

# Diferença: objetificação e aceleração.

---

Igor José de Renó Machado

Apresentado em 2014. Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, UNESP; Araraquara; Seminário internacional Democracia, Diversidade, desigualdade; Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara.

Pensar a diferença é uma tarefa árdua, e o principal obstáculo é uma tendência quase imperiosa de usar conceitos e esquemas mentais que, ao definir a diferença, tendem a congelá-la e transformá-la imediatamente numa coisa, num objeto. Esse artigo é uma tentativa de elucidar um processo de reflexão sobre a diferença que tenta fugir à força centrífuga da objetificação. Temos conseguido timidamente, com muito esforço, escapar temporariamente dessa tendência, mas o desafio é sempre a longo prazo. Veremos que a possibilidade de fugir a essa força de coisificação é sempre temporária.

Para dar conta dessa reflexão começo por uma explicação de uma perspectiva sobre a diferença que guiou as pesquisas que eu e meu grupo de pesquisa desenvolvemos e depois tento indicar como essa perspectiva foi temporariamente estabilizada em um novo maquinário<sup>1</sup> conceitual. Para dar um sentido concreto a essa fala, explorarei alguns dos trabalhos produzidos nesse contexto.

## *Pensando a diferença*

---

<sup>1</sup> “Maquinário” entra aqui como uma metáfora para pensar os conceitos e não como um conceito. Como uma metáfora, entretanto, faz parte do nosso próprio maquinário conceitual para pensar os conceitos.

A diferença não é algo em si, é uma palavra que indica, aponta, referencia uma multidão de fluxos, processos, ações, pensamentos, e mais muitas coisas. A diferença é uma multidão: uma multidão que o pensamento social tem tentado sistematicamente domar com uma série de ferramentas, maquinários conceituais de contenção dessa multitude impressionante.

Podemos elencar muitos conceitos. Para ficar na história recente da antropologia, podemos destacar uma tríade: Cultura, etnicidade e identidade<sup>2</sup>. De formas diferentes, com preocupações distintas, esses conceitos tentam sistematicamente descrever algo daquilo que chamamos de “diferenças”. E cada maquinário conceitual desses é em si um universo inesgotável: há tantas apreensões do que é cultura como há antropólogos que se utilizam desse conceito. Cada antropólogo tem seu próprio conceito de cultura. E o mesmo poderíamos dizer da etnicidade e da identidade (e de ontologia).<sup>3</sup>

Como conceitos, eles movimentam maquinários (ideias, metáforas, relações, contextos) que pretendem explicitar diferenças. Representam formas localizadas no tempo e espaço para pensar a diferença: eles próprios não são a diferença. Um dos efeitos da objetificação compulsória é confundir o conceito e seu maquinário com os fluxos intangíveis que pretende descrever: cultura deixa de ser um conceito para ser uma coisa. Deixa de ser uma forma de pensar a diferença para ser a *própria* diferença. Não quero aqui falar do uso mundano dos conceitos quando eles saem das portas da academia (a cultura com aspas de Manuela Carneiro da Cunha [2009]): de como as pessoas apreendem nossos conceitos como coisa. Não é que as pessoas no mundo se apropriam de nossos conceitos e os objetificam: é antes que nossos conceitos só são

---

<sup>2</sup> Poderíamos acrescentar a “ontologia” e fazer da tríade uma téttrade, mas não pretendo avançar por essa senda, ainda muito recente para cair na chave de análise que apresentamos a seguir.

<sup>3</sup> Para uma discussão sobre cultura, entre inúmeros textos, podemos destacar o trabalho de Kuper (2002) para uma revisão contemporânea. Para uma discussão sobre etnicidade, o livro de Poutignat e Streiff-Fenart (1998). Sobre identidade, ver Brubaker e Cooper (2000). Essas são apenas referências em um conjunto inesgotável de textos sobre os assuntos.

apropriados pelas pessoas quando já objetificados. Quando os conceitos são consumidos pela vida pública já o são na sua forma objetificada.

