportiva brasileira é, portanto, um exemplo de ação de diplomacia pública, conceito empregado pela primeira vez pelo diplomata norte-americano Edmund Guillion, em 1965, que leva em conta a opinião pública na formulação e na implementação da Política Externa (Sampaio 2012:48).

Diz Anholt sobre a diplomacia pública:

Não se está mais fazendo fila educadamente com outras autoridades governamentais em busca da calculada atenção de um ministro ou embaixador, e sim lutando por segundos da atenção do público contra concorrentes como o ‘*Big Brother*’, o iTunes e o ‘*Second Life*’. A diplomacia pública não é apenas uma forma ligeiramente modificada da diplomacia tradicional: é um jogo inteiramente diferente, para o qual se aplicam regras inteiramente diferentes. (Anholt 2010 apud Sampaio 2012:54)

O esporte é um canal muito propício para a difusão da cultura brasileira no exterior, tendo em conta seu completo entrelaçamento com o cotidiano brasileiro, refletido, por exemplo, na geração de vocabulários muito próprios do Brasil com elementos esportivos, seja do futebol, do basquetebol ou das artes marciais. Fala-se português no tatames de Tóquio quando o assunto é jiu-jitsu, fala-se “brasileiro” em muitos campinhos de treinamento na África e nas principais academias da Ásia. Há uma simpatia difusa em relação ao Brasil por causa do futebol criativo que até um tempo atrás era corrente no mundo do futebol brasileiro.

Por outro lado, de um ponto de vista muito prático, faz parte da política externa brasileira a promoção do comércio, em favor de saldos positivos na balança comercial brasileira. O esporte apresenta uma vertente empresarial com enormes oportunidades para a promoção comercial do país. A indústria do entretenimento tem na transmissão de partidas e

informações esportivas um produto nobre, lapidado diariamente, com crescente valor de mercado. A compra e venda de atletas por equipes de distintas modalidades representa entrada de capital na economia brasileira, a comercialização de camisas de times é grande fonte de receita para empresas geradoras de emprego no Brasil e mesmo para setores que atuam na informalidade.

Como auge da afirmação da política externa esportiva brasileira, apresentam-se os Jogos Olímpicos e Paralímpicos Rio 2016. Frutos de uma intensa agenda diplomática que conseguiu trazê-los, pela primeira vez, para a América do Sul, os jogos ainda estão na pauta da diplomacia brasileira e nela estarão pelos próximos anos.

Política externa e megaeventos esportivos

Em 2 de outubro de 2009, na cidade de Copenhague, na Dinamarca, o Brasil conquistou o direito de sediar os Jogos Olímpicos e Paralímpicos. A vitória da candidatura Rio 2016, desbancou o pleito de cidades como Chicago, apoiada pelo presidente Barack Obama; Tóquio, eleita, em 2013, cidade-sede da edição de 2020 dos jogos; e Madri, cuja campanha contava com a participação do ex-presidente do Comitê Olímpico Internacional (COI), Juan Antonio Samaranch, com enorme influência junto aos comitês olímpicos europeus.

Os Jogos Olímpicos e Paralímpicos Rio 2016 foram uma conquista não apenas político-esportiva, mas da diplomacia brasileira. Se, para sediar a Copa do Mundo FIFA 2014, o Brasil foi escolhido por critérios que contemplavam um rodízio entre continentes, sendo o país o único da América do Sul a candidatar-se e, portanto, ser escolhido para o desafio do Mundial, os Jogos Rio 2016 foram fruto de uma árdua competição com atores de peso no cenário mundial da diplomacia, da geopolítica e do esporte.

O sucesso da candidatura brasileira é descrito com precisão por Joel Sampaio, atual assessor especial do ministro de Estado das Relações Exteriores:

Trata-se de uma rica experiência de afirmação internacional e de atuação coordenada em uma disputa contra potências econômicas e olímpicas tradicionais, na qual o “emergente” Brasil entrou como um novato, distante da condição de favorito, e saiu como um sócio maduro e convincente para o movimento olímpico. (Sampaio 2012: 88)

O Brasil tem vivido a “década do esporte” desde 2007, quando sediou os Jogos Pan e Parapan-Americanos no Rio de Janeiro. A partir de então, vieram os Jogos Mundiais Militares de 2011, a Copa das Confederações, em 2013, a Copa do Mundo, em 2014, e os I Jogos Mundiais dos Povos Indígenas, em 2015. Nesse ínterim, o país abrigou dois megaeventos que, embora não esportivos, lançaram luz sobre sua capacidade de organização, a Rio + 20 e a Jornada Mundial da Juventude, em 2012 e 2013, respectivamente. Essas experiências foram construindo um cabedal de confiança consciente e inconsciente na opinião pública internacional sobre a competência do Brasil para receber os maiores eventos esportivos da terra, os Jogos Olímpicos e Paralímpicos.

Contribuiu para a percepção do Brasil como candidato legítimo a sediar uma edição dos jogos, sua ascensão, por meio das conquistas econômicas e sociais das últimas décadas, a espaços cada vez mais relevantes e positivos no cenário global, com impacto na cobertura midiática internacional. Como salienta Sampaio:

De eterno aspirante a uma posição de destaque no cenário internacional, sintetizada pela expressão “país do futuro”, usada repetidas vezes por jornalistas, autoridades e personalidades, o Brasil passou à condição de país “emergente”, e de liderança regional e global em uma série de temas da agenda mundial. Tal mudança de percepção deriva não apenas da evolução social e econômica do país, mas também da participação ativa em exercícios criativos de diplomacia, como o G-20 nas negociações comerciais, os BRICs e também no papel reforçado do G-20 financeiro, em resposta à crise do final da década passada. (Sampaio 2012: 87)

O êxito da candidatura olímpica brasileira representou, no plano internacional, o verdadeiro reconhecimento de uma série de avanços promovidos pelo país no plano doméstico, iniciados ainda no governo

do presidente Itamar Franco (1992-1994) e aprofundados nos mandatos dos presidentes Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), como a consolidação do regime democrático, o bom desempenho econômico, o processo de inclusão social e de redução das desigualdades econômicas e regionais. Nesse contexto, a política externa brasileira funcionou como catalizador dos referidos avanços no plano internacional, e o Brasil, alçado ao *status* de país emergente, atuou na condição de protagonista em diversos foros internacionais, como o G-20 comercial (OMC), os BRICS e o G-20 financeiro. O Brasil que, em 1997, apresentara, sem sucesso, a candidatura Rio 2004, havia vivenciado, nos 12 anos que o separaram da vitória em 2009, diversas mudanças estruturais, econômicas, sociais e financeiras que lhe permitiram vencer concorrentes que já haviam sediado edições bem avaliadas dos jogos, como Estados Unidos, Japão e Espanha.

Para além do elevado grau de coordenação entre as três esferas de governo diretamente envolvidas no esforço olímpico (União, Estado e Município) e o Comitê Rio 2016, o Ministério das Relações Exteriores desempenhou importantes funções para o sucesso da campanha brasileira.

Como resultado da política externa ativa e altiva desempenhada pelo chanceler Celso Amorim e amplamente apoiada pela presidência da República de então, o Itamaraty não apenas experimentou período de expansão do seu orçamento e dos seus quadros, mas, igualmente, ampliou sua rede de embaixadas e consulados, o que permitiu, em caráter complementar ao trabalho desenvolvido pelo comitê de campanha Rio 2016, acompanhar a evolução dos votos favoráveis à candidatura brasileira, através das gestões realizadas por nossos embaixadores junto às autoridades governamentais e membros do COI em seus respectivos países. Durante os oito anos de gestão Amorim, o Itamaraty estabeleceu embaixadas residentes em 43 países, das quais 18 na África, oito na América Central e Caribe, oito na Europa, sete na Ásia e duas no Oriente Médio.

A Lei de Incentivo ao Esporte, de 2006, destina parte do que empresas e pessoas físicas pagariam de imposto de renda a projetos esportivos aprovados pelo Ministério do Esporte. Em 2014, foram captados R\$ 117,4 milhões e 480 mil pessoas foram beneficiadas.

Com vistas ao resultado de classificar o Brasil cada vez mais alto no quadro de premiações olímpicas e paralímpicas, o Plano Brasil Medalhas

foi criado. Tem o objetivo de formar novas gerações de atletas olímpicos e estruturar centros de treinamentos para atender tanto às equipes principais de alto rendimento de cada modalidade apoiada pelo plano quanto às categorias de base. Nos esforços de preparação para os Jogos do Rio, foram reservados R\$ 1 bilhão, dos quais R\$ 690 milhões são destinados a apoiar as seleções nacionais, por diversas ações, entre elas o Bolsa Pódio. Os outros R\$ 310 milhões têm sido investidos em centros de treinamento.

Todos esses investimentos na formação de atletas brasileiros, somados ao Centro de Iniciação ao Esporte (CIE) e à Rede Nacional de Treinamento, ambos do Ministério do Esporte, que também visam à construção de um legado olímpico e paralímpico nacional por meio da iniciação e da capacitação de profissionais do esporte, têm permitido ao Brasil construir um legado de diplomacia pública importante que contribuiu para a escolha do país como sede dos Jogos Rio 2016.

A Coordenação-Geral de Intercâmbio e Cooperação Esportiva do MRE acumulou as funções de representar o Itamaraty no processo de articulação com os demais atores governamentais e privados envolvidos no esforço olímpico, coordenar as ações das embaixadas e consulados em prol da candidatura olímpica e continuar a atender as demandas de cooperação na área esportiva. O intenso trabalho desenvolvido pela CGCE em coordenação com os demais órgãos da Esplanada, mas, em especial, com o comitê de campanha Rio 2016 e o Ministério do Esporte, foram essenciais para o fluxo de informações para os postos do Itamaraty no exterior, especialmente para a transmissão de instruções para a atuação do corpo diplomático junto aos membros do Comitê Olímpico Internacional (COI). Em que pese o fato de os membros do COI serem eleitos em caráter pessoal e, portanto, não guardarem relação de subordinação a seus respectivos governos nacionais, as embaixadas cumpriram tarefas que, na hipótese da inexistência de representação diplomática, dificilmente teriam sido realizadas, como, por exemplo, a transmissão de carta personalizada do presidente da República aos membros do colégio eleitoral. A expansão da rede de postos constituiu importante ativo para garantir, em especial na África, parcela significativa dos 15 votos atribuídos aos membros africanos do COI.

Anholt (2010 apud Sampaio 2012:54) é categórico ao afirmar que, se a diplomacia pública não tiver poder para influenciar os fundamentos da

reputação do país cujas políticas ela tenta representar, ela é inútil. Esse parece não ser o caso brasileiro. O Brasil soube aproveitar todo o acúmulo de simpatia que angariou junto à opinião pública internacional, a fim de criar uma estratégia de consolidação de *soft power* decisivo no confronto com gigantes como Tóquio e Madri para sediar os Jogos Rio 2016. Tamanho era o poder de influência brasileiro quando da escolha do Rio de Janeiro como cidade olímpica e paralímpica, que nem Chicago, apoiada pelo recém-eleito presidente dos Estados Unidos, Barack Obama, em altíssima cotação com a mídia e a opinião pública internacionais, conseguiu fazer frente à candidatura brasileira.