Poderíamos aqui fazer uma pequena arqueologia do conceito de cultura e demonstrar como ele próprio se transformou de um conceito totalizante, totalmente afinado com as fronteiras estatais do século XIX, com Tylor (1871), por exemplo, para um conceito muito dinâmico e “fluxionado”, com Sahlins (1979), no final do século XX. E os conceitos objetificados endurecem sua capacidade de descrição: quando se pensava cultura e aculturação de imigrantes no EUA na primeira metade do século XX, imaginava-se que a realidade corresponderia ao objeto-conceito. Ou seja, os imigrantes se aculturariam e voltariam a restabelecer a ordem cultural sem continuar a gerar a disruptiva diferença que costumavam produzir<sup>4</sup>.

Ora, a realidade é renitente e insiste em negar os planos intelectuais. Aqueles imigrantes insistiam em se manter diferentes. A saída foi pensar um novo maquinário para dar conta daquela diferença que não deveria mais estar ali, mas insistia em continuar: temos aqui as origens da etnicidade<sup>5</sup>. Uma outra forma de pensar a diferença que não pressupunha os sentidos de aculturação e adaptação que o velho conceito de cultura pressupunha. A etnicidade permitia ao analista ver a diferença que se mantinha diferente dentro dos estados-nação, apesar da vontade imperiosa desses em suprimi-la. Assim, vemos que etnicidade era uma ideia para pensar algo que escapava ao conceito de cultura. Inúmeros estudos sobre a diferença dentro dos estados-nação passaram a ser feitos então por essa nova perspectiva<sup>6</sup>. Ela acomodava a diferença dentro de um novo espectro de diferenças, sem ameaçar as concepções totalizantes do Estado: as múltiplas diferenças conviviam e se mantinham diferentes por um jogo constante de estabelecimento de fronteiras entre os grupos.

---

<sup>4</sup> Sobre aculturação, ver entre outros, Linton (1949) e Sam (2006).

<sup>5</sup> Ver Glazer e Moynihan 1963.

<sup>6</sup> Ver a variedade de casos analisados em Glazer at ali (1975), por exemplo.

Vejam, temos aqui uma nova forma de pensar a diferença, mas que continua dependente da noção de fronteira e limite<sup>7</sup>: agora as diferenças não devem coincidir mais com as nações (não se pressupõe a aculturação), mas devem coincidir com os limites entre os grupos “diferentes” que vivem no seio de um Estado. Esse conceito logo ganhou grande amplitude e foi usado e reutilizado em qualquer contexto onde as diferenças internas coexistiam. Para pensarmos no Brasil, o conceito veio direto para ser instrumento de reflexão sobre a relação entre as sociedades indígenas e as frentes de expansão do estado brasileiro. Os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira (1962 e 1967, entre outros) se utilizaram desse maquinário para pensar a relação do índio com o Estado brasileiro.

O mecanismo usado pelo maquinário da etnicidade é o da escala. Uma nova ideia que foi trazida ao artefato teórico para pensar a diferença: temos escalas distintas de produção da diferença, tanto no Estado como dentro do Estado. As diferenças convivem e essa convivência replica a imaginação da relação entre os Estados: fronteiras são construídas e precisam ser mantidas. Por outro lado, os conteúdos culturais que davam azo à ideia de cultura passam a ser menos importantes, já que o conteúdo cultural pode correr livremente entre os grupos, independentemente das fronteiras. Associado ao conceito de etnicidade veio junto um conjunto de ideias liberais, focadas na apreensão da ação racional, agora aplicada aos grupos como um todo: cada grupo age como um indivíduo buscando maximizar seus objetivos. Nesse contexto manter a diferença e, portanto, as fronteiras, é uma vantagem estratégica.

Mas como todo conceito sobre a diferença tende a fazer, logo o mecanismo para pensar sobre os processos se tornou ele mesmo um sinônimo de diferença: etnicidade virou uma coisa, uma roupa que as pessoas vestem para um evento específico. Hoje as pessoas “têm” determinadas etnicidades, e os antropólogos tentam apenas descrever

---

<sup>7</sup> Como no caso clássico de Barth (1988).

essas etnicidades. Quando um antropólogo descreve uma etnicidade, ela já virou uma coisa: não é mais uma ferramenta para descrever um monte de processos confusos (e assim dar alguma ordem ao pensamento), é agora parte da “realidade”. É, na verdade, a “realidade” a ser descrita. O mesmo se pode dizer de quem descreve uma cultura: o conceito passou de maquinário intelectual a objeto no mundo “real”.