Para em definitivo mostrar a clara relação entre diplomacia e esporte, poder-se-ia repetir que o momento da vitória do país na campanha olímpica coincidiu com o momento no qual o Brasil reivindicava mais voz em variados assuntos internacionais, desde a reforma das instituições de Bretton Woods ao pleito de um assento permanente no Conselho de Segurança das Nações Unidas, amparado pela liderança na Missão das Nações Unidas para Estabilização do Haiti (Minustah). O ativismo brasileiro refletiu-se na formação de alianças internacionais, como o G-20 agrícola, no contexto do pleito de países em desenvolvimento interessados na liberalização do comércio agrícola na Rodada de Doha; o IBAS, grupo de diálogo entre Brasil, Índia e África do Sul, logo seguido pelo BASIC, com a inclusão da China no âmbito do debate sobre mudanças climáticas, e pelos BRICS, com a adição da Rússia à equação diplomática brasileira. A integração sul-americana e latino-americana, nesse processo, recebeu atenção prioritária, por meio do adensamento das atividades do Mercosul e da criação da Unasul. Diálogos intercontinentais também foram contemplados, com a realização das cúpulas América do Sul - países árabes (ASPA) e América do Sul - África (ASA). Trazer os Jogos Olímpicos e Paralímpicos para a América do Sul - não apenas para o Brasil - foi um dos grandes motes da campanha olímpica brasileira, prova de que esta nunca esteve dissociada da diplomacia nacional.

Com a proximidade dos Jogos Rio 2016, o Itamaraty destina parcela considerável de seus esforços para a realização do evento. Durante o megaevento, o Brasil receberá um número expressivo de chefes de Estado e chefes de governo estrangeiros. A expectativa seria de cerca de 80 a 100 chefes de Estado e governo no dia da abertura do evento, 5 de

agosto de 2016. A presença simultânea dessas altas autoridades no Rio de Janeiro demandará a preparação e realização de uma complexa operação de recepção e apoio por parte do governo brasileiro. Além disso, há a tempestiva emissão de vistos para aqueles que vêm participar da preparação dos jogos e para os turistas que desejarem visitar o país na ocasião, o que requererá a disponibilização de uma equipe em prontidão permanente para auxiliar, caso necessário, a prestação de serviço consular a esses visitantes.

Política externa e esporte: o futebol

A CGCE tem, entre suas competências, “acompanhar, dirigir e orientar a posição brasileira relativa à cooperação internacional na área do esporte”. Esta atribuição insere-se na visão da possibilidade de dilatação dos dividendos político-diplomáticos advindos do Esporte para desenvolver e projetar a imagem do Brasil na cena internacional. Desde sua criação, essa área do Itamaraty tem lidado com uma verdadeira demanda reprimida por cooperação esportiva, de países em desenvolvimento, mas também de países economicamente avançados.

Trata-se de uma confirmação do “*soft power*” brasileiro, da atratividade que o esporte nacional exerce sobre outros países, principalmente aqueles em desenvolvimento, como África do Sul, Benin, Burkina Faso, Moçambique, Guiné Bissau, entre outros, com os quais o Brasil tem acordos de cooperação esportiva. Com países desenvolvidos, também há acordos semelhantes, principalmente no campo de cooperação e intercâmbio para a preparação de megaeventos esportivos com países como África do Sul, Alemanha, Austrália, Canadá, Estados Unidos e Reino Unido.

São mais de 500 instrumentos internacionais de cooperação esportiva assinados pelo Brasil nos últimos anos.

Exemplo clássico da atração que exerce o esporte brasileiro sobre outros países é o futebol. O futebol é praticado em todos os países, por todas as raças e credos, em todos os continentes. Este aspecto democrático do futebol reflete o entendimento do governo brasileiro de combate, por meio do esporte, de todo preconceito, principalmente o de raça e de gênero. Bem antes da criação da CGCE, o esporte brasileiro já

servia como instrumento de diplomacia brasileira, ainda que informal e sem lastros institucionais. Basta recordar a lendária excursão do Santos Futebol Clube à África que paralisou guerras em curso. Com nove jogos, na República Democrática do Congo, na República do Congo, na Nigéria, em Moçambique, em Gana e na Argélia, Pelé e seus embaixadores plantaram a semente do que seria, décadas depois, a frutífera cooperação esportiva com países africanos.

Como já mencionado, em agosto de 2004 foi realizado o “Jogo da Paz”, no Haiti. A iniciativa levou a Porto Príncipe os maiores astros do futebol brasileiro, à época também do futebol mundial, em uma verdadeira festa que transmitiu, ao mundo e aos haitianos, a mensagem de que o Brasil estava disposto a contribuir para a evolução política no país caribenho. Ação diplomática ousada, o “Jogo da Paz” imprimiu no governo e no povo do Haiti uma imagem favorável do Brasil, que acabava de assumir a liderança da MINUSTAH.

Entre 2008 e 2012, já com a CGCE em plena operação, em parceria com o Sindicato dos Treinadores de Futebol do Estado de São Paulo (SINTREFESP), o MRE organizou a participação, em cursos de formação de treinadores preparados por aquele sindicato, de estrangeiros oriundos de países com os quais o Brasil mantém acordos de cooperação esportiva. Nesse período, estiveram presentes às atividades 152 profissionais, muitos treinadores das seleções nacionais, de países africanos, asiáticos, da América Central e do Caribe. Em apenas um dos cursos ministrados, dessa vez em parceria com a Universidade de Brasília, 48 treinadores de futebol dos oito países da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa estiveram presentes.

Outra importante iniciativa de cunho de “*soft power*” levada a cabo pela CGCE foi a realização, em Gaborone, capital de Botsuana, de partida de futebol comemorativa da posse do presidente Ian Khama, em 1 de abril de 2008, entre a seleção Brasiliense e a de Botsuana. Para além do objetivo político bilateral da partida, o evento foi ocasião para divulgar o apoio do Brasil a projeto de prevenção da AIDS naquele país.

Também em 2008, inaugurou-se, em Maputo, uma fábrica de material esportivo doada pelo governo brasileiro, com todo o maquinário e os insumos para produção de bolas de diferentes modalidades doados pelo Ministério do Esporte, em coordenação com o Itamaraty. A iniciativa

gerou dezenas de empregos em uma área carente da capital moçambicana, e os trabalhadores foram capacitados por técnicos do Ministério do Esporte, com apoio da Embaixada do Brasil em Maputo.

Cabe destacar, ainda, ação diplomática recente, novamente voltada para o Haiti, para a participação da equipe de futebol Pérolas Negras na Copa São Paulo de Futebol Júnior, a “Copinha”, em janeiro de 2016. O objetivo primordial do Projeto Pérolas Negras é formar atletas haitianos, promover os talentos locais em competições internacionais, inserir técnicos no mercado de trabalho, perpetuar o legado do futebol no Haiti e, sobretudo, promover a inclusão social e a cidadania por meio do esporte – visão defendida pelo governo brasileiro em suas políticas públicas e em sua diplomacia esportiva.

Os Pérolas Negras foram a única equipe estrangeira a participar da “Copinha”, e sua presença foi destacada pela imprensa. Sua boa atuação nos campos brasileiros rendeu a cinco atletas convites para jogar em times sub-20 de grandes clubes brasileiros: Corinthians, Internacional e Botafogo. Outros 12 atletas haitianos foram convidados para disputar a segunda divisão sub-20 do Campeonato Carioca, pelo time do Audax, e terão aulas no âmbito do programa do governo federal “Jovem Aprendiz”, com aprendizado de língua portuguesa, reforço escolar nas disciplinas do ensino básico, fundamental e médio, além de estágio em clubes de futebol profissional.

O futebol brasileiro tem sido percebido como parte da identidade nacional brasileira, o que o transforma em marca internacional com alta cotação de mercado. Por essa razão, a demanda pela cooperação com o Brasil nessa modalidade esportiva tem sido alta.

A Copa do Mundo: um jogo de imagens

Como coroação do “*soft power*” brasileiro gerado pelo futebol, em 2007 o Brasil foi escolhido para sediar a Copa do Mundo FIFA 2014. O Mundial contou com o segundo maior público de todas as edições do torneio, com 3,4 milhões de espectadores nos estádios, uma média de 53,5 mil por partida, além de cinco milhões de pessoas presentes nas *FanFest*, pontos oficiais de exibição pública gratuita nas 12 cidades-sede.

O Brasil recebeu pouco mais de um milhão de turistas estrangeiros de 203 nacionalidades, que deixaram cerca de USD 1,6 bilhão e visitaram 491 Municípios. Embora seja possível calcular os benefícios materiais para o país advindos de se abrigar tamanho evento como a Copa, a exemplo da geração de 14 milhões de empregos na fase de preparação para o campeonato e na sua execução, é incalculável o ganho de imagem junto à opinião pública internacional, que pôde ver de perto não só a hospitalidade do povo brasileiro e as belezas naturais locais, mas também o potencial turístico e de negócios oferecidos pelo Brasil.

Para promover a imagem do Brasil com o mote da Copa do Mundo, o Itamaraty promoveu diversas ações no exterior, por meio de seus postos, como a publicação em 48 países, em diversos veículos de imprensa, de carta do Pelé, em comemoração ao marco de 1.000 dias para o início do torneio. Já no marco dos 100 dias, o ex-jogador Ronaldo Fenômeno firmou artigo publicado nos principais jornais dos países que abrigam representações diplomáticas brasileiras. A presidenta Dilma Rousseff, no domingo que antecedeu a cerimônia de abertura da Copa do Mundo, assinou carta publicada nos principais meios de imprensa dos 31 países participantes do campeonato, além da China, sob o título “A Copa das Copas”. Mais de vinte postos iluminaram-se de verde e amarelo a partir de 4 de março de 2014 em alusão ao Mundial, bem como inúmeros monumentos públicos em diversos países, com a autorização das autoridades locais. 78 eventos foram organizados pelas representações diplomáticas e consulares brasileiras em 44 capitais e grandes cidades do mundo, com grande repercussão junto à opinião pública local.

A Copa do Mundo representou para o Brasil grande desafio político, econômico e logístico. Pela dimensão do evento, foi um teste da capacidade do país de receber megaeventos esportivos, o que teve impacto

sobre a opinião pública internacional sobre como seriam os desdobramentos dos Jogos Olímpicos e Paralímpicos dois anos depois. Ciente do patrimônio brasileiro não apenas futebolístico, mas também de diplomacia pública e de “*soft power*”, o Itamaraty dedicou-se a resguardar a imagem do Brasil diante do escrutínio mundial durante o torneio.

O GT Copa, grupo de trabalho criado pelo MRE com o objetivo de congregiar diversas áreas da casa em sua multiplicidade de assuntos para interlocução com outros órgãos de governo em assuntos de competência da diplomacia brasileira, exerceu papel fundamental para o resguardo da imagem do Brasil no decorrer da Copa do Mundo de 2014. A estrutura operacional montada pelo GT Copa nas 12 cidades-sede permitiu o atendimento de 3.240 ocorrências envolvendo torcedores estrangeiros, como acidentes, incidentes de violência, atendimentos hospitalares, falecimentos, entre outros. Emblemático foi o caso da invasão do Maracanã por cerca de 100 torcedores chilenos em junho de 2014, em que o Itamaraty interveio para auxiliar na assistência prestada a esses estrangeiros pelas autoridades consulares de seu país.