O mais impressionante da objetificação é que ela trabalha *contra* a diferença. Quando se analisa, por exemplo, um conjunto de etnografias sobre imigrantes no Brasil que se utilizam dos maquinários da etnicidade, vemos que todas as populações descritas se parecem incrivelmente. Todas constroem a diferença da mesma forma (constituindo fronteiras contrastivas), todas se utilizam de conteúdos culturais para marcar diferenças (certos rituais, determinadas comidas) e todas tendem a ter problemas com a sociedade nacional e seu desejo equalizador. Como o mecanismo que as faz diferentes é agora uma coisa, todas possuem nelas mesmas esse mecanismo, o que as deixa muito semelhantes. Não que não haja *diferenças*, mas é que curiosamente interessa aos pesquisadores descrever nas coisas o mecanismo do conceito que antes não era uma coisa. Agora que foi objetificado, deve aparecer sub-repticiamente em toda descrição.

O resultado é que tanto faz se a descrição é sobre um grupo de descendentes de japoneses ou de italianos: toda descrição é igual. Os sujeitos são muito parecidos e não vemos no que japoneses são, afinal, diferentes dos italianos. Acontece que o conceito feito para pensar mais claramente sobre a diferença, ao virar coisa, transformou-se num empecilho para pensá-la. A objetificação (quando congelada) equaliza a diferença e torna a força centrípeta rumo à semelhança inevitável.

Mas não devemos objetificar a própria ideia de objetificação. Em qualquer explicitação da diferença é *preciso alguma objetificação*, pois descrevemos com maquinários que usam ideias, relações, contextos que são em alguma medida objetificados. A questão que queremos destacar é quando a objetificação impõe uma dificuldade à explicitação da

diferença: nesses casos, é preciso acelerar todo o maquinário de pensamento, para fazer reaparecer a diferença até que esse novo movimento tenda novamente ao congelamento e perca a capacidade analítica que nos interessava a princípio.

Uma das consequências da objetificação é que se torna claro para alguns que os processos que o conceito objetificado/congelado tentava descrever agora precisam de novos conceitos (ou de uma reinvenção geral dos velhos conceitos). Assim podemos pensar na grande onda da identidade, iniciada nos finais do século XX. Ao olhar para a diferença latente e insistentemente produzida pelas pessoas em contextos urbanos, e ao perceber que rotulá-los como “étnicos” não ajudava a entendê-los, foi preciso colocar os conceitos *em movimento* e gerar novas ideias para dar conta desses processos de diferença.

Não pensemos que um maquinário, entretanto, tenha superado o outro: eles continuam a conviver em sucessivas reencarnações. Ao mesmo tempo em que a etnicidade passou a ser uma ferramenta importante para pensar a diferença, também a cultura passou por reformulações que a tornavam tão útil aos novos usos quanto a etnicidade. Os maquinários são modernizados constantemente no modo de produção intelectual. Os maquinários são acelerados, pois a tendência ao congelamento os vai esfriando e objetificando: é preciso esquentá-los, acelerá-los para não perder a capacidade de explicitar a diferença.

Quando se queria descrever a experiência de vida de grupos homossexuais em São Francisco, por exemplo, a noção de etnicidade não dava conta, desde o começo. Não havia fronteiras explícitas, as pessoas de diferentes “eticidades” se misturavam em comunidades gays, não havia o sentido de uma vontade geral de ganhos estratégicos e não havia um grupo que se podia reconhecer de antemão como “diferente”: não eram imigrantes com sobrenomes diferentes, não tinha a mesma cor, não eram das mesmas classes sociais, não viviam nos mesmos lugares. Eram diferentes dos outros diferentes, por assim dizer.