Ocorrências como as citadas têm o potencial de corroer a imagem de um país, ainda mais a do Brasil, recém-chegado ao clube dos organizadores de megaeventos esportivos, composto principalmente por potências do primeiro mundo. Como novo integrante do grupo, o Brasil está sujeito a avaliações mais rigorosas do que as que tradicionais anfitriões, cujas capacidades de sediar eventos de grande magnitude já foram provadas diversas vezes (Sampaio 2012:12).

Para garantir um bem-sucedido apoio aos serviços de assistência consular aos estrangeiros presentes à Copa, o Itamaraty fez gestões junto ao Comitê Organizador Local do Mundial (COL/FIFA) para credenciamento de um agente consular cuja seleção estivesse em campo, com vistas a assistir seus nacionais, em caso de necessidade, no âmbito dos Juizados Especiais do Torcedor da Copa 2014. Emitiram-se 72 credenciais em favor dos agentes consulares designados por 30 das 31 embaixadas dos países cujas seleções se classificaram para Copa do Mundo.

Por falha no sistema de credenciamento do COL/FIFA, nenhuma das cartas de credenciamento foi recebida por esses agentes consulares. Foi necessário a CGCE reenviar individualmente cada uma das 72 cartas de credenciamento e orientar os agentes designados sobre o processo de

retirada de suas credenciais. Nesse contexto de problemas no sistema de credenciamento do COL/FIFA, foram igualmente necessárias intervenções pontuais da CGCE/MRE para assegurar a retirada de algumas dessas credenciais.

Também foi função do MRE, na Copa do Mundo, a articulação com outros órgãos governamentais para a garantia da segurança de autoridades estrangeiras presentes ao evento, entre chefes de Estado e de governo, ministros das Relações Exteriores, primeiras-damas e membros de casas reais reinantes. Despiciendo é dizer que a imagem do Brasil estaria em grande avaria se alguma violação à segurança desses dignitários ocorresse, ainda mais em vista de que, dois anos depois, nos Jogos Rio 2016, essas autoridades poderiam novamente estar em risco – o que, por si, esvaziaria de modo irreparável a qualidade das competições olímpicas e paralímpicas no Rio de Janeiro.

Cabe ressaltar, como fator de impacto junto à opinião pública internacional, que o Mundial permitiu a implantação do Projeto de Gestão de Carbono para a Copa do Mundo FIFA 2014, em parceria com as 12 cidades-sede. De acordo com a presidência da República, “o projeto inovou no desenvolvimento de inventário de emissões de gases de efeito estufa (GEE) para grandes eventos, estratégias de mitigação e compensação, com reconhecimento das Nações Unidas e da FIFA”. 16 empresas participaram da campanha para compensação de emissões de GEE, e aproximadamente 60% da produção total de dióxido de carbono do torneio foram mitigadas ou compensadas de forma pioneira pelo Brasil.

A acumulação desses sinais de maturidade política interna e diplomática, com grande impacto sobre a opinião pública mundial e a realização da Copa do Mundo no Brasil, constituíram capital de *soft power* no trabalho de convencimento de nossa capacidade e na realização da versão brasileira dos Jogos Olímpicos e Paralímpicos.

Preparando-se para a grande final

Conquistada a medalha da sede dos Jogos Olímpicos e Paralímpicos Rio 2016, o Brasil está ciente de que a competição ainda não findou. Os jogos impõem ao país-sede enormes desafios, como ressalta Anholt (2010):

O evento em si não faz nada automaticamente para a marca do país. É uma oportunidade de mídia, não propriamente uma atividade de *branding*, e a coisa mais importante para países quando se preparam para esses eventos é saber precisamente o que vão dizer e provar a respeito de si próprios enquanto o espetáculo estiver na cidade e o foco da mídia global estiver concentrado neles [...]. O evento dá ao país permissão para fazer uma única, clara e impactante afirmação a respeito de si próprio.

Organizar os jogos não garante sucesso imediato ao anfitrião. A escolha como sede dos maiores eventos esportivos do planeta atrai os olhares da opinião pública mundial, que estará atenta ao que de positivo se fizer, mas ainda mais a eventuais falhas no processo de organização. No caso de países como o Brasil, recém-admitidos ao rol de organizadores de megaeventos, o escrutínio tende a ser muito mais severo.

A magnitude dos Jogos Rio 2016 manifesta-se pelos seus números. Prevê-se a presença, no Brasil, durante os Jogos Olímpicos, de cerca de 10.900 atletas, 206 membros do COI, 42 competições de variadas modalidades esportivas, 25 mil jornalistas e profissionais de imprensa credenciados, 7 mil membros de Comitês Olímpicos Nacionais e 3.200 árbitros e fiscais de provas e competições. Ainda que sejam mais modestos os números dos Jogos Paralímpicos, o nível de exposição do Brasil continuará alto. Serão 4.350 atletas, 178 membros do Comitê Olímpico Internacional, 7 mil jornalistas e profissionais de imprensa credenciados, 3 mil membros de Comitês Olímpicos Nacionais e 1.300 árbitros e assistentes.

Somente à cerimônia de abertura dos Jogos Olímpicos, de 80 a 100 Chefes de Estado deverão comparecer, e à de encerramento, 40 dignitários deverão estar presentes – mesmo número previsto para a cerimônia de abertura dos Jogos Paralímpicos, cujo fechamento deverá contar com 15 autoridades desse perfil. Em matéria de segurança e

defesa, serão utilizados 85 mil agentes, sendo 47 mil deles voltados para segurança, manutenção da ordem e defesa civil somente na cidade do Rio de Janeiro. As Forças Armadas empregarão efetivo de 38 mil militares na cidade-sede dos Jogos e nas cidades do futebol (Belo Horizonte, Brasília, Manaus, Salvador e São Paulo).

Para supervisionar os esforços olímpicos e paralímpicos, criou-se a Empresa Olímpica Municipal (EOM), empresa pública de capital fechado, constituída sob a forma de S.A., ligada ao gabinete do prefeito do Rio, com duração até dezembro de 2016. Tem como atribuição coordenar a execução das atividades e projetos municipais relacionados à realização dos Jogos Olímpicos e Paralímpicos de 2016. Além disso, funciona como ponto de contato e de integração entre a prefeitura, os governos estadual e federal, e os diferentes agentes nacionais e internacionais envolvidos no processo de preparação da cidade para a realização dos megaeventos.

A atuação do governo federal na preparação dos Jogos Rio 2016 é capitaneada pelo Comitê Gestor dos Jogos Olímpicos e Paralímpicos Rio 2016 (CGOLIMPÍADAS), conforme estipulado pelo Decreto de 13 de setembro de 2012. O Grupo Executivo dos Jogos (GEOLIMPÍADAS) é incumbido de aprovar e coordenar as atividades do governo federal referentes aos Jogos Olímpicos e Paralímpicos de 2016, desenvolvidas por órgãos e entidades da Administração Pública Federal Direta e Indireta, ou financiadas com recursos da União, inclusive mediante patrocínio, incentivos fiscais, subsídios, subvenções e operações de crédito.

Para implementar a interface do MRE com o GEOLIMPÍADAS, foi criado o Grupo de Trabalho (GT) Olimpíadas-Itamaraty. Composto por diversas áreas do ministério, o GT tem como finalidade coordenar, internamente e com interlocutores governamentais, além do Comitê Organizador Rio 2016, as ações da pasta durante os Jogos, a saber, a recepção de chefes de Estado e de governo, o apoio à assistência consular prestada aos cidadãos estrangeiros por representantes de seus países no Rio de Janeiro, a emissão de vistos e a supervisão das atividades de chegadas e partidas.

Repetindo a experiência bem-sucedida da Copa do Mundo de 2014, será instalado no Rio de Janeiro um Centro Integrado de Comando e Controle (CICC), do início dos Jogos Olímpicos ao final dos Paralímpicos, e

integrará todos os órgãos de segurança, defesa e inteligência envolvidos nas operações olímpicas. O CICC garante uma capacidade de resposta rápida e coordenada a incidentes de diversas naturezas, desde emergências médicas até catástrofes naturais ou ações criminosas.

O CICC a ser instalado no Rio de Janeiro é parte de um sistema nacional integrado, que inclui CICC regionais nas cidades do futebol e um CICC nacional em Brasília.

Além do planejamento prático descrito, o Itamaraty, sabedor de que o apelo à opinião pública se inicia antes dos jogos propriamente ditos, tem desenvolvido diversas ações no exterior para promoção do Brasil por meio do mote dos megaeventos de 2016. Em 2015, por exemplo, em coordenação com a Embratur, os Consulados-Gerais do Brasil em Toronto e Montréal realizaram, durante os Jogos Pan-Americanos Toronto 2015, no Canadá, eventos de promoção dos Jogos Rio 2016 e de divulgação do Brasil como destino turístico. Em Toronto, o “Espaço Time Brasil”, do Comitê Olímpico Brasileiro (COB), foi o local de realização de *brunch* oferecido ao *trade* turístico local.

Também em 2015, a embaixada do Brasil em Washington realizou três importantes ações de diplomacia pública. Na primeira, no dia 3 de agosto, o posto, em parceria com o *Smithsonian Institute*, promoveu a palestra *Brazil's build-up to the Olympics*, proferida pela ex-secretário executivo do Ministério do Esporte e ex-coordenador-geral do Grupo Executivo da Copa do Mundo (GECOPA) e do Grupo Executivo dos Jogos Olímpicos (GEOLIMPÍADAS), professor Luís Manuel Rebelo Fernandes. Em sua segunda ação, no dia 4 de agosto, a embaixada do Brasil, em parceria com o *Council of the Americas*, organizou o painel *A Conversation on the Rio Olympics*, no *Carnegie Endowment for International Peace*. O evento contou com a participação de 50 jornalistas, estudantes e formadores de opinião, como o editor chefe da *Americas Quarterly* e da conselheira da USAID para esporte e desenvolvimento. Na terceira ação, a embaixada ofereceu coquetel para cerca de 80 pessoas na residência oficial. Participaram da iniciativa representantes da imprensa brasileira e norte-americana, membros do Congresso norte-americano, empresas patrocinadoras dos jogos, membros do Departamento de Estado e de embaixadas dos países do Grupo de Países Latino-Americanos e do Caribe (GRULAC), além de atletas, ex-atletas e treinadores

norte-americanos baseados em Washington. As referidas ações obtiveram grande êxito em ampliar a percepção positiva do público local a respeito da realização dos jogos no Brasil.

Em parceria com o Ministério do Esporte e a Embratur, a embaixada do Brasil em Londres comemorou, em 5 de agosto de 2015, no marco da contagem regressiva de um ano para o início dos Jogos Olímpicos Rio 2016, em um dos principais locais de comemoração da capital inglesa, a *Trafalgar Square*, o “Dia do Brasil”, que teve a participação de cerca de 50 mil pessoas.

Os postos no exterior foram, ainda, instruídos, no contexto de contagem regressiva para os Jogos Rio 2016, a transmitir aos principais meios de comunicação locais, carta assinada pela presidenta Dilma Rousseff. O documento, no qual ela convida o público estrangeiro a visitar o país antes, durante e após os Jogos (“Esperamos todos com o coração e os braços abertos.”), foi reproduzido em 91 periódicos de 80 países.

Em outra ação de diplomacia pública realizada no marco da data de 5 agosto de 2015, o Itamaraty instruiu os postos a transmitirem aos meios de comunicação especializados na cobertura esportiva carta assinada pelo ex-jogador de futebol e bicampeão mundial pela seleção brasileira Marcos Evangelista de Moraes, o Cafu.

Por maiores que sejam os esforços de preparação e execução das respostas aos desafios impostos pelos Jogos Rio 2016, há, ainda, a fase posterior aos megaeventos, a do rescaldo da ebulição produzida pela euforia das competições. Nesse sentido, o Brasil tem preparado estratégias que mantenham elevada sua imagem de competente organizador de megaeventos, decorrente de todas as conquistas engendradas pelo país nas últimas décadas.

Uma delas é a construção da Casa Brasil, durante os jogos. Localizada na zona portuária, próxima ao Museu do Amanhã, na capital fluminense, será um espaço de exposição do Brasil em toda a sua riqueza cultural, econômica, turística e natural. A Casa passará uma mensagem de grandeza ao público que a visitar, e explorará a unidade nacional dentro da diversidade do povo brasileiro espalhado pelas várias regiões do país. Oferecerá, ainda, oportunidades para promoção comercial, com a possibilidade de contato entre investidores, empresários e executivos entre si e com órgãos do governo voltados para o desenvolvimento e o fomento.

Tendo em vista que o Japão será a próxima sede dos Jogos de Verão, a embaixada do Brasil em Tóquio tenciona estender a visibilidade oferecida pelos Jogos Olímpicos e Paralímpicos do Rio de Janeiro com uma série de atividades no Japão em torno do conceito de uma ponte olímpica *From Rio to Tokyo*. Entre as iniciativas em estudo está a construção temporária, em um ou mais parques de Tóquio, de pavilhão do arquiteto japonês Shigeru Ban para abrigar os módulos da exposição *Gênesis* do fotógrafo brasileiro Sebastião Salgado. A embaixada tem trabalhado junto ao governo de Tóquio para viabilizar o projeto, cuja implementação dependerá da identificação de patrocinadores privados (possivelmente, dos patrocinadores oficiais das Olimpíadas).

Além das atividades de divulgação, diplomacia pública e intercâmbio cultural no Japão, o *From Rio to Tokyo* poderia incluir dimensão de negócios, com estímulo a parcerias bilaterais entre atores públicos e privados envolvidos na organização dos Jogos Olímpicos e Paralímpicos. A título de exemplo, Japão e Reino Unido assinaram em 2014 memorando para promover cooperação no planejamento e execução de megaeventos esportivos.

Conclusão

Eventos esportivos têm notável dimensão política e estratégica. A leitura atenta da história das Olimpíadas e das Copas mostra como as escolhas de suas sedes coincidem muitas vezes com o momento de afirmação internacional dos países, de seu papel naquele momento na cena internacional ou de sua emergência como novo ator nessa cena. Foi assim com o Brasil, no momento atual, foi assim com a China, com enorme vitalidade econômica e desejosa de mostrar-se ao mundo como potência mundial, foi assim com a Coreia do Sul dos jogos de Seul 1988. O aspecto político e certo nacionalismo saudável afloram na hora de organizar e preparar megaeventos esportivos. É o prestígio e a honra do país que estão em jogo. Há um legado de desenvolvimento em várias áreas que não pode ser desprezado.

Nos últimos 15 anos, operou-se uma reformulação geopolítica do cenário internacional. Países que não figuravam como atores de peso na

comunidade internacional são hoje os que se posicionam como potências econômicas emergentes, entre eles o Brasil. Em termos de realizações esportivas, o país está percorrendo trajetória temporal virtuosa, pontuada pela realização dos dois maiores eventos esportivos mundiais, com apenas dois anos de intervalo. Com essas realizações, o Brasil assinala ao mundo que está, em todas as áreas, decidido a superar desafios, e a fazer valer um mundo novo, no qual todos tenham a chance de mostrar seus talentos e participar da arena global para superar o subdesenvolvimento, ajudando a criar um jeito novo, alegre e inclusivo de viver o esporte e a vida.

Política externa e esporte, no mundo atual, deixaram de ser duas áreas separadas para estarem intrinsecamente ligadas, por todos os impactos das ações de diplomacia pública promovidos pelo esporte.

Além de todas as ações desenvolvidas pelo Itamaraty para a promoção da imagem do Brasil no exterior por meio do intercâmbio e da cooperação esportiva, sediar a Copa do Mundo e os Jogos Rio 2016 oferece ao país chance ímpar de aprofundar laços bilaterais com países parceiros e de difundir, por meio do esporte, os valores brasileiros de harmonia e diálogo, cooperação, inclusão social e combate a toda sorte de preconceito e discriminação, alegria e paz.

REFERÊNCIAS

ANHOLT, Simon. 2010. *Places: Identity, Image and Reputation*. London: Palgrave Macmillan.

NYE, Joseph Jr. 2008. *The Powers to Lead*. Oxford University Press.

SAMPAIO, Joel. 2012 . *Copa do Mundo e Jogos Olímpicos no Brasil: a construção de vitórias fora de campo. Oportunidades e desafios para a afirmação internacional do país*. LVII Curso de Altos Estudos. Instituto Rio Branco. Ministério das Relações Exteriores.

Sports Mobilities Across Borders: Postcolonial Perspectives

NIKO BESNIER (UNIVERSITY OF AMSTERDAM)

Among aspects of sport in the contemporary world that raise the most pressing questions about postcolonialism, the international mobility of athletes must surely occupy a privileged place. From the long history of entanglement of sports with various colonial projects, to the objectification in the global North of athletes' bodies from the global South, the nationalist anxieties that these bodies' athletic prowess provoke in post-industrial countries, and the enormously important role that these athletes' sporting successes play in global sport industries, sport mobilities in the twenty-first century are centre stage among the contexts that appear to prolong colonial relations of the nineteenth and twentieth centuries. As such, they demand to be examined critically from an angle that questions enduring colonial relations and the continued hegemony of Western epistemologies. At the same time, an analysis of these mobilities that goes beyond easy *clichés* demands that we explore the transformations that have tested colonial relations over the past half-century, and finally place postcolonialism itself under analytic scrutiny.

Throughout their history, modern sports have travelled, and have done so in a number of ways. From its very inception in the middle of the nineteenth century, the very idea of sport quickly spread to all four corners of the globe, to the extent that one can consider the phenomenon to be one of the first manifestations of what we have learned to call in the last few decades 'globalization' (Darbon, 2008; Gems, 2006; Giulianotti and Robertson, 2009; Guttmann and Games, 1994; Macaloon, 2007, among many others).

But almost from this foundational historical moment, athletes themselves also began moving, crossing national borders, and often acting as vectors for the early global diffusion of sports (Tiesler and Agergaard, 2014; Bale and Maguire, 1994; Elliott and Harris, 2014; Lanfranchi and Taylor, 2001, among many others). For a long time, however, the circulation of athletes who migrated specifically to pursue a career in sport was confined to movements between neighbouring countries, for the simple reason that club officials and other gatekeepers felt most at ease recruiting foreign athletes emanating from countries which they regarded as having linguistic and religious affinities to their own, or where they had personal connections (McGovern, 2002; Taylor, 2006).

In the last couple of decades of the twentieth century, as is well documented, sport mobility took a new turn. The increasingly commercialized, mediatised, and corporatized nature of the major professional sports has fundamentally transformed the recruitment of athlete²⁶. Sport teams and clubs have gradually been transformed into corporations that compete with one another for scarce resources, including talent, and before the turn of the millennium many began to look much further than ever before for promising young athletes, with the intent of recruiting them at the cheapest moment in their career, often with an eye on reselling them as soon as they have acquired sufficient sporting capital. These historical junctures have led to a remarkable increase in the number of foreign-born or ethnically marked athletes employed in athletic workplaces in the industrial world, particularly those emerging from developing countries. In Western European professional soccer-football, non-Europeans today constitute more than 50% of foreign players. The racially or ethnically marked composition of many prominent sports teams is another symptom of these dramatic changes²⁷.

²⁶ I am confining my remarks to team sports, although similar historical patterns characterize many individual sports.

²⁷ The ethnic diversity of important teams has featured as a deeply divisive issue playing in the hands of various political positions; for example, on the political affects engendered by the French national football team at various moments in recent history, see Beaud (2011); Silverstein, (2000).

What I will suggest here, however, is that these changes in the very architecture of sport have taken place as geopolitical changes have had a profound effect on the lives of ordinary people in the global South, and that these changes must be addressed seriously if one seeks to understand sport mobilities, their seemingly ever increasing importance, and their significance for athletes, their families, their countrymen, and the nations that produce them. At the same time, these global transformations are in many cases intertwined with local sociocultural dynamics that are responses to global changes as much as they are rooted in the long-standing constitution of local contexts.

Dreams of Athletic Glory

As is amply documented, local economies in many developing countries today have little to offer to large segments of the population in terms of employment opportunities or other ways of accessing resources. 'Traditional' forms of productive activity, such as agriculture or blue-collar work in mines and factories, have in many places been eroded by free-market competition, economic downturns, and the feminization of the global post-Fordist labour market (Ferguson, 1999; Piot, 2010).

The economic crisis that had gripped industrial nations since 2007 (or earlier, as is the case of Japan) has had ripple effects that have compounded economic decline; even in countries like the BRICS, where primary industries are supposed to have turned the economy around, they have in reality only further enriched the already rich²⁸.

In many places, farming, which has long constituted the most reliable form of labour, has lost its prestige and profitability, often as a result of national policies promoting agriculture for export, which is not only vulnerable to stock market speculations taking place, far away from farmers, in the major capitals of the world, but also impoverishes the land, the environment, and the farmers that depend on them.

²⁸ BRICS is an acronym commonly used to refer to the so-called 'emerging economies' of Brazil, Russia, India, China, and South Africa.

For example, in Tonga, a small island country of the South Pacific, whose economy until the mid-twentieth century revolved around subsistence agriculture, a series of national ventures encouraged farmers to engage in monocropping for export, all of which successively collapsed because of importing countries' abandonment of preferential tariffs, small countries' inability to compete with larger economies, the vagaries of world markets, and the ravages that the uncontrolled use of inorganic chemicals has wrought on the environment. Today, agriculture in this island country has lost the enormous prestige it used to have half a century ago, leaving a large proportion of the population, particularly the younger men who in the past supplied the bulk of agricultural labour, either idle or waiting for an elusive chance to migrate overseas. (Besnier, 2011)

Of all social groups, it is particularly younger men who have suffered most from changing labour conditions in many societies, while at the same time they have, ironically, borne the brunt of the blame for economic downturns. As a result, youthful masculinity has become the site of increasingly strident intergenerational tensions: with surprising consistency across the world's societies, older people blame younger men for the ills of society, denouncing them as lazy, uncooperative, disrespectful, and irresponsible. Unable to provide for families and communities, unable to find in local economies anything that will help them make a material contribution or maintain a modicum of dignity, men, particularly the young and unskilled, are now the dispensable subjects of the world economy. In both rural and urban areas, young men's lack of opportunities to become productive prevents them from reproducing the sociality and the sense of belonging that guided their fathers through life, generating a malaise that affects equally and interchangeably masculinity, youth, and economic life in general (Allison, 2013; Newell, 2012; Osella and Osella, 2004; Weiss, 2009).