O conceito de identidade passou a ser uma ferramenta que dava a possibilidade de pensar as diferenças dentro das diferenças: uma pessoa podia ser descendente de imigrantes haitianos nos EUA, mas o que definia a sua sensação de pertencimento era uma experiência religiosa protestante, e não a etnicidade “haitiana”, por exemplo. O mesmo se poderia dizer de homossexuais, grupos de jovens tidos como “tribais” (punks, rockers, etc.) e mais uma infinidade de diferentes diferenças dentro das diferenças. O conceito de identidade e seu maquinário de flexibilidade, de eixos de “diferença” e “similitude”, de adesão voluntária (em contraposição a atribuição involuntária de diferença na etnicidade e na cultura), possibilitou um novo conjunto de trabalhos sobre a diferença, com grande foco em gênero e raça, mas também destacando conjuntos etários e classe social<sup>8</sup>.

Como um maquinário conceitual, a identidade permitia que se visse mais diferença que os objetificados conceitos de etnicidade e cultura permitiam<sup>9</sup>. Mas os conceitos foram acelerados mais uma vez e novamente vemos que a identidade se tornou uma coisa excessivamente objetificada como cultura e etnicidade. De mecanismo para pensar a diferença cruzada entre grupos que antes se viam distantes (negros, homossexuais, de classe média, por ex.), passou a objeto. Agora como uma espécie de cartografia ou genoma da diferença inscrita nas pessoas. As pessoas “têm” identidades variadas, que são assumidas circunstancialmente. São portadoras de mapas de diferenças que permitem se locomover num mundo cheio de fluxos contraditórios. Isso no melhor dos casos, nos demais, vemos que apenas se substitui uma

---

<sup>8</sup> Estamos aqui considerando os conceitos de identidade cultural como aparecem em contextos dos “estudos culturais”, como na obra de Hall (1997) e de Gilroy (1996). Há uma história do conceito de identidade ligado a uma percepção mais psicológica do conceito que não se encaixa nessa descrição (como em Goffman 1980)..

<sup>9</sup> Mas é preciso fazer uma observação importante: não são todos os trabalhos que objetificam excessivamente o conceito. Podemos ver também exemplos onde os conceitos são usados como maquinários e não se confundem com o que é descrito. Se em média há a tendência centrífuga da objetificação, isso não quer dizer uma inevitabilidade. Nesse sentido, qualquer maquinário pode ainda trazer coisas importantes a lume.

palavra e identidade passa a substituir etnicidade, mas o maquinário usado continua o mesmo.

Um dos maiores problemas com a objetificação excessiva é que ela torna em coisa o “objeto” da descrição. De antemão sabemos quem é o grupo. Poderíamos dizer que a própria descrição cria o grupo em si: como os nipo-descendentes, por exemplo. Isso é um problema de fato e passo agora rapidamente aos exemplos para explicar por que.

### *Alguns casos e um conceito*

Por obra do acaso, ao redor de mim se juntaram cinco alunos preocupados em pensar a migração japonesa no Brasil. Mas cada um se propôs a estudar esse “objeto” a partir de lugares muito diferentes. Descendentes homossexuais (Ribeira 2010), Associação Nipo de Araraquara (Hatugai 2010), a luta de Kendo (Lourenção 2009), Jornais da colônia (Kebbe 2008, 2012), a comida okinawana em Campo-Grande (Kubota 2010). Com o desenvolvimento do trabalho logo sentimos um grande problema: os maquinários objetificados estavam nos atrapalhando. Não davam conta de explicar a diferença que percebíamos claramente *entre* os “nipo-descendentes”. Se qualquer um desses maquinários tinha uma fixação na fronteira e por isso construía o grupo de antemão, logo vimos que esses maquinários passavam por cima das diferenças internas a esse conjunto de pessoas e isso se dava principalmente, por defini-los a priori (e, portanto, ao defini-los como diferentes *a priori*, equalizá-los).

Dessa maneira, decidimos fazer acelerar as teorias por conta própria, de forma a dar visibilidade à diferença que percebíamos: não queríamos esconder a diferença sob os conceitos (como a palavra “nipo-brasileiro” faz, por exemplo). Partimos para entender a diferença entre as diferentes experiências daqueles coletivos de descendentes (que chamamos japonesidades), sem pressupor que eles eram alguma unidade a priori. Essa liberdade analítica, com nosso novo maquinário, nos

mostrou que não definir o grupo *a priori* causava na análise uma transformação no “objeto” em si.