Paradoxically, the young in marginal regions of the world are simultaneously embedded in global dynamics of consumption, hope, and self-expression. Whether they partake in hip-hop culture, Pentecostal or Islamic revival, or political mobilization, youth seek to claim a sense of belonging in global forms of community. Young men in particular tap into images of new and sometimes extreme forms of masculinity (e.g.

gangsta rap, hoop dreams, ghetto outfits). These efforts are not devoid of problems, as their legitimacy is often contested and the promise of revolution (or just self-esteem) thwarted by poverty and immobility (Comaroff and Comaroff, 2000).

It is in the context of these tensions that we must seek to understand the role of sport migrations in the lives of young men, particularly in the global South. Marketed as men's culture and as a hyper-masculine spectacle for global consumption, the sport industries epitomize masculinity (Burstyn, 1999). For young men in impoverished countries, they represent at once hope for survival, a spectacular form of participation in the production of global images of male success, and the resolution of the contradiction between local exclusion and global inclusion. This resolution can be variously enacted: by wearing the right brand of sneakers, adulating the same sport stars as other youth elsewhere, or aspiring to become a world-class athlete. The latter possibility is embedded in a gendered logic in two ways: it foregrounds masculine prowess in its most extreme forms; and it reclaims what remains, ideologically at least, the classic site of masculinity worldwide, namely the ability to provide for others. It is thus no wonder that sports occupy the lives and minds of not only youth, but also their families, communities, and nations.

Athletes on the Move

For young men in the global South, the dreams of economic and other forms of success that sport engenders almost inevitably imply migrating to countries of the global North, that is to say Europe for sports like football, North America for baseball or basketball, or Europe, Australia, and New Zealand for the rugby codes (the 'North' being used here a metaphor). In many cases, these dreams occur in a context where the future and exile are already synonymous (Besnier, 2011; Piot, 2010).

They also coexist with the reality lived by most migrant citizens who, often undocumented, work in miserable conditions in the rural and urban regions of industrial countries, whether picking tomatoes in Calabria, cleaning rooms in seedy Parishotels, or looking after the elderly in Arizona or Florida. As a result, today, for young men in many parts of the

South, the possibility of emigrating to a career in the sports industries in wealthy areas of the world mobilizes a huge amount of energy. While in reality only the lucky few gain widespread recognition, the possibility of success in professional sports in the Global North informs the actions and haunts the dreams of countless others, eclipsing the probability of success (Eitzen, 2009; Kwauk, 2014; Lisaclaire 2014).

Unlike the circulation of underclass workers that perpetrates former colonial relations, which in many cases takes place alongside that of athletes, sports mobility evokes millenarian images of sudden success and unimagined prosperity, affording young men the fantasy of redistributing untold wealth, often in preference to keeping it for themselves, and thus reclaiming male productive citizenship. For example, one of the research participants during my fieldwork among Tongan rugby players in Japan estimated that about 70 people in Tonga were materially dependent on the remittances that he regularly sent back home, earmarked from the middle-class salary that he earns playing for a Japanese corporate team Besnier (2012). In other prominently visible cases, athletes who have reached the zenith of their trade (such as household names like Usain Bolt) are celebrated for the funds they provide to schools, churches, mosques, and charities, and are welcomed like heroes upon their visits home. But, for most, the enchantment of 'fabled futures' that sport migrations engender is illustrative of a 'casino capitalism', the magical emergence of wealth from nothing, which many see as a signature feature of the turn of the millennium (Comaroff and Comaroff 1986; Lisaclaire, 2014). Like the circulation of underclass workers, sports migrations are precarious, unpredictable, and often disappointing. At the very least, the mobility of athletes operates within a dialectic of flow and closure, hampered by serious constraints (e.g. the tightening of laws governing residence permits and work visas) as easily as they are enabled by emergent possibilities - e.g. the loosening of citizenship restrictions by sport regulating authorities (Meyer and Geschiere, 1999; Tsing, 2004). The brevity of youthful masculine vigour, the spectre of injury, the capricious nature of corporate interests, the precariousness of adoptive forms of belonging, and the unforgiving responses of publics all bestow upon athletic careers a profoundly fragile quality. Many come to an abrupt end because of

poor health, substance abuse, scandal, or simply rapidly declining performance. They operate within an industry in which mainstream middle-class men control the labour of under-educated non-white workers. While these features characterize all athletic careers, for athletes from the global South, the fall is particularly dramatic, given the investment of so many others in their success and their heightened vulnerability to exploitation by teams, agents, and other stakeholders.

While the most celebrated athletes are at the forefront of a global industry of extraordinary public visibility, sport is the only sector of the global labour market in which workers, and more specifically their bodies, can be bought and sold – and, as soon as the body’s performance begins to decline, unceremoniously let go of. This situation is already problematic for most athletes who play ‘at home’, but it is doubly so for migrants, who are often left at the end of their careers with few local resources while also having to answer to the unreasonable expectations of families and villages in their homeland. The global sport industries are thus dependent on a labour market whose resemblance to the slavery on which the colonial edifice has rested for centuries is obvious. The analogy has often been drawn, particularly in the numerous news articles that purport to critically uncover the sordid realities under seductive stories of the lightning success of a few high-profile athletes and the huge remunerations they command. To cite only one example, New Zealand journalist Michael Field recently characterized the circulation of rugby players from the Pacific Islands (primarily Fiji, Tonga, and Samoa) as ‘modern blackbirding’, using for dramatic effect a term that refers to the slave trade in the Pacific Islands in the mid-nineteenth century²⁹. More than ever in the course of history, sports migrations appear to have the effect of perpetuating and reinforcing colonial relations between wealthy metropolises and an impoverished neocolonial world that is nevertheless endowed with a seemingly inexhaustible supply of sporting talent to be offered to the sports industries of the industrial world.

²⁹ Field [http:// www.michaelfield.org/sport.htm](http://www.michaelfield.org/sport.htm) (accessed 6 June 2013).

However, these apparently straightforward comparisons deserve closer inspection. Several questions arise. How do the inequalities between the centres that acquire talent and the peripheries that provide it operate? How do postcolonial relations between centre and periphery articulate with the growing inequalities within the societies in question? In societies that produce sport talent for export, what effect do the relationships between generations, gender categories, and social classes have in local contexts? What role do state policies play in orienting ordinary citizens to sport mobilities in developing countries? And, generally, what are the benefits and limitations of a postcolonial critique for an understanding of sports migration in the twenty-first century?

Postcolonial Critique or Critique of Postcoloniality?

The most straightforward limitation of the application of the concept of postcolonialism to athlete mobilities is the well-known fact that, while they may have done so in earlier times, sport migrations no longer fit in any simple way the well-trodden paths between former colony and former metropole, or even between periphery and centre. As the small but growing corpus of ethnographic works on sport migrations has demonstrated, sport mobilities can follow extraordinarily unpredictable trajectories, leading aspiring athletes to locations that they did not know existed and often stranding them in circumstances where they have to create a life, on the margin of legality, in societies that can easily turn hostile against them (Besnier, 2008; Carter, 2011; M. Klein, 1991).

For example, in Ljubljana, Slovenia, an unofficial amateur football club known as Afroscorpions FC Slovenia brings together footballers from Nigeria, Ghana, and other West African nations. Some have meandered across Central and Eastern Europe, playing in various low-level leagues before landing in Slovenia, a member of the EU but one that has comparatively lax immigration laws, while others still hope to attract the attention of recruiters and agents. Others originally came to Europe to play and defected, claiming political asylum. Clubs like Afroscorpions operate in other cities of the European periphery (Thompson, 2014).

Among the most dramatic manifestations of the enduring nature of colonialism in the global sport industries figure the ‘baseball farms’ in the Dominican Republic that Alan Klein’s pioneering work documented and the ‘football farms’ that European clubs and other entities have established in West and Southern Africa ³⁰. In Ghana, millenarian dreams of following in the footsteps of an Abedi Pele or an Asamoah Gyan and supporting family, village, church or mosque, and the entire country prompt boys to flock to these institutions, of which new ones open their doors everyday, in the hope of being noticed by recruiters from overseas, often at the expense of regular schooling. Of course, football academies come under many guises, from institutions that nurture responsibly their young charges, from which European clubs seek to recruit the most talented at the cheapest moment of their sporting careers, to fly-by-night ventures that promise a great deal and deliver little. At worst, they expose young hopefuls to exploitation, in the form of, among other things, human trafficking of various kinds (e.g. clandestine border crossing, procurement of faked documents, deceitful promises of employment). In all cases, they appear to be prime examples of the perpetuation of postcolonial relations in which the former colonial powers help themselves to the resources of the former colonies.

Yet, when examined more closely, the situation immediately becomes more complicated than the image commonly presented in the media. As James Esson recently documented, football academies in Ghana have emerged at a specific historical juncture, constituted by the convergence of global and local dynamics and operating equally on material and ideational levels (Esson, 2013). The socialist idealism in the impetuous years following the country’s independence in 1957, under the charismatic leadership of the father of the nation Kwame Nkrumah, raised the development of education to the status of national priority. This is no longer the case today: the neoliberal economic policies of structural adjustment imposed by the World Bank and International Monetary Fund have undermined the state and especially the bureaucracy, which was the most important source of employment for

³⁰ On the Dominican Republic, M. Klein(2014); Ruck (1998); On West Africa, Darby (2000); Darby, Akindes, And Kirwin (2007); Poli (2004)

graduates. No longer guaranteeing a place in a labour market now saturated with qualified candidates, formal education has lost its appeal, especially for boys, who are turning in increasing numbers to football academies, leaving education to girls and women. Boys today idealize a masculinity characterized by an 'X lifestyle' (conspicuous consumption, fame, bad-boy reputation, etc.), an image that is associated in particular with Ghanaian footballers who play overseas. The gap between women's and men's priorities is thus progressively widening and the gendering of life opportunities increasing. Similar dynamics are operative in other ethnographic contexts, such as in Madagascar, for example, where women are more adept than men to use the tools at their disposal, such as transnational Internet dating for marriage and emigration³¹. We must therefore understand the remarkable efflorescence of football academies and their popularity among boys in the context of both historical dynamics of a political economic nature and socio-cultural dynamics, including the adulation of particular manifestations of masculinity, changing gender relations, and the emergence in societies like Ghana of an understanding of success as necessarily involving migration, what Barak Kalir (2005) aptly terms a 'migratory disposition'³². But one can also further enlarge the geopolitical context of the emergence of these economic and cultural changes. In Togo, one of Ghana's neighbouring countries, the society is currently orienting itself wholesale towards mass emigration, and an entire economy has emerged around the so-called US 'green cards' lottery, in which a million Togolese had participated by 2010, including the procurement of false documents and rehearsals of consular interviews, a vast system of duplicity and fraud and an 'enormously inventive, entrepreneurial border practice, which has generated its own scales of value and pricing, and has produced far-reaching networks of debt, rank, and clientage' (Piot, 2010).

But we only begin to understand these dynamics when framing them in the effect that the end of the Cold War had produced on this

³¹ On Madagascar, Cole (2010); more generally, Constable, (2007).

³² Similarly, Esson (2014), demonstrates that this understanding leads one to exert caution in labelling irregular football migration 'Human Trafficking', a scepticism that echoes similar analyses of human trafficking in other contexts (E.G. Bernstein (2010) 45–71).

formerly pivotal country in the geopolitical balance of the region: while in 1990 the USA poured US \$50M a year in development aid into Togo (enriching a cadre of officials and politicians at the expense of the rest of the country), this assistance today amounts to a paltry \$10,000 a year. The end of the Cold War, as well as the imposition of structural adjustments, the rise of NGOs to fill the void left by the shrinking of the state and overseas assistance, and the shifts in the definition of state power all emerge as events that have reconstituted the relations of the 1960s, 1970s, and 1980s, which were definitely of a postcolonial nature, into relations that are much less clearly postcolonial.

In Pacific Island societies that are the major exporters of rugby talent, sport migrations and the hopes that they engender are also framed by economic inequalities that render emigration de rigueur for young men. In these societies (especially of Samoa and Tonga as well as, increasingly, Fiji), a migratory disposition has gradually developed since the middle of the twentieth century as migrating to industrial countries has become part and parcel of the definition of life success. People talk of emigrating because they 'love' their parents, spouses, and children, invoking a foundational cultural concept that variously translates as 'love, empathy, pity' (Tongan 'ofa, Samoan alofa, Fijian loloma): by emigrating, one sacrifices one's own comfort and security to go out in search of resources to be sent back to one's family members so they not have to worry about their life necessities, their dignity in the eyes of others, and their future. Despite the fact that legal migration is extremely difficult, the passports of those countries being viewed with great suspicion by the immigration authorities of industrial countries, migration in these countries colours all aspects of life, including of course economic life: in the case of Samoa and Tonga in particular, the productive economy is virtually non-existent, and the entire nation depends on remittances from relatives working in New Zealand, Australia, and the USA. It is, in this general context, generated by the conjuncture of global and local dynamics, that the possibility of emigrating to a professional athletic career captures the dreams of young men. In Fiji, Indigenous Fijian men who lack the talent necessary to play on the international scene or who are not in the right place at the right time to be scouted and recruited in an overseas rugby team

may seek a career path in the Fiji Military Force or the British military, which until recently hired Fijian men (and, to a much lesser extent, women). Strong cultural and political links in fact exist between rugby and the armed forces (Teaiwa, 2005; Teaiwa, 2008; Besnier, 2014).

In Tonga, the state itself is complicit in encouraging the emigration of athletes, seeing in the phenomenon an enormous potential. Encouraging people to emigrate articulates well with its neoliberal policies that have eroded what little state structures existed (e.g. the bureaucracy) while shifting the burden of providing for the future onto the citizenry. Because little is available locally in terms of employment or other resource-generating activities, labour migrations become the solution, and if labour can be exported to markets other than low-level service industry or blue-collar labour markets, everyone benefits Fajardo (2010); Rodriguez (2008)³³. Here is thus an extract from the five-year development plan of the Kingdom of Tonga's Ministry of Training, Employment, Youth and Sport that was in effect during my last fieldwork in the country:

It is clear that Tongans are good sportsmen and sportswomen and if they are coached properly they could excel in their chosen sport. It is expected that aid assistance will be secured to build the appropriate facilities and infrastructure, reinforce skills development and encouraging [sic] participation and access to sports. Sporting talent could be exported through agents in overseas countries (Ministry Of Training, 2007).

These policies are being pushed forward with little or no attention paid to their potential consequences, notably in reference to gender relations, despite the lip service paid to gender in the quotation, but also in reference to the fragility, brevity, and cost of athletic careers.

But there are other, considerably more local and cultural, forces that come into play. In villages of island countries, young boys receive lessons in the performance of masculinity from their older brothers and cousins, and the informal and unstructured rugby games that they play

³³ Downloaded By [Niko Besnier] At 00:04 30 March 2015the International Journal Of The History Of Sport 13

on a daily basis on village greens are a prime site where this socialization to gender takes place. In Tongan and Samoan villages, for example, informal rugby games valorize the ruggedness, controlled aggression, and other orientation that constitute local ideals of masculinity, while also allowing boys to demonstrate their individual resourcefulness and skills in confounding opponents, qualities of youthful masculinity that are covertly valued (Besnier, 2014).

They provide important lessons in how to be gendered and function as loci of peer socialization, with younger boys playing alongside older ones while learning the tricks of the trade. In Fijian villages and probably elsewhere in the region, boys watch in rapt attention on television overseas rugby games in which international Fijian players display their skills in this hyper-masculine sport, thus sealing the link among local definitions of masculinity, sport achievements, and geographical mobility (Brison, 2007).

More generally, what I have argued is that understanding athletic mobilities as the perpetuation of colonial relationships between centre and periphery misses out on the complexities of the context in which they take place. The trajectory of many sport migrations follows patterns that disregard colonial histories; athletes often migrate in contexts in which a migratory disposition is already deeply engrained in people's lifeways; athletic mobilities are based on not only material necessities but also cultural forms that give them meaning on multiple levels; and this meaning is located at once in the local context and in global structures. If, in the context of sport, one of the major aims of postcolonial method is 'emphasizing aspects of colonial relations between the colonizer and the colonized' (Bale and Cronin, 2003), what I have shown here is that the power relations that inform athlete mobilities are those that are not only calqued against former relations between colonizer and colonized, but also based on considerably more complex patterns of inequality. Of course, unravelling these patterns requires one to adopt a bottom-up approach that pays attention to the complexities of the local.

Enduring Colonial Stereotypes

Where colonial dynamics continue to be resiliently operative is in the stereotyping of racially marked migrant athletes. I will not deal here with the more egregious examples, illustrated by such deeply racist acts as bananas thrown at black players on European football pitches. Instead, I will concentrate on more subtle cases, in which agency and structure articulate with one another to shape images and nurture stereotypes in ways that are not always intended by the agents concerned. But then ‘unanticipated consequences of purposive social action’ have a well-established genealogy in sociology and other social sciences (Merton, 1936).

One of the most visible features of Pacific Island rugby masculinities are the so-called pre-game ‘war dances’ that Tongan, Fijian, and Samoan teams perform when playing overseas, aggressive challenges addressed to the opposing team and ostensibly designed to intimidate them. (That this effect works is attested by television cameras often focussing on the consternated features of opposing team members caught by surprise.) The original idea of these performances is the well-known rugby haka that the New Zealand All Blacks appropriated and turned into their signature feature, widely appreciated by international publics who for the most part are oblivious to the deeply controversial background of the performance in New Zealand³⁴. Less controversial because they do not emanate from the same kind of tense politics of identity as the haka does, the crowd-pleasing Fijian *cibi*, Tongan *sipi tau*, and Samoan *siva tau* all present the athletes as fierce ‘warriors’ descended from a hypothetical past when islanders were allegedly feared for their bellicosity – presumably young men only, although this is never spelled out explicitly.

These unreconstructed images have undeniable traction on publics, as well as recruiters and other agents, in that they foreground a hyper-masculine power that comes in handy in a game of rugby and thus help athletes ‘sell’ themselves on the international rugby market or, perhaps

³⁴ The appropriation of the performance from the indigenous Māori minority in New Zealand has been the subject of heated debate in the national sphere, as well as of a lawsuit filed by a Māori tribe alleging indigenous intellectual property infringement

more accurately, they help the players' go-betweens sell them to clubs and teams. In the islands, one finds positive echoes of this 'warriorhood' in multiple other contexts; for example, t-shirts worn throughout the islands depict 'island warriors' sporting hyper-developed musculatures and decked out in 'traditional' weaponry, which often ends up being mishmashes of cultural icons of various provenances and associations (including Hawaiian and Māori, where they are common symbols of indigenous resistance) (Besnier 2011). These images are thus as much the product of self-representation as an answer to the expectations of others, including international publics demanding dramatic entertainment.

This is precisely where these performances constitute a double-edged sword. It goes without saying that the 'warrior nature' of islanders derives directly from colonial discourses of yesteryears and neocolonial discourses of today, in which the 'warrior' is easily substituted for the 'savage'. But here is the dilemma: while the image conforms to what Pacific Island young men find desirable, it can easily backfire, as the warrior may be a powerful presence on the rugby pitch (and thus invariably placed in key positions in the team), but he is unreliable as a team member, unmanageable during training and unable to follow the terms of a contract³⁵. We thus find here the classic image of the non-white athlete as 'raw talent' who lacks discipline and method. Thus, during my recent fieldwork in the south-west of France, where Pacific Islanders are increasingly visible on the rugby scene and thus in the public sphere (in a region where rugby holds a great deal of importance), I was regaled repeatedly with stories about Rupeni ('Rups') Caucaunibuca, a Fijian player of remarkable talent who had played for Agen and then Toulouse, and whose hyper-exotic name the vast majority of French speakers already find impossible to pronounce. After having been involved in several car accidents and a number of other peccadillos, according to the mythology, Caucaunibuca left one day for a short holiday back in Fiji, from which he failed to return as scheduled. Three months later, the club allegedly had to send out a journalist to Fiji, where he found the athlete in his village, it is said, as he was returning

³⁵ The arguments I am developing here owe much to the work of Brendan Hokowhitu in reference to the different but not unrelated situation of Māori youth in New Zealand society; see Hokowhitu, 'Māori Physicality' and 'Tackling Māori Masculinity'.

from fishing (several versions of this story coexist, each more sensational than the other). Islanders are thus powerful rugby players full of 'natural' talent, they are happy and friendly (until they start drinking, that is), they play guitar and attend church, they respect hierarchy, but they have no sense of responsibility, are unpredictable, and place family and village before their careers. In short, they are good savages, who like other savages are after all just children.

Colonial images endure. But, like all stereotypes, they are also the by-products of multiple forms of agentive action. Some are useful to those whom the stereotypes depict, but they can just as easily backfire. They are the legacy of a colonial past but they continue to be reinforced through quotidian forms of action, such as children watching television in remote island villages, the images stencilled on t-shirts, the expectations of global publics, and the self-representations emanating from the pre-game performance of 'war dances' on foreign soils.

Rethinking Postcoloniality in Sport Migrations

Given the profound historical entanglement of sport with colonial projects around the world, there is no doubt that a postcolonial critique of this history and its modern consequences is essential to our understanding of the global circulation of professional athletes. Beyond this basic recognition, however, one must also exert caution against over-privileging the explanatory power of an analysis that centralizes the relations between colonizer and colonized in the colonial past and between centre and periphery in the contemporary moment. Indeed, what I have illustrated in this article is the fact that power relations have multiple manifestations that transect the boundary between the local and the global; that the colonial relations of yesteryears are in fact poor predictors of athletes' migratory trajectories on the contemporary scene; that seemingly resistant, assertive, and celebratory actions can have positive consequences, such as providing much needed visibility to people from regions of the world that are largely deemed irrelevant, as easily as they can be turned around, rekindling old colonial stereotypes, and marginalizing those who are the object of these stereotypes.