Percebemos que os contornos do grupo mudavam e muita gente que se pressupunha dentro ou fora com os outros maquinários (sempre afeitos às fronteiras) não estavam nos seus devidos lugares. Construimos um maquinário para pensar a diferença que não usasse metáforas estatais como a fronteira, a separação, mas ao contrário, buscamos pensar a comunalidade das experiências, o “caminhar junto” da perspectiva ingoldiana (2007). Vimos que quem se definia japonês na prática do kendô não eram apenas os descendentes e para esses mesmos praticantes, nem todo mundo que tinha olhos puxados era considerado japonês (Lourenção 2009). Os grupos se misturaram inextricavelmente. Tínhamos japoneses sem olhos puxados. Definidos enquanto tais por um coletivo de pessoas que se dizia japonês, com acepções diferentes de japonesidades em relação aos outros coletivos que estudávamos. O novo maquinário nos deixou livre dos contornos da raça, da atribuição de consanguinidade na definição dos objetos. Agora, quem definia os objetos eram as pessoas que dividiam as experiências e percebemos que cada conjunto de experiências elaborava uma japonesidade distinta e quem compartilhava dessa japonesidade eram pessoas também diferentes. Não havia mais grupos *a priori*.

O caso da vida interna à uma associação de descendentes de japoneses em Araraquara (SP) indicava outros contornos, mais tradicionais: naquele espaço a consanguinidade era determinante para a definição dos japoneses. Mas a determinação compunha uma miríade de possibilidades deslizantes, pois cálculos de atribuição de japonesidade eram feitos com base em consanguinidade e também performances de práticas tidas como essenciais, como a produção e consumo de uma comida japonesa. O que Hatugai nos mostra (2010) é que as artes culinárias reposicionam as pessoas numa concepção de japonesidade. A comida pode fazer de um mestiço mais japonês e pode aproximar os não descendentes desse universo de japonesidade. Como uma fábrica de

produção de japoneses, a associação produzia de forma diferente que os kendô.

Esse novo maquinário nos permitiu ver diferenças dentro de uma unidade que antes seria definida como “nipo-brasileira” a priori. Vimos assim, múltiplas japonesidades dissolvendo a ideia de nipo-descendência em si. O novo maquinário nos deu grupos que se organizavam segundo princípios que precisávamos entender, ao invés de defini-los de antemão. Entender a lógica que os fazia compartilhar coisas (moralidades, práticas, rituais, etc.) nos permitia perceber mais sobre suas diferenças. Para pensar essas múltiplas diferenças, usamos a palavra “diferencialidade”, mais um conceito com seu próprio maquinário para entender a diferença. Encaramos as japonesidades como formas distintas de produzir diferenças dentro de um contexto que se refere às coisas japonesas: elas são descritas com o maquinário da diferencialidade. A diferencialidade nos permitiu entender as múltiplas japonesidades.

Kebbe (2012) indicou também novos contornos da definição de descendentes de japoneses mesmo num contexto legal muito restritivo, como o campo das autorizações de residência do Japão para imigrantes brasileiros, desde que estes fossem oficialmente (segundo o Japão) descendentes. No caso, o Japão exige dos imigrantes um lugar no Koseki Tohon, espécie de registro civil/árvore genealógica do Estado japonês. Mesmo lidando com as regras duramente consanguíneas do Estado japonês, os supostos descendentes criavam estratégias elásticas para definir-se: múltiplos casamentos, separações sem mudança de nome, incorporação de não-descendentes por casamentos. Esses movimentos flexíveis criavam famílias diferentes das esperadas pelo Estado japonês, que as entendia apenas como “problemas”.