Postcolonial theory has been particularly useful in recognizing and valorizing cultural mixing, hybridity and mimesis in contrast to the fetishization of traditional purity and the erasure of colonial politics. What we need to engage with is the fact that, today perhaps more than in the decolonization era, power relations in the postcolonial world are complex, with the emergence, for example, of new elites that have slipped into the roles formerly occupied by colonizers (the 'New Whites', as they are called in various parts of Africa), a phenomenon that Franz Fanon himself had predicted in his foundational theoretical work on postcolonialism (Fanon 1961, 2005)³⁶. Sport may indeed be involved in troubling myths of purity and exposing inequalities inherited from the colonial past, but it can just as easily affirm new inequalities and structures of exclusion. In Fiji, for example, rugby has very strong associations with the indigenous Fijian population, on the one hand, and, on the other, military and police power, the chiefly system, and the established churches; these associations have had the effect of promoting the sport as a prime marker of the exclusion of the Indo-Fijian minority population from state power, particularly in the aftermaths of a succession of political coups with strong ethnic undertones (Presterudstuen 2010: 237– 48; Besnier (2014). Cases such as these demonstrate that a focus on hybridity and mixing in sporting practices must be balanced with attention to ways in which sport is utilized to affirm traditional purity and patterns of exclusion.

We must thus understand dynamics of inequality, exploitation, and oppression between centres and peripheries, in sport as well as other aspects of life, as articulating in complex and often ill-understood ways with other power relations on a local scale, including those that relate the state to the nation, among others. Power relations on a local scale and the relations between different scales operate in not only social and cultural spheres but also political ones, and it is precisely in these complexities that power hides in what appears to simply be social and cultural formations. In fact, sensitivity to the ravages of the colonial past on the colonized demands that we pay attention to all power relations and their consequences.

³⁶ For a discussion of 'New Whites', see, for example, Geschiere (1982), 321. Presterudstuen (2010), 237–48; Besnier (2014).

REFERENCES

- AGERGAARD Sine; TIESLER Nina Clara (eds). 2014. *Women, Soccer and Transnational Migration*. London: Routledge.
- ALLISON, Anne. 2013. *Precarious Japan*. Durham, NC: Duke University Press.
- BALE John; CRONIN Mike. 2003. 'Introduction: Sport and Postcolonialism', in BALE, John; CRONIN Mike (eds). *Sport and Postcolonialism*. Oxford: Berg, 1–13, 7.
- BALE, John; MAGUIRE Joseph. 1994. *The Global Sports Arena: Athletic Talent Migration in an Interdependent World*. London: Routledge.
- BERNSTEIN, Elizabeth. 2010. 'Militarized Humanitarianism Meets Carceral Feminism: The Politics of Sex, Rights, and Freedom in Contemporary Antitraf-ficking Campaigns', *Signs* 36, 45–71.
- BESNIER Niko. 2012. 'The Athlete's Body and the Global Condition: Tongan Rugby Players in Japan', *American Ethnologist* 39 491–510. Downloaded by [Niko Besnier] at 00:04 30 March 2015.
- _____. 2011. *On the Edge of the Global: Modern Anxieties in a Pacific Island Nation*, Stanford, CA: Stanford University Press, 55–63.
- _____. 2014. 'Pacific Island Rugby: Histories, Mobilities, Comparisons', in KANEMATSU, Yoko; MOLNAR Gyoza (eds). *Playing on the Global Periphery: Social Scientific Explorations of Rugby in the Pacific Islands*. Special issue of *Asia Pacific Journal of Sport and Social Science* 3, 268–76.
- BRISON, Karen L. 2007. *Our Wealth Is Loving Each Other: Self and Society in Fiji Lanha*. MD: Lexington, 127–128.
- BURSTYN, Varda. 1999. *The Rites of Men: Manhood, Politics, and the Culture of Sport*, Toronto: University of Toronto Press.
- CARTER, Thomas F. 2008. *The Quality of Home Runs: The Passion, Politics, and Language of Cuban Baseball*, Durham, NC: Duke University Press.
- _____. 2011. *In Foreign Fields: The Politics and Experiences of Transnational Sport Migration*. London: Pluto.
- CLÉMENT, Julien. 2014. *Cultures physiques: Le rugby a` Samoa*. Paris: Presses de l'École normale supérieure, 95–112.
- COLE, Jennifer. 2010. *Sex and Salvation: Imagining the Future in Madagascar*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- COMAROFF J., COMAROFF, J. 1986. 'Millennial Capitalism'; Susan Strange, *Casino Capitalism*. London: Blackwell.
- _____. 2000). 'Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming', *Public Culture* 12 , 291–343.
- CONSTABLE, Nicole. 2007. *Romance on a Global Stage: Pen Pals, Virtual Ethnography and 'Mail Order' Marriages*. Berkeley: University of California Press.
- DARON, Sébastien. 2008. *Diffusion des sports et impérialisme anglo-saxon*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DARBY, Paul. 2000. 'The New Scramble for Africa: African Football Labour Migration to Europe', *European Sports History Review* 32, 217–44.
- DARBY, Paul; AKINDES, Gerard; KIRWIN, Matthew. 2007. 'Football Academies and the Migration of African Football Labor to Europe', *Journal of Sport and Social Issues* 31, 143–61.
- EITZEN D., Stanley. 2009. 'Upward Mobility through Sport? Myths and Realities', in EITZEN D., Stanley (ed.). *Sport in Contemporary Society: An Anthology*, 8th ed. Boulder, CO: Paradigm, 249–56.
- ELLIOTT, Richard; HARRIS John (eds). 2014. *Football and Migration: Perspectives, Places, Players*. London: Routledge, 2014.
- ESSON, James. 2013. 'A Body and a Dream at a Vital Conjunction: Ghanaian Youth, Uncertainty and the Allure of Football', *Geoforum* 47, 84–92.
- _____. 2014. 'Better Off at Home? Rethinking Responses to Trafficked West African Footballers in Europe', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41 512–30.
- FAJARDO, Kale Bantigue; CROSSCURRENTS, Filipino. 2010. *Oceanographies of Seafaring, Masculinities, and Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FANON, Franz. 2005. *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2005.
- FERGUSON, James. 1999. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- FIELD, Michael, 'Professional Sport: The New Blackbirding?' *Radio New Zealand* 1, [http:// www.michaelfield.org/sport.htm](http://www.michaelfield.org/sport.htm). accessed: 6 June 2013).

- GEMS, Gerald R. 2006. *The Athletic Crusade: Sport and American Cultural Imperialism*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- GESCHIERE Peter. 1982. *Village Communities and the State: Changing Relations among the Maka of South-Eastern Cameroon since the Colonial Conquest*. London: Kegan Paul, 321.
- GIULIANOTTI, Richard; ROBERTSON, Roland. 2009. *Globalization and Football Thousand Oaks*. CA: Sage.
- GOLDSMITH, Michael. 2009. 'Who Owns Native Nature? Discourses of Rights to Land, Culture, and Knowledge in New Zealand', *International Journal of Cultural Property* 16 , 325–39.
- GUTTMANN, Allen. 1994. *Games and Empire: Modern Sports and Cultural Imperialism*. New York: Columbia University Press.
- HOKOWHITU, Brendan. 2004. 'Tackling Māori Masculinity: Genealogy of Savagery and Sport', *The Contemporary Pacific* 16, 259–84.
- _____. 2003. 'Māori Physicality: Stereotypes, Sport and the "Physical Education" of New Zealand Māori', *Culture, Sport, Society* 6 192–218.
- JACKSON, Steven J.; HOKOWHITU, Brendan. 2002. 'Sport, Tribes, and Technology: The New Zealand All Blacks Haka and the Politics of Identity', *Journal of Sport and Social Issues* 26 , 125–39.
- KALIR, Barak. 2005. 'The Development of a Migratory Disposition: Explaining the "New Emigration"', *International Migration* 43, 167–96.
- KWAUK, Christina. 2014. "'No Longer Just a Pastime": Sport for Development in Times of Change', *The Contemporary Pacific* 26 , 303–23.
- LANFRANCHI Pierre; TAYLOR, Matthew. 2001. *Moving with the Ball: The Migration of Professional Footballers*. Oxford: Berg, 2001.
- M. KLEIN, Alan Dominican. 2014. *Baseball: New Pride, Old Prejudice* Philadelphia. PA: Temple University Press.
- MACALOON, John J. 2007. *Muscular Christianity and the Colonial and Post-Colonial World*. London: Routledge.
- MCGOVERN, Patrick. 2002. *Globalization or Internationalization? Foreign Footballers in the English League, 1946–95*', *Sociology* 36. 23–42).
- MERTON, Robert K. 1936. 'The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action', *American Sociological Review* 1 , 894–904.

- MEYER, Birgit; GESCHIERE, Peter. 1999. 'Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure', in MEYER, Birgit; GESCHIERE, Peter (eds). *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Basil Blackwell, 1–15.
- MINISTRY OF TRAINING, Employment, Youth, and Sports, 'Corporate Plan 2007 – 2012', Typescript, 2007.
- NEWELL Sasha. 2012. *The Modernity Bluff: Crime, Consumption, and Citizenship in Côte d'Ivoire*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- NYAMNJOH, Francis. 2011. 'Cameroonian Bushfalling: Negotiation of Identity and Belonging in Fiction and Ethnography', *American Ethnologist* 38, 701–13.
- OSELLA, Caroline; OSELLA, Filippo. 2004. *Men and Masculinities in South India*. London: Anthem Press.
- PARREÑAS. 2008. *Rhacel, The Force of Domesticity: Filipina Migrants and Globalization*, New York: New York University Press.
- PIOT, Charles. 2010. *Nostalgia for the Future: West Africa after the Cold War*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- POLI, Raffaele. 2004. *Les migrations internationales des footballeurs: Trajectoires de joueurs camerounais en Suisse*. Neuchâtel: Éditions CIES.
- PRESTERUDSTUEN, Geir Henning. 2010. 'The Mimicry of Men: Rugby and Masculinities in Post-Colonial Fiji', *Global Studies Journal* 3, 237–48.
- RODRIGUEZ, Robyn Magalit. 2010. *Migrants for Export: How the Philippine State Brokers Labor to the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- RUCK, Rob. 1998. *The Tropic of Baseball: Baseball in the Dominican Republic*. 2nd ed. Lincoln: University of Nebraska Press.
- RYAN, Greg (ed.). 2005. *Tackling Rugby Myths: Rugby and New Zealand Society, 1854–2004*. Dunedin: University of Otago Press.
- SILVERSTEIN, Paul A. 2000. 'Sporting Faith: Islam, Soccer, and the French Nation- State', *Social Text* 18 2000, 25–53.
- SUGARBALL, Alan M. Klein. 1991. *The American Game, the Dominican Dream*. New Haven, CT: Yale University Press.
- TAYLOR, Matthew. 2006. 'Global Players? Football, Migration and Globalization, 1930–2000', *Historical Social Research* 31, 7–30.