Destaco esses três exemplos, mas tanto Kubota (2010) como Ribeira (2010) também indicam que o conjunto de pessoas com quem lidam não é o mesmo. Escapam aos limites que categorias essencialmente étnicas como “nipo-descendência” tendem a impor. Mesmo o maquinário da

identidade impõe grupos de antemão, mesmo que se pense em “identidades” plurais. Cada identidade tem a priori uma definição de antemão, pois qualquer maquinário baseado em ideias de fronteira, contraste mútuo e metáforas de fracionamento (fragmentos, pedaços) *necessita* definir o contorno dos grupos. A possibilidade que o maquinário alternativo da diferencialidade oferece é não se preocupar com os limites, deixando para as pessoas o trabalho de definição de quem compartilha ou não um modo de vida. Acompanhando, circulando e permitindo às pessoas a possibilidade de mostrar o próprio contexto, que muitas vezes surpreendem os pesquisadores. Nesse caso nos preocupamos em manter a surpresa como uma potencialidade produtiva, resultado de um outro maquinário.

O principal desafio desse maquinário é a tendência à estabilização objetificada. As pessoas não “têm” diferencialidades: esse é o nome que usamos para entender como suas vidas são tão diferentes. É um conceito que tenta estabilizar momentaneamente o fluxo da diferença para descrevê-la, correndo o risco de congelar-se nesse processo. Tememos a objetificação, mas também não a tememos. Uma abordagem mais crítica da diferença sempre recusará a sua objetificação: se o maquinário começar a atrapalhar, é recomendável acelerar novamente o conjunto de ideias.

### *Considerações finais*

Por fim, o resultado da nossa reflexão é ter clareza na percepção que as diferenças são construídas diferentemente. Isso quer dizer que uma teoria geral da diferença só pode resultar no obscurecimento da própria diferença que a gerou. Pessoas e diferentes lugares e tempo pensam e constroem a diferença de diferentes maneiras e conceitos objetificados só nos fazem ver o que queremos e já sabemos. Os conceitos que inventamos, no fim, acabam por dizer mais sobre como nós pensamos a diferença do que sobre a diferença das pessoas no mundo.

Tentamos escapar, sabendo que as fugas são apenas temporárias e que nossos próprios mecanismos de construir a diferença acabarão por se impor, objetificando-a<sup>10</sup>. A saída é acelerar constantemente.

Esse trajeto evidencia como uma percepção da diferença nos conduziu na reflexão sobre os efeitos de processos de deslocamento, sejam no presente ou no passado. Interessa destacar que nossa preocupação primeira com o movimento nos levou a pensar em um maquinário que não recusasse o movimento, que o incorporasse e o animasse. Os outros maquinários que costumam pensar o movimento são estáticos demais com suas noções de fronteira. Essa característica os fazia especialmente prejudiciais a pensar o movimento: como se preocupar com uma antropologia do movimento se o modelo nos obriga o tempo todo a voltar à imobilidade das fronteiras? Quando nos voltamos para um maquinário que não recusa, mas antes pressupõe o movimento, descobrimos como ele é um produtor intenso de diferenças. Essa evidência ficou clara no segundo conjunto de maquinário que usamos para pensar os deslocamentos: o parentesco. Passemos agora a dialogar com os fluxos de parentesco e as diferenças produzidas e contidas em sua maquinação.

### *Bibliografia*

ALMEIDA, Alexandra C. G A formação da identidade do imigrante brasileiro em Portugal e suas famílias em Governador Valadares. (relatório de IC/CNPq) 2007

ALMEIDA, Alexandra C. G. Brasileiros em Portugal: novas identidades e mercado de trabalho. São Carlos (relatório de IC/CNPq) 2006

---

<sup>10</sup> Não parece ser o que tem acontecido com o maquinário da “ontologia”. Parece que a objetificação aqui chegou a priori.

ALMEIDA, Alexandra C. G. Depois da tragédia de Jean Charles: Uma etnografia de Gonzaga. Texto de qualificação de mestrado. Ufscar/PPGAS 2010.

BARTH, Fredrik. Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference. Long Grove: Waveland Press, 1998.

BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Beyond "identity". *Theory and society*, v. 29, n. 1, p. 1-47, 2000.

CARSTEN, J. *After Kinship*, London: Cambridge University Press. 2004

CARSTEN, Janet. Substance and relationality: blood in contexts. *Annual Review of Anthropology*, v. 40, p. 19-35, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. In: *Ensaio*. Cosac Naify, 2009.

GILROY, Paul. British cultural studies and the pitfalls of identity. *Black British cultural studies: A reader*, Chicago: The Chicago University Press, p. 223-239, 1996.

GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P. *Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*. Cambridge: The M.I.T. Press e Harvard University Press 1963.

GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel Patrick; SCHELLING, Corinne Saposs (Ed.). *Ethnicity: Theory and experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

GOFFMAN, Erving. *Estigma-Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada*, Rio de Janeiro: Zahar, 1980

GUERREIRO, Amanda Fernandes. Os filhos da migração transnacional: as estruturas familiares e a educação das crianças na Região de Governador Valadares ((relatório IC FAPESP) 2008

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HATUGAI, Érica. "NIPO": uma etnografia das categorias de classificação no interior da A.C.N.B. de Araraquara. Texto de Qualificação, PPGAS, UFSCar, 2010.

INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. New York: Routledge, 2007.

KEBBE, Victor Hugo. “Na vida, vez única”. *Fabricando famílias e relacionalidades entre decasséguis no Japão*.”. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de São Carlos: São Carlos, 2012.

KEBBE, Victor Hugo. *Um Jornal Entre Brasil e Japão: A Construção de uma Identidade para Japoneses no Brasil e brasileiros no Japão*. Dissertação de Mestrado, UFscar, PPGCSO, 2008.

KUBOTA, Nádia. *Okinawanos e não-okinawanos em Campo Grande/MS – Relações e Famílias*. (Relatório de Doutorado em andamento, UFSCar, PPGAS), 2010.

KUPER, Adam. *Cultura a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002, cap. 5, “David Schneider”.

LINTON, R. (1949). The distinctive aspects of acculturation. In R. Linton (ed.), *Acculturation in seven American Indian tribes* (pp. 501–520). New York: Appleton-Century.

LOURENÇÃO, Gil Vicente. *Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil*. Dissertação de Mestrado, UFscar, PPGAS, 2009.

MACHADO, I. J. R. *A antropologia de Schneider: pequena introdução*. EDUFSCar: São Carlos, 2013.

MACHADO, I. J. R. *Reordenações da Casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil*. *Etnográfica* (Lisboa), v. 14, p. 5-26, 2010.

MOREIRA, Tassiana Barreto de Barros. *O Fenômeno da Emigração em Governador Valadares: Saúde feminina em perspectiva*. (relatório de IC/CNPq) 2010

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Estudos de áreas de fricção interétnica no Brasil*. *América Latina*, v. 3, p. 89-90, 1962.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia*. *América Indígena*, v. 28, n. 2, 1967.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Trad. Elcio Fernandes. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

REIS, Ellem Saraiva. Casamento e família em contexto migratório. São Carlos (relatório de IC/CNPq) 2007.

REIS, Ellem Saraiva. Questões sobre a indústria da emigração: conexões Portugal / governador valadares. São Carlos (relatório de IC/CNPq) 2006

RIBEIRA, Fábio. Sexy & Cool: O Exótico Domesticado e a homossexualidade nipo-descendente. Dissertação de Mestrado, UFscar, PPGAS, 2010.

SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática. Zahar, 1979.

SAHLINS, Marshall. What Kinship is-and is Not. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

SAM, David L. Acculturation: Conceptual background and core components. *The Cambridge handbook of acculturation psychology*, Cambridge: Cambridge university press. 11-26, 2006.

SCHNEIDER, D. *American Kinship: a cultural account*. New Jersey: Prentice-Hall, 1968.

SERRA, Flora Guimarães. O fenômeno da emigração em governador valadares: aspectos da saúde das mulheres-esposas – vítimas da emigração. (relatório de IC/CNPq) 2009

STABELINI, Fábio. Parentesco, totemismo e sistemas de classificação no contexto migratório de Governador Valadares. (relatório de IC/CNPq) 2008

STABELINI, Fábio. Totem e Casa em Governador Valadares. (relatório IC FAPESP) 2009

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TYLOR, Edward Burnett. Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. Murray, 1871.