- TEAIWA, Teresia K. 2008. 'On Women and "Indians": The Politics of Inclusion and Exclusion in Militarized Fiji', in SUTTON, Barbara; MORGEN, Sandra; NOVOKOV John (eds). *Security Disarmed: Gender, Race, and Militarization* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 111-35.
- TEAIWA, Teresia K. 2005. 'Articulated Cultures: Militarism and Masculinities in Fiji during the Mid-1990s', *Fijian Studies* 3, 201-22.
- THOMPSON, Douglas Kwaw Koi. 2014. 'Success and Failure on the Borga Path: Ghanaian and Nigerian Football Migrants in Eastern and Central Europe'. Unpublished fieldwork plan, GLOBALSPORT ERC project, University of Amsterdam.
- TSING Anna, Friction. 2004. *An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- UPERESA, Fa'anofo Lisaclaire, MOUNTJOY, Tom. 2014. 'Global Sport in the Pacific: A Brief Overview', *The Contemporary Pacific* 26, 263-79.
- UPERESA, Fa'anofo Lisaclaire. 2014. 'Fabled Futures: Migration and Mobility for Samoans in American Football', *The Contemporary Pacific* 26 281-301.
- WEISS, Brad. 2009. *Street Dreams and Hip Hop Barbershops: Global Fantasy in Urban Tanzania*. Bloomington: Indiana University Press.

INFORMAÇÕES SOBRE AUTORAS/ES

ANTONIO AUGUSTO ARANTES é professor titular colaborador do Departamento de Antropologia do IFCH/Unicamp e consultor de políticas culturais, em especial sobre temas relativos ao patrimônio cultural. Ministrou cursos e participou de inúmeras reuniões científicas sobre assuntos de sua especialidade no país e no exterior. Publicou diversos livros e artigos sobre cultura e política, com ênfase em questões teóricas e práticas relativas a patrimônio cultural e cultura popular.

ANTONIO CARLOS DE SOUZA LIMA é professor titular de Etnologia no Museu Nacional-UFRJ. Presidente da Associação Brasileira de Antropologia, 2015-2016. Publicou recentemente o artigo “Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI”, *Mana*, vol.21, nº.2, Rio de Janeiro, ago. 2015

CARMEN RIAL é antropóloga e jornalista, professora Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina e pesquisadora do CNPq. Entre suas publicações consta o livro *Migration of Rich Immigrants: gender, ethnicity and class*, co-organizado com Alex Vailati. New York, London: Palgrave Macmillan, 2015.

ELISETE SCHWADE é Professora Associada IV do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Suas áreas de interesse em pesquisa incluem gênero e subjetividade; sociabilidades e estilos de vida; assentamentos rurais; gênero e educação. Entre suas publicações mais recentes constam a organização do Dossiê Mulheres em Contextos Rurais (com Ellen Woortmann, Revista *Vivência de Antropologia*, no, 43, 2014).

CHERYL B. MWARIA é professora na Universidade de Hofstra. Entre suas publicações constam artigo “From Conspiracy Theories to Clinical Trials: Questioning the Role of Race and Culture versus Racism and Poverty in Medical Decision-Making” in *Gender, Race, Class & Health*.

ERIC FASSIN é professor de Sociologia na Universidade de Paris-8 (Vincennes - Saint-Denis), onde é o co-ediretor do departamento de estudos de gênero e pesquisador no Laboratório de estudos de gênero e de sexualidade do CNRS. Entre suas publicações consta o livro, *Le sexe politique. Genre et sexualité au miroir transatlantique*, Paris, éd. EHESS, 2009.

GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO é índio Baniwa, Professor Adjunto da Faculdade de Educação e Diretor de Políticas Afirmativas da Universidade Federal do Amazonas. Entre suas publicações consta o livro *Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2013

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA é antropólogo, professor Titular do Museu Nacional/UFRJ e pesquisador do CNPq. Sua pesquisa de campo foi no Alto Solimões (AM), com os indígenas Ticunas. Suas áreas de interesse são: antropologia do colonialismo; relações interétnicas; história indígena e indigenismo. Entre suas publicações consta o livro *Regime Tutelar e Faccionalismo. Política e religião em uma reserva Ticuna*, Manaus, PNCSA, 2015.

MANUEL LIMA FILHO é professor Adjunto IV da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, pesquisador do CNPq e do Museu Antropológico-UFG no NEAP - Núcleo de estudos de antropologia, memória, patrimônio e expressões museais. Entre suas publicações constam artigo “Cidadania Patrimonial” na revista *Anthropológicas*, da UFPE.

MIGUEL VALE ALMEIDA é professor associado com agregação no departamento de antropologia do ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa -, e investigador no CRIA - Centro em rede de investigação em antropologia. Entre suas publicações constam o livro *A Chave do Armário: Homossexualidade, Família, Casamento, publicado em Portugal* (Imprensa de Ciências Sociais) e no Brasil (EDUFSC).

NIKO BESNIER é professor de antropologia na Universidade de Amsterdam. Entre suas publicações constam *On the Edge of the Global: Modern Anxieties in a Pacific Island Nation* (2011), *Decentering and Recentring Communicative Competence* (coedited, 2013). *Gender on the Edge: Transgender, Gay, and Other Pacific Islanders* (coedited, 2014), and *Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy* (coedited, 2014).

RENATO ATHIAS é professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Entre suas publicações consta o livro *Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés, Apontamentos Linguísticos e Fotografias de Curt Nimuendajú* (2015).

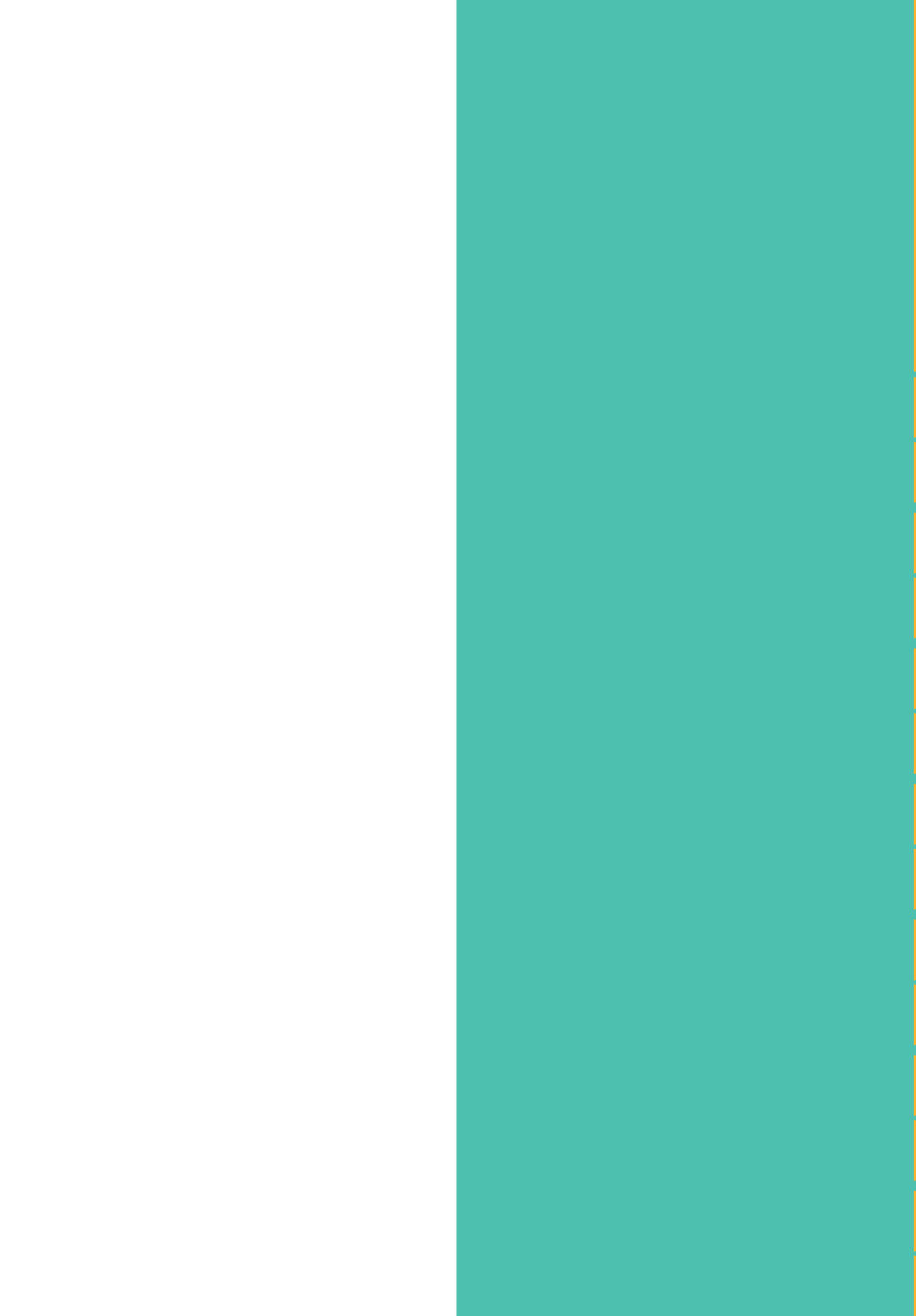
RICHARD PRICE é professor emérito de Antropologia e História do College of William & Mary. Entre suas publicações constam *Travels with Tooy, Rainforest Warriors: Human Rights on Trial*, *Le bagnard et le colonel, Fesiten* (Saamaka-language version of *First-Time*), e, com Sally Price, *Soirées de contes saamaka*.

SALLY PRICE lecionou em Universidades nos Estados Unidos, França e Brasil. Entre suas publicações constam os livros *Primitive Art in Civilized Places* (*Arte primitiva em centros civilizados*, UFRJ), *Paris Primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly* e, com Richard Price, *Dreaming in Saramaccan* (2017).

TONICO BENITES tem doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e atualmente realiza um pós-doutorado. Entre suas publicações constam o livro *A escola na ótica dos Ava Kaiowá impactos e interpretações indígenas*; e o artigo *Recuperação dos territórios tradicionais Guarani-Kaiowá. Crônica das táticas e estratégias*. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 100-2, p. 229-240.

VERA CÍNTIA ÁLVAREZ é Embaixadora da carreira diplomática, Coordenadora-Geral de Intercâmbio e Cooperação Esportiva do Ministério das Relações Exteriores do Brasil e artista plástica. Entre suas publicações constam o livro *Diversidade Cultural e Livre-Comércio - Antagonismo ou oportunidade?* Brasília: FUNAG, 2015.

Este livro foi composto em Leitura e impresso em 2016, na gráfica Rotaplan, em pólen bold 70g/m² para o miolo e triplex 300g/m² para a capa.



Os textos que apresentamos neste livro são representativos do que melhor se produziu na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Natal, em 2014. Um encontro marcado por uma intensa troca de experiências em pesquisa e reflexões antropológicas, com participantes de todas as regiões do país e que se estendeu para além do Brasil, com um incremento significativo do processo de internacionalização que vem acompanhando as nossas reflexões antropológicas. Temas como os museus etnográficos, a interseccionalidade nas fronteiras movediças entre academia, política, movimentos sociais e mídia, ou as questões onde gênero e nacionalidade, raça e política, esporte e globalização nos conduzem a visitar temáticas sedimentadas em nossa disciplina olhando-as sob diferentes perspectivas e pondo em diálogo as conquistas de redes dispersas de pesquisadores, que se entretecem e se potencializam.

ISBN 978858794241-8



9 788587 942418

ABA PUBLICAÇÕES